17

TÜRKİYE DİYANET VAKFI

İSLÂM ANSİKLOPEDİSİ

HAYAL

(الخيال)

İslâm düşüncesinde insanî nefsin idrak güçlerinden biri; âlemdeki bir varlık mertebesinin adı.

Arapça'da "zannetmek ve benzetmek" anlamlarına gelen hayl (hayelân) kökünden gelen bir isimdir. Hayâl ve hayâlet, uyku yahut uyanıklık halinde insana gerçekmiş gibi görünen sûrettir. Burada söz konusu olan gerçek değil gerçeğin gölgesi, aynadaki yansıması veya rüyadaki timsalidir. Dolayısıyla hayal sözlükte "bir şeyin gerçeği zannedilen veya gerçeğine benzeyen, benzetilen görüntüsü" anlamına gelir ve tahayyül, zan, teşebbüh kelimeleriyle aynı veya yakın anlamda kullanılır (Lisânü'l-ʿArab, "ḫyl" md.).

Kur'ân-ı Kerîm'de, "Bir de baktı ki büyüleri sayesinde ipleri ve sopaları kendisine koşuyormuş gibi görünüyor" (Tâhâ 20/66) meâlindeki âyette "tahyîl", çeşitli hadislerde "tahayyül" şeklindeki kullanımlar (Müsned, I, 279, 450; V, 445; Buhârî, "Cizye", 14, "Riḳāḳ", 51; Tirmizî, "Cennet", 15, "Ḳıyâmet", 17; Nesâî, "Zekât", 9) gerçek sanılan veya gerçeğe benzetilen idrake işaret etmektedir. Hayalin bir idrak gücü olarak ele alınışı, İslâm düşünce tarihinde üç grupta incelenebilecek olan farklı görüşlerin ortaya çıkmasına yol açmıştır.

a) Hayali beş duyunun fonksiyonel bir devamı olarak kabul eden Ya'kūb b. İshak el-Kindî, İhvân-ı Safâ, İbn Bâcce ve İbn Rüşd gibi filozoflar duyularla idrak edilemeyen bir şeyin tahayyül olunamadığı, tahayyül edilemeyen şeyin de düşünülemeyeceği şeklindeki Aristo'ya ait ana fikre dayanmışlardır. Buna göre tahayyül duyumla düşünme arasında bir idrak gücüdür. Tahayyülün duyumdan farkı, duyu nesnesi idrak sınırları içinde bulunmadan da o nesnenin zihinde canlandırılabilmesidir. Bu farklılık, iradî olarak yeniden hatırlama ve ezberleme fonksiyonlarıyla daha ileri bir seviyeye ulaşır (Kitâbü'n-Nefs, III, 3.427b, 428a-b, 429a).

Kindî, daha ziyade el-kuvvetü'l-musavvire olarak andığı bu gücü Aristocu yaklaşımlarla ele alır ve okuyucusunun dikkatini hayal gücünün rüyadaki etkinliği üzerinde yoğunlaştırır. Buna göre hayal gücü, uykuda olduğu gibi uyanık iken de cismanî gerçekliğin maddesinden ayrı olarak soyut sûret planında idrak edilmesini sağlar ve böylece soyutlama ile aynı anlama gelen düşünme faaliyetini mümkün kılar (Resâʾil, s. 294-297, 299-300).

İhvân-ı Safâ, mütehayyilenin duyularla düşünme arasındaki aracı rolünü vurgulamakla birlikte onun fizik ve metafizik âleme ilişkin bilgilenme çabalarını yanlış yönlendirici özelliğine de dikkat çeker. Zira hayal gücü sadece düşünceye zemin teşkil eden bir meleke değil kuruntuların da kaynağıdır. Her ne kadar hayal gücü duyulardan gelmeyen hiçbir şeyi tahayyül veya tevehhüm edemezse de (Resâʾil, III, 416-420) onları dış dünyada karşılığı olmayan sûretlere dönüştürebilmektedir. Dolayısıyla mütehayyile düşünme faaliyetindeki rolü yüzünden yanılgılara yol açabilir; yani yanılgı duyulara ait değil düşünceye aittir. Bu sebeple düşünceler duyular planında veya gözlemle doğrulanmalıdır (a.g.e., II, 29; III, 416-420).

Hayali duyuların bir uzantısı olarak gören Aristocu yaklaşımı İbn Bâcce de benimsemiştir. Filozofa göre hayal bir şeyin benzerine denir. Duyum da cisimlerin hayallerinden ibarettir (Kitâbü'n-Nefs, s. 638-639). Hayalî idrak ise cüz'îler planında kalmakla birlikte küllî olmaya duyumdan daha yakındır (a.g.e., s. 643-645). Fakat yine de duyulardan hayalî sûretler gelmedikçe mütehayyile kendi başına bir şey idrak edemez. Çünkü duyu idrakiyle aklî idrak arasında bulunur, ancak verdiği hükümler bazan doğru, bazan da yanlış olabilir.

Aristoculuğuyla tanınan İbn Rüşd ise hayalî idrak için doğruluk ve yanlışlığın söz konusu olmadığını, bunların "zannetmek" fiiline nisbet edilmesi gerektiğini belirtmiştir. Tahayyül duyumdan ayrıdır; çünkü ona zorunlu olarak bağımlı olduğu halde duyumdan daha ruhanîdir. Ayrıca tümel ve soyut gerçeklerle ilgili olan aklî idrakten de ayrıdır; zira maddî ve şahsî nesnelerle ilgilidir (bk. İbn Rüşd, Telḫîṣu Kitâbi'n-Nefs, s. 59-62).

b) Fârâbî ile İbn Sînâ'nın benimsediği felsefî yaklaşımda mütehayyile gücü, daha önce zikredilen duyumlar ve akıl arasındaki aracılık yanında başka

fonksiyonlar da üstlenmiştir. Fârâbî'ye göre mütehayyile beş duyu, beslenme ve arzu güçlerine uygun düşecek imajları benzetmeler yapmak suretiyle tahayyül edebilir; ayrıca yine benzetme yoluyla bedenin mizacında meydana gelen değişmelerden ötürü serbest hayaller üretebilir; fakat en önemlisi soyut ve metafizik varlıklara (makūlât) ait yahut onların insan nefsine olan etkisinden ötürü benzetmeler yapıp onları sembollere dönüştürebilmesidir. Mütehayyileye yüklediği bu son fonksiyonla Fârâbî İbn Sînâ ile birlikte öteki İslâm filozoflarından ayrılmaktadır. Fârâbî'ye göre mütehayyilenin fizik âlemden gelen etkiler karşısındaki durumu kadar ve hatta ondan daha fazla onun metafizik âlemden gelen etkiler karşısındaki durumu da önemlidir. Bu etkiler mütehayyilede ya doğrudan doğruya ya da dolaylı olarak ortaya çıkar. Doğrudan etki, faal aklın nazarî aklı atlayarak mütehayyilenin benzetmeler yapması, semboller üretmesi suretiyle olur. Mütehayyilenin soyut gerçekliği somut imajlara dönüştürme fonksiyonu onun nazarî akılla amelî akıl arasında aracılık etmesine de imkân vermektedir. Mütehayyile bunu, faal akıldan gelen etki sayesinde soyut bir kavrama ulaşan nazarî akılla bunun somut gereğini ayırt eden amelî aklın arasını birleştirerek yapar. Ancak nazarî aklın devrede olmadığı durumlarda mütehayyileye doğrudan doğruya ulaşan bilgiler herhangi bir düşünme ameliyesi olmaksızın gelmiştir. Uykuda, nâdiren de uyanıkken bu bilgilere muttali olmak (nübüvvet) mümkündür. Ancak mütehayyileye doğrudan gelen bu bilgilerin taşıdığı sözlük anlamında nebevî karakter onların terim anlamındaki vahiy olduğunu göstermez. Yani vahiy, aklın altında bir

güç olan mütehayyilenin faal akılca aydınlatılmasından ibaret değildir; çünkü vahiy faal akıldan (Cebrâil) müstefâd akla, oradan amelî akla, buradan da mütehayyileye gelmektedir (el-Medînetü'l-fâżıla, s. 114-116, 124-125). Dolayısıyla Fârâbî'nin nübüvveti tahayyül gücüne indirgediği şeklindeki yaygın kanaate iştirak etmek mümkün değildir. Onun düşüncesinde peygamberdeki mütehayyilenin işlevi, yukarıdan gelen vahyi, anlam ve içeriğini bozmadan her seviyedeki insanın anlayabileceği bir ifade formuna dökmekten ibarettir.

Ortaçağ İslâm psikolojisini geliştirip sistemleştiren İbn Sînâ, kendisinden önceki filozoflardan farklı olarak hayal gücü ile mütehayyileyi birbirinden ayırmaktadır. Hayal gücü (musavvire), duyu planında idrak edilen imajları saklama fonksiyonuna sahiptir; mütehayyile ise "hissî sûret" adı verilen bu

imajları çeşitli birleştirme ve ayırma işlemleriyle yeniden üretir, yani onları serbestçe hayal eder. Bu işlem vehim gücü için yapılırsa tahayyül, akıl için yapılırsa tefekkür adını almakta, dolayısıyla gücün adı da ilk durumda mütehayyile, ikinci durumda müfekkire olmaktadır.

Hayal / musavvire gücü ortak duyunun beş duyudan alıp idrak ettiği sûretleri saklamak yanında ortak duyunun idrak sürecine de katılarak hissî sûretleri tasavvur eder. Bu katılmada, şu andaki duyu verilerinin idrakiyle geçmişte tecrübe edilip saklanmış duyu sûretleri birleştirilmiş olur (İbn Sînâ, eş-Şifâʾ eṭ-Ṭabîʿiyyât [6], s. 36, 148-150; a.mlf., el-İşârât, II, 352-353). Hissî sûretlerin bu deposuna imajlar yalnızca ortak duyudan gelmez, tefekkür ve tahayyül işlemiyle birleştirilip ayrıştırılan yeni imajlar da burada saklanır. Kısaca burası dış ve iç idrak güçlerinden gelen imajların yalnızca şekil planındaki haznesidir. İbn Sînâ’nın hissî, hayalî, vehmî ve aklî şeklinde sıraladığı soyutlama ve idrak türlerinin ikincisi hayal gücüyle olur. Hayalî idrak, hayal gücünün bir cisme ait imajı, yine o cisimle ilgili nicelik, nitelik, yer ve konum ilişkilerini de muhafaza ederek soyutlamasıdır. Saklaması da fonksiyonun öteki vechesini oluşturur. Soyutlanıp saklanan imaj hâlâ belli bir cisme aittir, fakat hâlihazırda o cisim olmasa da gerektiğinde yeniden idrak edilebilecek soyut bir duyu formundan ibarettir (eş-Şifâʾ eṭ-Ṭabîʿiyyât [6], s. 50-53; a.mlf., el-İşârât, II, 342-347). Mütehayyile ise yalnızca duyu formlarıyla değil hâfızada saklanan bunlara ait kavramlarla da ilgilidir; çünkü onun işi İbn Sînâ’nın terimleriyle “hissî sûretler” ile “mânalar” yani kavramlar arasındaki ilişkiyi kurmaktır.

Buna göre mütehayyile, sûretleri saklayan hayal gücü ile kavramları saklayan hâfıza arasındaki konumuyla durmadan benzer ve karşıt sûret / kavramlar üretmekte, ancak bunu yaparken bunların nesnel karşılıklarının olup olmadığına bakmamaktadır (İbn Sînâ, eş-Şifâʾ eṭ-Ṭabîʿiyyât [6], s. 36, 143; a.mlf., Mebḥaṡ, s. 166-167). Mütehayyilenin harekete geçmesinde ise bedenî mizaç, beş duyu, vehim ve akıl etkili olabildiği gibi metafizik etkiler de rol oynayabilir. Gerek fizik gerekse fizik ötesinden gelen etkiler sürekliliğini korudukça yeni yeni sûretlerin tahayyülü mümkün olur.

Bu tahayyül sürecinde mütehayyilenin denetlenebildiği ve denetlenemediği durumlar söz konusudur. Her şeyden önce beş duyu ve akıl mütehayyilenin

serbest hayaller üretmesini etkili bir şekilde denetleyebilmektedir. Zira dış dünyaya ait duyu idrakinin gerçekleşme süreci mütehayyileyi geri plana iter ve etkisizleştirir. Aynı denetim düşünme esnasında da gerçekleşir. Çünkü düşünme nefsin belli bir probleme yönelik eylemidir ve düşünme esnasında hayal (musavvire) gücündeki sûretler mahiyetleri bakımından terkip ve tahlil edilir. Böylece hayalî sûretlerden tümel kavramlara ulaşmaya çalışılır.

Duyularla aklın geri plana itildiği durumlarda mütehayyile musavvireyi de kendi gücüne katarak ön plana çıkar. Uyku hali bu durumun en sık rastlanan örneğidir. Ayrıca sindirim, hastalık, korku ve şehvetin bedeni etkileyip duyuları ve aklı zayıflattığı durumlarda mütehayyile, içinde bulunulan bedenî teessüre karşılık olan hayalleri serbestçe üretmeye başlar. Çünkü denetim zayıflamış yahut ortadan kalkmıştır. Meselâ aşırı bir korku yaşanırken insan gerçekte olmayan şeyleri varmış gibi görebilir. Aklın zayıflayıp şehvetin güçlendiği zamanlarda mütehayyile yine güçlüdür (İbn Sînâ, eş-Şifâʾ eṭ-Ṭabîʿiyyât [6], s. 153-154; a.mlf., el-İşârât, III-IV, 874-876).

İbn Sînâ’da mütehayyilenin mânevî etkilenmeler karşısında oynadığı rol çok önemlidir. Esasen bu etkiler altında bulunmayan insan nefsi yoktur; mesele onların farkında olup olmamaktır. Bunların farkında olmak, nefsin mütehayyileyi mânevî etkiye uygun olmayan hayaller üretmekten alıkoyması ile mümkün olur. Söz konusu mânevî etkiler metafizik alana ait bilgiler, gelecek hakkında uyarıcı bilgiler veya şairane ilhamlar şeklinde olabilir. Bu durumlarda mütehayyile, aklın hâkimiyetinden kurtulduğu oranda nefsin alabileceği mânevî etkileri karıştırıcı, bozucu veya unutturucu hayaller üreterek olumsuz etkide bulunur.

Eğer nefis için rüyada veya uyanıkken metafizik kökenli bilgi edinme imkânı doğar ve nefis mütehayyilesini konuyla ilgisi olmayan hayaller üretmekten alıkoyarak denetlerse bu bilgileri hâfızasına iyice yerleştirip ezberleyebilir. Nefis, fizik ötesinden edindiği bilgileri ezberleyememiş ve mütehayyile onun edindiği bu bilgilere benzer veya karşıt şeyler tahayyül etmişse nefsin bu bilgileri tesbit etmesi, musavvire ve hayal gücüyle hatırlama gücünün mütehayyileden gelenleri tesbit etmesinden daha zayıf olur. İbn Sînâ’ya göre mütehayyilenin işe karıştığı bu tür rüyaların çok azı yoruma konu olur, geri kalanları ise karışık rüyalardır. Rüyaların görülmesi

ve yorumlanması konusunda mütehayyilenin belli bir işlevi vardır. Bu sebeple filozof, rüyaya ilişkin açıklamaları mütehayyilenin mahiyeti ve özellikleri bağlamında vermektedir. İbn Sînâ, sözü edilen mütehayyilenin hayal üretmesine sebep olan mânevî etkinin yoğunluğunu dört dereceye ayırır. Birincisi, rüyada ve uyanıkken meydana gelen etkinin hayal ve hâfıza gücünde kalıcı olmayacak kadar az olduğu derecedir. İkincisi, mütehayyile gücünü harekete geçirecek yoğunluktaki derecedir. Üçüncüsü, mânevî etkinin önceki iki dereceye göre daha yoğun olduğu bir derecedir. Bu derecede nefis mânevî etkinin mânasını hâfıza gücünde, ona uygun sûreti de hayal gücünde iyice zapteder. Dördüncüsü, mânevî etkinin en açık ve yoğun olduğu derecedir. Bu derecede nefsin bilinci dahilinde olan mânevî bir etkilenme gerçekleşir; nefis metafizik âlemden edindiği bilgileri hâfızasına yerleştirir ve bu bilgilerin mütehayyilenin hayal ettiği sûretler ve bu sûretlerin mânaları arasında kaybolup gitmesini önler. Bu sonuncu derecede vahiy bilgisinin gerçekleştiği apaçık ortadadır. Bu açıklamalar gösteriyor ki gerek Fârâbî gerekse İbn Sînâ felsefesinde vahiy

bilgisinin alınışında mütehayyileye bir rol verilmişse de bu vahyin akıl gücünü dışlayan bir bilgilenme olduğu anlamına gelmemekte; aksine böyle bir bilgi alma sürecinde akıl ve mütehayyile güçleri aynı anda işe karışmaktadır.

Mütehayyile ayrıca hâfızadaki kavramların hatırlanması konusunda da hatırlama gücüne yardım eder. Yine mütehayyile gücü akıl gücünün düşünmesi sırasında orta terimleri bulmasına yardımcı olur ve bu işlevinden dolayı ona müfekkire adı da verilir.

c) Şehâbeddin es-Sühreverdî (el-Maktûl), Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve Molla Sadrâ gibi gnostik düşünürler hayali, psikolojik ve epistemolojik bir kavram olmasının ötesinde kozmolojik bir kavram olarak ele almaktadırlar. Hatta İbnü'l-Arabî'de hayal terimi ontolojik bir anlam dahi kazanmıştır.

İşrâkīliğin kurucusu olan Sühreverdî, hayali "ortak duyuya ait sûretlerin hazinesi" olarak değerlendiren Aristocu telakkiyi reddetmiş, hayalî sûretlerin asıl mevkiinin dış dünyada gerçekliği olan bir hayal âleminde olduğunu ileri sürmüştür. Aristocu telakkide duyu verileriyle aklî veriler nasıl gerçek ve dış dünyaya aitse Sühreverdî'ye göre hayalî veriler de öyle

gerçek ve dış dünyaya aittir. Filozofun, duyulur âlemle akledilir âlem arasındaki bir mutavassıt varlık mertebesi olarak ortaya koyduğu bu hayal âlemi, cismanî olmakla birlikte dış duyularla değil ancak iç duyularla idrak olunabilir. Esasen semavî bir nurdan ibaret olan insan nefsi, sahip olduğu mütehayyile adlı iç duyu melekesi sayesinde hayal âlemine ait formları idrak eder. Bu anlamda mütehayyile bir aynadır; hayal ise bir bilgi formu olup zan veya fanteziyle karıştırılmamalıdır. Ancak bu idrakin gerçekleşmesi için tıpkı gözle görme ve akılla kavrama olayında olduğu gibi bir "işrak" (aydınlatıcı semavî etki) vuku bulmalıdır. Bu işrak sayesinde aklî ve küllî formların hayal âlemindeki cismanî ve cüz'î yansımaları mütehayyilede yansır ve böylece aklî formlar kozmolojik semboller halinde idrak edilmiş olur. Şu var ki duyu, hayal ve akıl seviyelerinden her birinde işrak doğrudan doğruya gerçekleşir, işrak olmadan idrak olmaz.

İbnü'l-Arabî ise kavramın kozmolojik muhtevasına sahip çıkmakla birlikte hayale ontolojik bir boyut kazandırmıştır. Düşünüre göre tek gerçek varlık olan Allah'ın iki ayrı tecellisi vardır. Biri hakkī veya zâtî tecellidir ki o zaten gerçek varlıkla aynıdır; diğeri de halkî tecelli olup esasen hayalî bir varlığa sahip olan topyekün âleme tekabül eder. Ona göre âlem hayaldir, ancak bu hayalîlik gerçek varlığa göredir. İçindeki insana veya öteki varlıklara nisbetle objektif bir varlık biçimi olarak görünen âlemin gerçek bir varlık olarak idraki vehmin bir ürünüdür.

Sühreverdî ile İbnü'l-Arabî arasında bir süreklilik gören Henry Corbin, her ikisinin de iştirak ettiği gnostik çizginin en belirgin temasının hayal olduğunu ileri sürmüştür. Corbin'e göre buradaki hayal kavramını sanat felsefesindeki gerçek dışı hayaller, daha doğrusu fantezilere indirgemek hayale dair gnostik iddiayı hiç anlamamak olur. Her şeyden önce yaratmayı bir tecellî olarak kavrayan İbnü'l-Arabî âlemi de ilâhî tahayyülün (imagination) bir eseri olarak görmüştür. Ârifin mütehayyilesinde çizilen nesneler ise bir hayal âleminde varlık kazanır. Burada insan mütehayyilesi mutlak anlamdaki ilâhî tecelliye mazhar olmakta ve kalp adını almakta, dolayısıyla ârifin kalbindeki ilâhî tecellî hayal âleminde varlık kazanmaktadır (Creative Imagination, s. 180-182).

Aynı gnostik geleneğin geç dönemdeki devamı olan Molla Sadrâ da

Sühreverdî’ye dayanarak duyulur âlem, hayal âlemi ve akledilir âlem tasnifini benimsemektedir. Sadrâ’ya göre insan nefsi dış duyuların idrakiyle duyulur âlemin, iç duyuların idrakiyle hayal âleminin, aklın idrakiyle de aklî âlemin gerçekliğini kavramaktadır. Molla Sadrâ’nın özellikle Eflâtun ve Sühreverdî’ye nisbet ettiği görüşe göre hayal âlemi mekân ve yön arazlarına sahip olmamakla birlikte nicelik ve şekle sahip nesnelerden oluşmaktadır. Bu sebeple bir yönden aklî, öbür yönden hissî âleme benzeyen bir ara âlemdir. Molla Sadrâ da Sühreverdî’nin eserlerinde ortaya konan hayal âlemi doktrinini kabul ettiğini belirtmekte, ancak hayalî sûretler karşısında mütehayyilenin basit bir ayna olmadığı ve esasen kendi başlarına hâricî varlıkları olmayan bu sûretlerin nefsin tahayyül gücüyle kaim olduğu itirazında bulunmaktadır. Öyle anlaşılıyor ki Molla Sadrâ, insan nefsinin hayalî idrak gücüne Sühreverdî’den daha aktif bir rol vermektedir (el-Ḥikmetü’l-müteʿâliye, I, 299-304).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “ḫyl”, md.; Müsned, I, 279, 450; V, 445; Buhârî, “Cizye”, 14, “Riḳāḳ”, 51; Tirmizî, “Cennet”, 15, “Ḳıyâmet”, 17; Nesâî, “Zekât”, 9; Aristoteles [Aristo], Kitâbü’n-Nefs: De Anima (trc. Ahmed Fuâd el-Ehvânî), Kahire 1949, III, 3.427b, 428a-b, 429a, 11.434a; Kindî, Resâʾil, s. 167, 294-297, 299-300; Fârâbî, el-Medînetü’l-fâżıla (nşr. Albert N. Nader), Beyrut 1985, s. 88-89, 100, 106, 108-113, 114-116, 124-125; a.mlf., es-Siyâsetü’l-medeniyye (nşr. Fevzî en-Neccâr), Beyrut 1964, s. 32-33; İbn Sînâ, Mebḥas̱ ʿani’l-ḳuvve’n-nefsâniyye (Aḥvâlü’n-nefs, nşr. Ahmed Fuâd el-Ehvânî, Kahire 1952 içinde), s. 159, 166-167; a.mlf., eş-Şifâʾ eṭ-Ṭabîʿiyyât (6), s. 36, 50-53, 135, 143, 147-148, 150, 151-154, 155, 159; a.mlf., el-Ḳānûn fi’ṭ-ṭıb, Beyrut, ts., I, 71-72; III, 284; a.mlf., el-İşârât, I, 362-363; II, 342-347, 351-353, 356-357; III-IV, 861-888; a.mlf., el-Kerâmât ve’l-muʿcizât ve’l-eʿâcîb (nşr. Hasan Âsî, et-Tefsîrü’l-Ḳurʾân ve’l-luġatü’ṣ-ṣûfiyye fî felsefeti İbn Sînâ, Beyrut 1983 içinde), s. 226-228, 230-235; İbn Bâcce, Kitâbü’n-Nefs (nşr. M. Sagīr Hasan el-Maʻsûmî, MMİADm., XXXIV [1959], içinde), s. 634-645; İbn Rüşd, Telḫîṣu Kitâbi’n-Nefs (nşr. Ahmed Fuâd el-Ehvânî), Kahire 1950, s. 59-65; a.mlf., Telḫîsü Kitâbi’l-

Ḫaṣṣ ve’l-maḫṣûṣ li-Arisṭo (nşr. Abdurrahman Bedevî), Beyrut 1980, s. 205, 208-210; İbnü’l-Arabî, el-Fütûḥât, II, 309-313; III, 442, 470, 508; a.mlf., Fuṣûṣ (Afîfî), I, 99-101, 103-104; İhvân-ı Safâ, Resâʾil (nşr. Butrus el-Bustânî), Beyrut 1957, II, 29, 389-390, 411-412; III, 392, 416-420, 424-425; H. Corbin, Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi (trc. Raleh Manheim), Princeton 1981, s. 179-182; Sadreddin M. eş-Şirâzî, el-Ḥikmetü’l-müteʿâliye fi’l-esfâri’l-ʿaḳliyyeti’l-erbaʿa, Beyrut 1981, I, 299-304; el-Muʿcemü’ṣ-ṣûfî, s. 447-453; M. Ali Reyyân, Uṣûlü’l-felsefeti’l-İşrâḳiyye, İskenderiye 1987, s. 311-315; Ali Durusoy, İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri, İstanbul 1993, s. 101-116.

Ali Durusoy

HAYÂLÎ

(خيالي)

(ö. 875/1470 [?])

Fâtih Sultan Mehmed devri âlimlerinden.

Asıl adı Şemseddin Ahmed, babasının adı Hoca Mûsâ Efendi’dir. Hayâlî mahlasının titiz araştırmaları ve nazik üslûbu sebebiyle verildiği kaydedilmektedir. İlk tahsilini babasının yanında yaptı; daha sonra Alâeddin Ali et-Tûsî’ye ve o sırada Bursa Sultâniye Medresesi müderrisi bulunan Hızır Bey’e talebe oldu. İlmî silsilesi Hızır Bey, Molla Yegân, Molla Fenârî vasıtasıyla Fahreddin er-Râzî’ye ulaşmaktadır. İcâzet aldıktan sonra bir süre Hızır Bey’in yardımcısı olarak çalıştı. Bazı medreselerde ders okuttu; ardından günlük 30 akçe ile Filibe’de Şehâbeddin Paşa Medresesi’ne müderris tayin edildi. İlk

eseri olan Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi’l-ʿAḳāʾidi’n-Nesefiyye’yi burada yazarak dönemin sadrazamı Mahmud Paşa’ya takdim etti ve bundan dolayı büyük iltifata nâil oldu. Ancak Bursa’da bulunan Murâdiye Medresesi’nin müderrisliğinin kendisine değil Gelibolu Kadısı Mevlânâ Hacıhasanzâde’ye verilmesi üzerine sadrazama kırıldı ve bu duygularını bir mektupla ona bildirdi (Mecdî, s. 158). Daha sonra İznik Orhaniye Medresesi müderrisi Hatibzâde’nin vefatı üzerine, Fâtih Sultan Mehmed sadrazam Mahmud Paşa’dan onun yerini dolduracak âlim ve fâzıl birini bulmasını isteyince Mahmud Paşa da Hayâlî’yi önerdi. Hayâlî, günlük 130 akçe maaşla bu medreseye müderris tayin edildi ve görevine hac vazifesini eda ettikten sonra başladı. Şemseddin Sâmi, onun tahsil için Mısır’a gittiğini kaydetmekteyse de diğer kaynaklarda böyle bir bilgiye rastlanmamaktadır. Hayâlî’nin kısa süren ömrü göz önünde tutulduğunda onun Mısır’a ilim tahsili için gitmediği, ancak hac seyahati esnasında Mısır’a uğradığı söylenebilir. Kaynaklarda Emrullah b. Akşemseddin, Paşa Çelebi Gıyâseddin ve Kara Kemal İsmâil el-Karamânî talebeleri arasında zikredilmektedir. Taşköprizâde, Hayâlî’nin Kitâbü’t-Telvîḥ üzerine düştüğü

bir nottaki bilgiye dayanarak onun Edirne’deki Yenicami’de bulunduğu sırada Şeyh Zeynüddin el-Hâfî’nin halifelerinden Merzifonlu Abdürrahim Efendi’den tasavvuf dersi aldığını (eş-Şeḳāʾiḳ, s. 141), İbnü’l-İmâd ise tasavvufta ders verecek seviyeye kadar yükseldiğini (Şeẕerât, VII, 344) kaydetmektedir. Ancak Hayâlî’nin ne şiirlerinde ne de eserlerinde tasavvuf temasını işlediği görülmektedir. Hayâlî, Orhaniye Medresesi’nde kısa bir dönem müderrislik yaptıktan sonra henüz otuz üç yaşında iken vefat etti. Kabri Bursa’da Zeyniler semtinde Molla Hüsrev’in kabrine yakın bir yerdedir. Yaşı üzerinde görüş birliği bulunan Hayâlî’nin ölüm tarihi hakkında ihtilâf edilmiştir. İsmâil Belîğ ile Bursalı Mehmed Tâhir onun ölümü için 875 (1470) tarihini verirken (Güldeste, s. 250, 273; Osmanlı Müellifleri, I, 291) Kâtib Çelebi vefatının 860 (1456) yılından sonra vuku bulduğunu kaydeder (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1145); başka bir yerde ise 862 ([1458]; a.g.e., II, 1144) ve bir yerde de 870 ([1466]; a.g.e., I, 347) tarihlerini verir. Mehmed Süreyyâ müellifin 885 (1480) yılında öldüğünü yazarken (Sicill-i Osmânî, II, 313) Taşköprizâde Ahmed Efendi, Hayâlî’nin Orhaniye Medresesi’nde birkaç yıl görev yaptıktan sonra vefat ettiğini bildirmekle yetinir (eş-Şeḳāʾiḳ, s. 141). Hatibzâde’nin 864’te (1460) vefat ettiği (Sicill-i Osmânî, II, 46), Hayâlî’nin de aynı yıl Orhaniye Medresesi müderrisliğine tayin edildiği bilindiğine göre ölümü bundan sonraki bir tarihte vuku bulmuştur. İsmâil Belîğ’in Bursa tarihinin kendi alanında güvenilir bir kaynak oluşu sebebiyle Hayâlî’nin vefat tarihi hakkında onun ve dolayısıyla Bursalı Mehmed Tâhir’in tesbitleri daha doğru kabul edilebilir.

Günde bir öğün yemekle yetindiği ve son derece zayıf bir bünyeye sahip olduğu kaydedilen Hayâlî, bütün zamanını ilim ve ibadetle geçiren bir şahsiyet olarak anılır. Ömrünü araştırmaya, ders vermeye ve eser telifine hasretmesi sayesinde büyük âlimlerin yetiştiği bir dönemde dikkati çeken şerh ve hâşiyeler yazmış, Fâtih’in ve Sadrazam Mahmud Paşa’nın iltifatlarına nâil olmuştur. Paşa Çelebi Gıyâseddin İznik’te Hayâlî’den iki yıl ders aldığını, bu müddet içinde onun vaktini boşa geçirdiğini hiç görmediğini, Hocazâde Muslihuddin Efendi ile yaptığı münazarada galip gelmesi dolayısıyla etrafındakilerin kendisini tebrik etmesi dışında insanlarla fazla münasebette bulunmadığını kaydetmektedir. Mehmed Mecdî söz konusu rekabetten Hocazâde’nin çok ürktüğünü, geceleri sabahlara kadar ders çalıştığını, Hayâlî’nin vefat haberi kendisine ulaşınca,

“Artık rahat bir şekilde uyuyabilirim” dediğini nakleder (Şekāik Tercümesi, s. 160). Eserlerinin incelenmesinden Hayâlî’nin münazaracı ve çok iddialı bir kimse olduğu, veciz, kinayeli ve kapalı ifadeler kullandığı, ileri sürdüğü fikirlerin uzun tartışmalara sebep teşkil ettiği anlaşılmaktadır.

Hayâlî usûl-i fıkıh, tefsir ve Arap diline dair şerh ve hâşiyeler telif etmekle birlikte daha çok kelâm ilminde temayüz etmiştir. Akaid ve kelâm kitaplarına yazdığı şerh ve hâşiyeler incelendiğinde onun geniş bilgisini, parlak zekâsını ortaya koymayı, dolayısıyla dönemin âlimleri arasında seçkin bir mevki elde etmeyi hedeflediği görülür. Nitekim Şerḥu’l-ʿAḳāʾid’e yazdığı hâşiyede Teftâzânî’ye sık sık itirazlar yöneltir.

Dâvûd-i Karsî, Şerḥu’l-Ḳaṣîdeti’n-nûniyye’de (s. 70, 94) Hayâlî’nin şerhine de atıfta bulunarak onun bazı konular hakkında daha çok bilgi vermek amacıyla felsefî hurafeleri ve aslı olmayan görüşleri naklettiğini, bu tarz açıklamaların avamın kafasını karıştırmaktan ve cahil insanların inancını zayıflatıp şüphelerini arttırmaktan başka bir işe yaramadığını kaydetmektedir.

Leknevî, Hayâlî’nin Şerḥu’l-ʿAḳāʾid hâşiyesinin veciz bir ibare ile yazıldığını ve ince mânalar içerdiğini belirterek ondan çok istifade ettiğini, hâşiyenin zamanın ulemâsının elinden düşürmediği bir eser olduğunu söylemektedir (el-Fevâʾidü’l-behiyye, s. 43). Şevkânî de Hayâlî’nin aklî ilimlerde akranlarından üstün kabul edildiğini, keskin bir zekâya sahip bulunduğunu, yaşadığı devrin ilmî meselelerini en iyi kavrayan âlimler arasında yer aldığını belirtmektedir. Hayâlî aynı zamanda birçok eser istinsah etmiş olup Kādî Beyzâvî’nin Envârü’t-tenzîl ve esrârü’t-teʾvîl’i ile Teftâzânî’ye ait et-Telvîḥ bunlardandır. Ayrıca bu kitaplara faydalı notlar da eklemiştir (Temîmî, II, 113-114).

Taşköprizâde, Hayâlî’nin şiir yazabilecek kadar Türkçe, Arapça ve Farsça’ya hâkim olduğunu kaydetmekle birlikte onun herhangi bir divanına rastlanmamıştır. Kaynaklarda Arapça şiirlerinin daha başarılı olduğu belirtilir.

Eserleri. Kelâm. 1. Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi’l-ʿAḳāʾidi’n-Nesefiyye. ʿAḳāʾidü’n-Nesefî üzerine Teftâzânî tarafından yapılan şerhe hâşiye olup Filibe

müderrisliği sırasında kaleme alınmış ve Mahmud Paşa'ya sunulmuştur (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1145). Kitap İslâm âlimlerinin takdirine mazhar olmuş ve çok defa bir imtihan metni olarak kullanılmıştır. Pek çok yazma nüshası bulunan (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 777, 778, 822; Amcazâde Hüseyin Paşa, nr. 301; Fâtih, nr. 2959, 2984, 3060; Cârullah Efendi, nr. 471, 1196; Esad Efendi, nr. 1232; Hasan Hüsnü Paşa, nr. 1155, 1173, 1179) ve çeşitli tarihlerde basılan (İstanbul 1260, 1279, 1287, 1321; Kahire 1297) eser üzerine Kara Kemal, Bihiştî Ramazan Efendi, Siyâlkûtî, İsmâil Gelenbevî ve Hâdimî başta olmak üzere birçok âlim tarafından çalışmalar yapılmıştır. 2. Şerḥu'l-Ḳaṣîdeti'n-nûniyye. Hocası Hızır Bey'in yazıp Fâtih Sultan Mehmed'e sunduğu manzum akaid risâlesi üzerine kaleme aldığı şerhtir (Taşköprizâde, s. 142; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1348). Kütüphanelerde çok sayıda yazma nüshası bulunan eser (meselâ bk. Âtıf Efendi Ktp., nr. 1325, 1326; Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 646; Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, nr. 1291; Süleymaniye Ktp., Mihrişah Sultan, nr. 297) ayrıca Dâvûd-i Karsî'nin şerhiyle birlikte basılmıştır (İstanbul 1318). Kitap üzerine Âyînezâde Mehmed Şemseddin Sirozî ve Mehmed Emîn el-Üsküdârî hâşiye yazmışlardır (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1348; Osmanlı Müellifleri, I, 213; II, 29).

3. Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi Tecrîdi'l-ʿaḳāʾid. Nasîruddîn-i Tûsî'nin Tecrîdü'l-ʿaḳāʾid'i üzerine Seyyid Şerîf el-Cürcânî tarafından yapılan şerhin ilk bölümüyle ilgili bir hâşiye olup Taşköprizâde (eş-Şeḳāʾiḳ, s. 142), Kâtib Çelebi (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 347) ve Bağdatlı İsmâil Paşa (Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 132) tarafından Hayâlî'ye nisbet edilmektedir. 4. Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi'l-Maḳāṣıd. Teftâzânî'nin Şerḥu'l-Maḳāṣıd adlı eserinin beşinci "maksad"ına hâşiyedir. Eserin Süleymaniye (Şehid Ali Paşa, nr. 2829, vr. 9-29; Fâtih, nr. 2984/1) ve Râgıb Paşa (nr. 796) kütüphanelerinde nüshaları bulunmaktadır. Şehid Ali Paşa nüshasının kapağında kitabın adı Taʿlîḳātü Molla Ḫayâlî ʿalâ mevâḍıʿ min Şerḥi'l-Maḳāṣıd şeklinde kaydedilmiştir. Hayâlî'nin bu hâşiyesine Kul Ahmed b. Muhammed Hızır tarafından tekrar bir hâşiye yazılmıştır (Antalya Elmalı İlçe Halk Ktp., nr. 91/2; Edirne Selimiye Ktp., nr. 975, 976; Diyanet İşleri Başkanlığı Ktp., nr. 4263; Şarkîkaraağaç Ktp., nr. 012; Râgıb Paşa Ktp., nr. 1456). 5. Ḥâşiyetü Şerḥi'l-Mevâḳıf. Cürcânî'nin, Îcî'nin el-Mevâḳıf'ına yazdığı şerhin ikinci "mevkıf"ının hâşiyesidir. Müellif hattı ile olan bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Şehid Ali Paşa, nr. 2844/7, vr. 105-113). 6. Ḥâşiye ʿalâ Risâleti

iṡbâti’l-vâcib. Celâleddin ed-Devvânî’nin İṡbâtü’l-vâcib risâlesine hâşiyedir (Râgıb Paşa Ktp., nr. 1456).

Kâtib Çelebi ile Bağdatlı İsmâil Paşa Hayâlî’ye Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi’l-ʿAḳāʾidi’l-ʿAḍudiyye adıyla bir eser nisbet etmekte ve bunun Îcî’nin akaid risâlesine Cürcânî tarafından yapılan şerh üzerine hâşiye olduğunu kaydetmektedirler (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1144; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 132). Ayrıca Süleymaniye Kütüphanesi’nde bulunan (Tekelioğlu, nr. 859/4) bir risâlenin kenarında aynı mahiyette bir bilgi bulunmaktadır. Ancak bir sayfadan ibaret olan risâlenin, “şeyh” diye zikrettiği bir müellifin “kelâm-ı nefsî” hakkındaki bir cümlesine açıklık getirmeyi amaçladığı görülmüştür.

Tefsir. 1. Müsveddâtü Ḫayâlî ʿale’l-Keşşâf. Zemahşerî’nin tefsiriyle ilgili notlardan ibaret olup müellif hattı ile 121 varaklık bir nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi’ndedir (AY, nr. 1726). 2. Risâle fî tefsîri ḳavlihî teʿâlâ: “Ḳāle’l-meleʾü’llez̠îne...”. Keşşâf ve Kādî Beyzâvî tefsiri üzerine notlardan oluşmaktadır. Müellif önsözde bu risâlede, adı geçen eserlerden A‘râf sûresini okuduktan sonra hatırına gelen hususları kaleme aldığını kaydetmektedir. Eserin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi’nde mevcuttur (Şehid Ali Paşa, nr. 2720/11, vr. 163b-168a).

Fıkıh. 1. Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi’l-Viḳāye. Tâcüşşerîa’nın, Mergīnânî’nin el-Hidâye’sine el-Viḳāye adıyla yazdığı şerh üzerine Sadrüşşerîa Ubeydullah b. Mes‘ûd tarafından yapılan şerhin hâşiyesi olup Adıyaman İl Halk Kütüphanesi’nde (nr. 1) bir nüshası bulunmaktadır. 2. Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi Muḫtaṣari’l-Müntehâ. İbnü’l-Hâcib’in Muḫtaṣarü’l-Müntehâ adlı eserine Adudüddin el-Îcî tarafından yapılan şerhe Seyyid Şerîf el-Cürcânî’nin yazdığı hâşiyenin hâşiyesidir. Eserin Millet (Feyzullah Efendi, nr. 597), Murad Molla (nr. 656) ve Süleymaniye (Hamidiye, nr. 437; Lâleli, nr. 726; Kasîdecizâde, nr. 712) kütüphanelerinde nüshaları vardır. 3. Ḥâşiyetü’t-Telvîḥ. Sadrüşşerîa’nın Tenḳīḥu’l-uṣûl’üne yine kendisi tarafından et-Tavżîḥ adıyla yazılan şerhe Teftâzânî’nin et-Telvîḥ adıyla yaptığı hâşiyenin hâşiyesidir. Eserin müellif hattından istinsah edilmiş bir nüshası Beyazıt Devlet Kütüphanesi’nde bulunmaktadır (nr. 1740). Bursalı Mehmed Tâhir’in Hayâlî’ye nisbet ettiği (Osmanlı Müellifleri, I, 291) Ḥâşiyetü’l-Ferâʾiż’in herhangi bir nüshasına rastlanmamıştır.

Hayâlî’nin Arap dili ve edebiyatı konusunda tesbit edilebilen tek eseri et-Taʿlîḳāt ʿale’l-Muṭavvel olup eser, Sekkâkî’nin Miftâḥu’l-ʿulûm’unun üçüncü bölümü için Hatîb el-Kazvînî tarafından yazılan et-Telḫîṣ’e Teftâzânî’nin yaptığı el-Muṭavvel adlı geniş şerhin ta‘likidir. Bir nüshası Âtıf Efendi Kütüphanesi’nde mevcuttur (nr. 2313).

BİBLİYOGRAFYA

Hayâlî, Şerḥu’l-Ḳaṣîdeti’n-nûniyye, İstanbul 1318, s. 32-33, 50, 70, 94, 104; a.mlf., Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi’l-ʿAḳāʾidi’n-Nesefiyye, İstanbul 1279, tür.yer.; Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ, s. 139-142; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 158-161, 198; Hoca Sâdeddin, Tâcü’t-tevârîh, II, 478-480; Temîmî, eṭ-Ṭabaḳātü’s-seniyye, II, 113-114; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 347; II, 1144, 1145, 1348, 1857; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, VII, 344; Belîğ, Güldeste, s. 250, 272, 273; Şevkânî, el-Bedrü’ṭ-ṭâliʿ, I, 121-122; Leknevî, el-Fevâʾidü’l-behiyye, s. 43; Dâvûd-i Karsî, Şerḥu’l-Ḳaṣîdeti’n-nûniyye, İstanbul 1318, s. 70, 94; Sicill-i Osmânî, II, 46, 313; Brockelmann, GAL Suppl., I, 538, 759; II, 318, 321; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 132; II, 1348; Osmanlı Müellifleri, I, 213, 291-292; II, 29; Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilâtı, s. 76; Baltacı, Osmanlı Medreseleri, s. 142, 327; Mustafa Bilge, İlk Osmanlı Medreseleri, İstanbul 1984, s. 71; Recep Cici, Kuruluştan Fatih Devrinin Sonuna Kadar Osmanlılarda Fıkıh Çalışmaları (doktora tezi, 1994, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), s. 177-178; Kāmûsü’l-a‘lâm, III, 2070.

Adil Bebek

HAYÂLÎ BEY

(ö. 964/1556-57)

Divan şairi.

Vardar Yenicesi'nde doğdu (1497-1499 [?]). Asıl adı Mehmed, lakabı Bekâr Memi'dir. Yetişme çağında esaslı bir öğrenim göremeyen şair, o sıralarda Yenice'ye uğrayan Kalenderî şeyhi Baba Ali Mest-i Acemî (Sicill-i Osmânî, III, 493) ve müridlerinin cazibesine kapılarak onlara katıldı. Bunlarla birlikte seyahat ederek birkaç defa İstanbul'a gidip geldi. Bu yolculuklarının birinde, böyle güzel bir gencin Kalenderîler arasında yaşamasını uygun bulmayan İstanbul Kadısı Sarı Gürz Nûreddin tarafından şehir muhtesibi Uzun Ali'ye emanet edildi. Bir şiirinde Şah Bayezid'in dergâhını mesken tuttuğundan bahsettiğine göre, Hayâlî'nin İstanbul'a II. Bayezid'in saltanat yıllarında ve 1512'den önceki bir tarihte gelmiş olması gerekir. Muhtesip Uzun Ali'ye emanet edilmesi ise Sarı Gürz Nûreddin Efendi'nin ilk İstanbul kadılığı zamanına (1511-1513) rastladığından Nûreddin Efendi'nin 1519-1522 yılları arasındaki ikinci kadılığı devresi için söz konusu olamaz. Çünkü bu yıllarda Hayâlî Kanûnî Sultan Süleyman'ın çevresine girmiş, Âşık Çelebi'nin şair Gazâlî Deli Birader'den söz ederken belirttiği gibi (Meşâirü'ş-şuarâ, vr. 291a-298a) 1522 yılında Kanûnî ile birlikte Rodos seferine katılmıştır. Şairin Rodos'un fethi münasebetiyle Kanûnî'ye bir de kaside sunduğu bilinmektedir. Baba Ali Mest'in meşhur bir şair olmasına gayret ettiği Hayâlî'nin bir manzumesinde on dört yaşında iken şiirde şöhrete ulaştığını söylediği dikkate alınırsa doğum tarihinin 1497-1499 olduğu düşünülebilir.

İstanbul'a geldikten sonra Hayâlî'nin hayatında yeni bir dönem başladı. Bir yandan kendini yetiştirirken diğer yandan söylediği güzel şiirler onun adını etrafa yaymaktaydı. Kabiliyetiyle

Defterdar İskender Çelebi'nin dikkatini çeken Hayâlî daha sonra da Sadrazam İbrâhim Paşa'nın teveccühünü kazandı ve çok geçmeden Kanûnî'nin musâhibleri arasında yer aldı. Rodos'un fethinde, ardından

Irakeyn Seferi'nde ve Bağdat'ın fethinde padişahın yanında bulunan şaire 1525-1526'da günlük 10, aylık 290 akçe bağlandığı, 1528-1535 yıllarında on bir defa 1000'er akçelik ihsanlarda bulunulduğu mevâcib ve in'âmât defterlerindeki kayıtlardan öğrenilmektedir. Padişaha birbiri ardınca sunduğu gazel ve kasideler karşılığında gördüğü ihsanları tezkire sahipleri parlak sözlerle anlatırlar. Kendisine önce ulûfe, daha sonra timar ve zeâmet verilmiştir. Bu ihsanlar sadece hükümdardan değil İbrâhim Paşa ve İskender Çelebi başta olmak üzere diğer devlet erkânından da gelmekteydi. Âşık Çelebi onun zeâmetinin Serfiçe'de olduğunu ve Sütlüce'de bir de bahçesi bulunduğunu kaydetmektedir.

Ancak şairin bu ikbali, başta Taşlıcalı Yahyâ Bey olmak üzere devrin diğer şairlerinin kıskançlığına sebep olmuştur. İskender Çelebi (ö. 1534) ve İbrâhim Paşa'nın (ö. 1536) öldürülmesiyle iki büyük hâmisini kaybeden Hayâlî'nin talihi döndü. Esasen yeni sadrazam Rüstem Paşa edebiyata önem vermediği gibi şair olarak da Yahyâ Bey'i tutmaktaydı. Kendini çekemeyenlerin kışkırtmalarından da korkan şair hayatını emniyette hissetmediğinden İstanbul'dan uzaklaşmak istedi. Bunun için padişahtan bir sancak beyliği, ardından da Rumeli kethüdâlığı dileğinde bulundu (Hayâlî Bey Dîvânı, s. 61, 143, 277, 395). Yirmi yıldan fazla arkadaşlıkları bulunan Âşık Çelebi, hâmilerinin ölümünden sonra da padişahın Hayâlî'ye iltifatının devam ettiğini söylüyorsa da bu pek inandırıcı görünmemektedir. Böyle olsaydı Hayâlî gibi istiğnâ sahibi bir kişi bu tür dilek ve ricalarda bulunmak mecburiyetinde kalmazdı. Onun ayrıca bazı şiirlerinde 10.000 akçe dirliğinin elinden alındığını, fakirlikten bıçak kemiğe dayandığı için tevliyet ve dirlik istediğini, hasta olduğunu belirterek timar talep ettiğini, Rumeli'de ecdadının yatmakta olduğu etrafı dağlarla çevrili 2300 akçeli bir köyün (muhtemelen Vize) kendisine verilmesini, hatta "vasf-ı hâl"ini dinlemesi için âdeta yalvararak bunun bile bir ihsan olacağını söylediği görülmektedir. Ne zaman ve hangi şartlarda dile getirildiği tam bilinmeyen bu şikâyetler, şairin padişah yanındaki itibarının zaman zaman sarsıldığını göstermektedir. Onun söz konusu dileklerinin karşılık bulup bulmadığı belli değilse de Hayâlî Bey diye anıldığına göre kendisine sancak beyliği verilmiş olduğuna hükmedilebilir.

Hayatının son yıllarına dair fazla bilgi bulunmayan Hayâlî Bey Edirne'de öldü. Kabri, Uzunkaldırım Mezarlığı'na karşı dedelerinden kalma Vize

Çelebi Mescidi avlusu önünde, kendi yaptırdığı Lüleli Çeşme'nin sol tarafında pencere yanında bulunmaktadır (Hayâlî Bey Dîvânı, nâşirin girişi, s. XI). Hakkında düşürülen vefat tarihlerinden en güzeli Arşî'nin: "Sözü dilde, hayâli gözde kaldı" mısraıdır.

Hayâlî'nin son yıllarında sıkıntı içinde yaşadığı söyleniyorsa da Gelibolulu Mustafa Âlî onun küçümsenmeyecek bir miras bıraktığını haber verir. Kınalızâde Hasan Çelebi de Hayâlî öldükten sonra çocuklarının uzun süre bir görev almaya muhtaç olmadan zeâmetle geçindiğini yazmaktadır (Tezkire, II, 696). Geç evlendiği için Bekâr Memi lakabıyla anılan Hayâlî'nin Ömer ve İbrâhim adında edip ve şair iki oğlu olduğu bilinmektedir.

Tezkiresinde Hayâlî'nin güzel bir ruh tahlilini yapan Âşık Çelebi'nin ifadesine göre yakışıklı bir insan olan şair yaratılış olarak dünya malına, giyim kuşama değer vermeyen, gördüğü iltifatlara ve itibara rağmen kibirlenmeyen, güzelliğe düşkün, rindmeşrep bir kişiydi. Hoşgörülü ve dost canlısı olup kendisine hiciv yazılmadıkça başkalarını hicvetmezdi. Böyle olmakla beraber ikbal ve şöhreti etrafında doğan kıskançlıklar karşısında mevkiini korumak için bazan yakın dostları aleyhinde bile bulunmaktan çekinmediği belirtilmektedir.

Hayâlî'nin tek eseri divanıdır. Bazı kaynaklar kendisinin divanını bizzat tertip etmediğini, hatta Kanûnî bir defasında divanını görmek istediğinde divanın onun şiirlerini toplamış olan Vefalı Şeyhzâde Ali Çelebi'de bulunabildiğini kaydederler. Bununla beraber bazı şiirlerinde bizzat divan tertip ettiğini belirten ifadeler bulunmaktadır (Hayâlî Bey Dîvânı, s. 54, 238, 290, 330). Ali Nihad Tarlan'ın neşrettiği divanında bazı şiirleri eksik kaydedilmiş, İznikli Hayâlî Çelebi ve Revânî gibi şairlerin şiirleri onun şiirleriyle karıştırılmış olsa da mevcut olanlar şairin kudretini göstermek için yeterlidir.

Divanındaki bazı gazellerinin "Ez Eş'âr-ı Gül-i Sadberg" başlığını taşıması ve özellikle "Dîbâce-i Gül-i Sadberg" başlıklı bir manzumesinde, "Sunup bu nazmı dest-i şehriyâra / Gül-i Sadberg'i irgürdüm bahâra" demesinden, şairin 100 gazelini bir araya getirip eklediği bir dîbâce ile birlikte padişaha takdim ettiğini düşündürmektedir.

Hayâlî'nin edebî şahsiyetinin gelişmesinde Vardar Yenicesi'nin rolüne dikkat çekmek gerekir. "Mecma-ı şuarâ ve menba-ı zürefâ" diye anılması yanında "gaziler ocağı ve ârifler durağı" olarak nitelendirilen bu küçük Rumeli kasabası başta Şeyh Abdullah-ı İlâhî olmak üzere Hayretî, Usûlî, Garîbî ve Evrenos Bey gibi şair, mutasavvıf ve evlâd-ı fâtihândan gazilerin meydana getirdiği bir mânevî havaya sahipti. Âşık Çelebi'nin naklettiği, "Vardar Yenicesi'nde doğan çocuk baba diyecek vakit Fârisî söyler" sözü de burada ne kadar yoğun bir kültür ve sanat atmosferinin bulunduğunu göstermektedir. Böyle bir ortamda doğup büyüyen Hayâlî, kuvvetli bir tahsil görmemesine rağmen güçlü şairlik yeteneğinin yardımı ile önce burada, daha sonra da İstanbul'daki edebiyat mahfillerinde kendini yetiştirdi. Âlî Mustafa Efendi, iyi bir şair olabilmesi için Baba Ali Mest-i Acemî'nin ona oğlu gibi ihtimam gösterdiğini belirtir. Hayâlî'nin tasavvuf kültür ve terbiyesini en başta ondan aldığında şüphe yoktur. Şiirlerindeki tasavvufî unsurların, doğduğu yerin mânevî havası yanında Baba Ali ile beraberliğindeki Kalenderîlik döneminden kaynaklandığı söylenebilir. Ali Nihad Tarlan, Hayâlî'nin bâtınî olmakla beraber şiirlerinde Ehl-i sünnet'i incitecek bir tarafı bulunmadığını ifade eder. Şiirlerini kuvvetli bir tasavvufî heyecanla söylemesine ve bunlarda Şeyh İbrâhim-i Gülşenî'den hürmetle bahsetmesine rağmen onu doğrudan doğruya mutasavvıf bir şair saymak isabetli olmaz.

Devrinin bütün tezkire yazarları Hayâlî'nin büyük bir şair olduğu görüşünde birleşir ve onu "diyâr-ı Rûm'un sultânü'ş-şuarâsı, meşhur, mâruf Hayâlî Bey" diye anarlar. Hayâlî'yi Hâfız-ı Şîrâzî'ye benzetenler bununla onun şairlik değerinin yüksekliğini belirtmek istemişlerdir.

Zâtî gibi büyük bir şairin şöhretin zirvesinde bulunduğu bir sırada şiir âleminde kendini gösteren Hayâlî, zamanla ondan başka çağdaşlarından İshak Çelebi (Kılıççızâde), Hayretî, Kara Fazlî ve Yahyâ Bey gibi şairleri de gölgede bırakmayı başarmıştır. Ali Şîr Nevâî ve klasik İran şairleri hakkında hürmetkâr bir ifade kullanan Hayâlî kendini onlarla eşit görür, Osmanlı şairleri içinde de kendisinin Necâtî Bey'in yerini tuttuğunu söyler. Bu onun atasözü, deyim ve halk tabirleriyle şehirli Türkçe'sini kullanma yolunda

Necâtî Bey'in takipçisi olduğunu da ifade etmektedir. Çağında Hayâlî'ye rakip sayılabilecek tek isim olan Fuzûlî onun şöhretini gölgeleyemeyecek kadar İstanbul'dan uzakta idi. Bâkî şöhrete ulaştığında ise Hayâlî çoktan ölmüş bulunuyordu. Ali Nihad Tarlan tasavvufî heyecan itibariyle Hayâlî'yi Bâkî'den üstün görür.

Canlı ve kuvvetli bir üslûpla yazılmış kasideleri de olan Hayâlî'nin asıl şahsiyetini yansıtan şiirleri gazelleridir. Bunlarda Rumeli şairlerinde görülen samimiyet, ilham kudreti, gurur ve istiğnâ, mahallî renklere itina gibi özellikler dikkati çeker. Hayâlî, divan edebiyatında yaygın olarak kullanılan "müşebbehün bih"lerdeki benzetme unsurlarını şahsî heyecanı ve lirizmi içinde eriterek ifade etmesini bilen bir şairdir. Şiirlerinde tasannu zaman zaman ruhundan doğan şiddetli ilhamın heyecanı içinde kaybolur. Manzumelerinde şekil mükemmelliğinin bulunmayışı, kayıt altına girmek istemeyen mizacından ileri geldiği kadar tahsilinin yetersiz oluşuna da bağlanabilir. Nitekim şiirlerindeki bazı imlâ ve söyleyiş kusurlarını Âşık Çelebi'nin düzelttiği bilinmektedir.

Hayâlî çağdaşı olan Sâfî, Huşûî, Âlî ve Yetim Ali Çelebi gibi şairlerce övgüyle anıldığı gibi başta Fuzûlî olmak üzere Rahmî (Pîr Muhammed), Ulvî, Vâhidî gibi şairler üzerinde de etkili olmuştur. Kanûnî'nin Bağdat'ı fethinde Fuzûlî ile görüşen ve ondan bir Leylâ ve Mecnûn mesnevisi yazmasını isteyen Anadolu şairleri arasında Hayâlî de bulunmaktaydı. Fuzûlî'nin, meşhur "Su Kasidesi"ndeki "su" redifini Hayâlî'den almış olması kuvvetle muhtemeldir (Köprülü, Edebiyat Araştırmaları II, s. 558). Devrinden başlayarak Hayâlî'nin gazellerinin Günâhî, Âlî, Şeyh Galib, Keçecizâde İzzet Molla, İzzet Ali Paşa, Bayburtlu Zihnî gibi şairler tarafından tanzîr ve tazmin edilmiş olması tesirinin ne kadar güçlü ve devamlı olduğunu gösterir.

Hayâlî Bey'in divanının Ali Nihad Tarlan tarafından, İstanbul kütüphanelerindeki on üç nüsha karşılaştırılarak bunlar arasında yedi nüshası üzerinden tenkitli neşri yapılmıştır (bk. bibl.). Bu neşre göre divanda çoğu Kanûnî Sultan Süleyman hakkında olmak üzere yirmi beş kaside, sekiz musammat, bir terkibibend, beş müteferrik manzume, 688 gazel ve otuz üç kıta mevcuttur. Sadece İstanbul kütüphanelerinde bulunan nüshalara dayanılarak hazırlanan bu neşrin sonradan bulunan sağlam

nüshalar dikkate alınıp yenilenmesi gerekmektedir. Nitekim bu neşirde, kendisinden otuz üç yıl önce ölmüş olan Hayâlî Abdülvehhâb Çelebi'nin (Hayâlî-i Evvel) bazı gazelleri Hayâlî Bey'e ait gösterilmiştir (Küçük, sy. 249 [Ocak 1984], s. 64-69). Hayâlî'nin şiirleri, divanın bu neşrinden hareketle Cemal Kurnaz tarafından sistematik bir tahlil çalışmasına konu edilmiş, ayrıca aynı araştırmacı bu şiirleri teşbih ve mecaz unsurları yönünden Ahmed Paşa (Bursalı), Necâtî Bey ve Nev'î divanlarıyla karşılaştırarak orijinal taraflarını göstermiştir (bk. bibl.; Hayâlî Bey'in şiirleri üzerinde İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde yapılmış tez çalışmaları için bk. Kâzım Yetiş, "Türkiyat Enstitüsü'ndeki Tezlerin Bibliyografyası", TDED, XXIII [1981], s. 310).

BİBLİYOGRAFYA

Hayâlî Bey Dîvânı (haz. Ali Nihad Tarlan), İstanbul 1945, hazırlayanın girişi, s. VII-XVII; Sehî, Tezkire, s. 126; Âşık Çelebi, Meşâirü'ş-şuarâ, vr. 270b-277a, 291a-298a; Latîfî, Tezkire, s. 150-151; Ahdî, Gülşen-i Şuarâ, Millet Ktp., Ali Emîrî, Tarih, nr. 774, vr. 81b; Beyânî, Tezkire, Millet Ktp., Ali Emîrî, Tarih, nr. 757, vr. 31b; Künhü'l-ahbâr'ın Tezkire Kısmı (haz. Mustafa İsen), Ankara 1994, s. 212-215; Kınalızâde, Tezkire, I, 354-360; II, 696; Riyâzî, Riyâzü'ş-şuarâ, Nuruosmâniye Ktp., nr. 3724, vr. 64a-67a; Abdurrahman Hibrî, Enîsü'l-müsâmirîn, İÜ Ktp., TY, nr. 451, vr. 77a; Muallim Nâci, Esâmî, İstanbul 1308, s. 137; a.mlf., "Hayâlî", Mecmûa-i Muallim, sy. 36, İstanbul 1305, s. 141-142; Fâik Reşâd, Eslâf, İstanbul 1311, s. 81-85; Sicill-i Osmânî, II, 313; III, 493; Gibb, HOP, III, 58-69; İbrahim Necmi [Dilmen], Târîh-i Edebiyyât Dersleri, İstanbul 1338, I, 98-101; Osmanlı Müellifleri, II, 160-161; M. Fuad Köprülü, Divan Edebiyatı Antolojisi, İstanbul 1934, s. 133-135, 144-148; a.mlf., Edebiyat Araştırmaları II, s. 558; a.mlf., "Anadolu'da Türk Dili ve Edebiyatının Tekâmülüne Umumî Bir Bakış", Yeni Türk, sy. 7, İstanbul 1933, s. 541; Osman Nuri Peremeci, Edirne Tarihi, İstanbul 1939, s. 195-197; TYDK, I, 135-142; Kocatürk, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 325-326; Banarlı, RTET, I, 573-574; Büyük Türk Klâsikleri, İstanbul 1986, III, 378-379; Mehmed Çavuşoğlu, Hayâlî Bey ve Dîvân'ından Örnekler, Ankara 1987; Cemal

Kurnaz, Hayâlî Bey Dîvânı: Tahlili, Ankara 1987, s. 19-60, 563-611; a.mlf., "Âşık Çelebi'ye Göre Hayâlî Bey", TKA, XXIII/1-2 (1985), s. 373-393; a.mlf., "Necâtî Bey, Ahmed Paşa, Hayâlî Bey ve Nev'î Divanlarındaki Teşbih ve Mecaz Unsurları", a.e., XXV/1 (1987), s. 127-173; Halûk İpekten, Divan Edebiyatında Edebî Muhitler, İstanbul 1996, s. 95-98, 100, 144, 231; Ali Nihad Tarlan, "Hayâlî-Bâkî", TDED, I/1 (1946), s. 26-38; Sabahattin Küçük, "Hayâlî Bey'in Yayımlanmamış Gazelleri", TDl., XLVIII/394 (1984), s. 418-421; a.mlf., "Hayâlî-i Kadîm", TK, XXII/249 (1984), s. 64-69; İsmail E. Erünsal, "Kanunî Sultan Süleyman Devrine Ait Bir İn'âmât Defteri", Osm.Ar., IV (1984), s. 1-17; Fevziye Abdullah Tansel, "Hayâlî", TA, XIX, 97-99; Th. Menzel, "Hayâlî", İA, V/1, s. 384; Fahir İz, "Khayālī", EI^{2} (İng.), IV, 1137; Harun Tolasa, "Hayâlî Bey", TDEA, IV, 169-171.

Cemal Kurnaz

HAYÂLÎ-i EVVEL

(خيالىء اوّل)

(ö. 931/1524)

Divan şairi.

Asıl adı Abdülvehhâb olup XV. yüzyılın sonlarında Edirne'de doğduğu tahmin edilmektedir. Babası, Fâtih Sultan Mehmed devri müftülerinden ve II. Bayezid devri şeyhülislâmlarından Dimetokalı Molla Abdülkerim Efendi'dir. Hayatı hakkında yeterli bilgi bulunmayan şairden tezkire sahibi Beyânî Hayâlî-i Evvel diye söz etmekte, çeşitli kaynaklarda Hayâlî Çelebi olarak da geçmektedir. Ancak Hayâlî Bey'den ayırt edilmesi için geleneğe uyularak Hayâlî-i Kadîm şeklinde adlandırılması da mümkündür. Hayâlî, zamanın tanınmış müderrislerinden İzârî, Molla Lutfî, Hatibzâde Muhyiddin Efendi ve Kestelî'den ders aldıktan sonra Eyüp'te Kalenderhâne Medresesi'ne müderris oldu. Kınalızâde Hasan Çelebi, onun daha sonra 41 akçe ile Edirne Camialtı Medresesi'ne tayin edildiğini kaydetmektedir. Hayâlî Manisa, Selânik ve Tire'de kadılık görevinde bulundu. Yavuz Sultan Selim'in şehzadeliği zamanında nedimi, padişahlığı döneminde de başdefterdarı oldu (925/1519). Sehî, Heşt Bihişt'te onun Amasya'da vuku bulan olaylar sırasında yeniçeri taifesiyle kavga ettiği için defterdarlıktan azledildiğini söylerse de İsmail Hami Danişmend, söz konusu olayların 1515'te cereyan ettiğini belirterek bu azlin başka bir sebebi olması gerektiğini ileri sürer. Daha sonra İzmir kadılığına tayin edilen Hayâlî bu görevde iken vefat etti ve cenazesi Edirne'ye götürülerek babasının Sitti Sultan Camii yakınlarında yaptırdığı mektebin bahçesinde onun yanına defnedildi. Hayâlî'nin görevine bağlı, hakkı ve adaleti yerine getirmede cesur bir kimse olduğu kaydedilir. Edirneli Mecdî onun aklî ve naklî ilimlere vâkıf olduğunu söyler.

Kaynakların ifadesine göre güzel konuşan, temiz bir dile ve geniş hayal gücüne sahip bir şair olan Hayâlî zeki, kabiliyetli, şakacı bir insandı. Kınalızâde'nin Tezkiretü'ş-şuarâ'sında bu vasıflarla tanıtılan şairin

muhayyilesinin genişliği sebebiyle “Hayâlî” mahlasını aldığını, diğer şairlerden bu suretle ayrılmak istediğini Mecdî Hadâiku’ş-Şekāik’te yazmaktadır. Şuarâ tezkirelerinde aynı mahlası taşıyan beş şairden söz edilmektedir. Bu yüzden Hayâlî-i Evvel’in şiirlerinin bir kısmı kendisinden

otuz üç yıl sonra ölen Hayâlî Bey’in divanına kaydedilmiştir. Bunda onun mürettep bir divanının bulunmayışı da önemli rol oynamıştır. Nitekim Mecdî, şiirden anlamayan birtakım insanların bu iki şairin gazellerini birbirine karıştırdıklarından şikâyet eder. Âşık Çelebi de meşhur Hayâlî’ye nisbet edilen bazı gazellerin gerçekte Hayâlî-i Evvel’e ait olduğunu belirtir.

Divan şiirinin inceliklerini iyi bilen Hayâlî, güzel hayallerle süslediği beyitlerinde çeşitli mazmunları ve edebî sanatları kullanmada başarılı olmuştur. Gazellerinden onun duyguya ağırlık veren, samimi ve içli bir şair olduğu anlaşılmaktadır. Aruz veznini kullanmadaki başarısıyla da dikkat çeken şairin gazellerine devrin birçok şairi nazîre söylemiştir. Özellikle, “Hayret alır aklımı baksam gözüne kaşına / Sad hezârân âferin ol sûretin nakkāşına” matla‘lı gazeline başta Hayâlî Bey olmak üzere Nev‘îzâde Atâî, Muhibbî (Kanûnî Sultan Süleyman), Refîkî (iki adet), Zâtî (üç adet), Nasîbî, Remzî Efendi, Sun‘î, Fakîrî, Bihiştî Ramazan Efendi, Zihnî ve Üsküdarlı Aşkî gibi şairlerin nazîre söyledikleri Pervâne Bey Mecmuası’nda kayıtlıdır (bk. bibl.).

Mürettep bir divanı bulunmayan Hayâlî-i Evvel’in çeşitli mecmualarda dağınık halde şiirleri mevcuttur. Kaynaklar onun Türkçe bir Leylâ vü Mecnûn’u olduğunu belirtirlerse de böyle bir esere henüz rastlanmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Pervâne Bey, Câmi‘ü’n-nezâir, TSMK, Bağdat Köşkü, nr. 406, vr. 489b; Sehî, Tezkire (Kut), s. 133-134; Âşık Çelebi, Meşâirü’ş-şuarâ, vr. 269b-270b; Latîfî, Tezkire, s. 149-150; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 333-334; Beyânî, Tezkire-i Şuarâ, İÜ Ktp., TY, nr. 2568; Kınalızâde, Tezkire, I, 353; Riyâzî, Riyâzü’ş-şuarâ, Nuruosmaniye Ktp., nr. 3724, vr. 67a-b; Gibb, HOP,

III, 63; Osman Nûri Peremeci, Edirne Tarihi, İstanbul 1940, s. 187-188; Cemal Kurnaz, Hayâli Bey Dîvânı: Tahlili, Ankara 1987, s. 28-29; Halûk İpekten, Tezkirelere Göre Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü, Ankara 1988, s. 196; Rıdvan Canım, Edirne Şâirleri, Ankara 1995, s. 87-88; Sabahattin Küçük, "Hayâl-i Kadîm", TK, XXII/249 (1984), s. 64-69; "Hayâlî, Abdülvehhâb", TDEA, IV, 169.

Sabahattin Küçük

HAYAT

(الحياة)

Diri olmak anlamına gelen ve Allah’a atfedilen sübûtî sıfatlardan biri

(bk. HAY).

HAYAT

(الحياة)

Organizmaların mahiyetiyle ilgili olarak hayat kavramına tarih boyunca çeşitli dinler ve felsefelerce açıklamalar getirilmiş; bu açıklamalarda kavram genellikle canlılığın ilâhî, melekî yahut ruhî ilkesi, evrende canlılığın başlangıcı, biyolojik gerçekliği ve nihayet anlamı açısından ele alınmıştır.

İptidai düşüncede insan ve tabiat arasındaki ilişkiyi anlamlandırmaya yönelik tasnifler ve düzenlemeler mevcutsa da kozmosu meydana getiren canlı var oluş biçimleri arasında ontolojik bir ayırıma gidilmediği bilinmektedir. Natüralist bir inanç çerçevesinde gelişen bilgi anlayışı, varlıkların birbirlerine dönüşebildikleri bir evren şeması üretmiştir. Bu evren anlayışında canlıların hayatı ortak bir yasaya tâbi canlılık unsuruyla ilişkilendirilmiş, böylece herhangi bir hayvanı canlı tutan unsurla insanı canlı tutan unsur aynileştirilmiştir. Bütün canlılarda diriliği sağlayan bu unsurun beden ısısında, spermde, kanda, solukta veya -bitkiler söz konusu edildiğinde-ağaç öz suyunda bulunduğu farzedilen cismanî bir öz olduğu düşünülmüştür. Bu inanışa göre söz konusu unsurun vücudu terketmesiyle ölüm olayı meydana gelir. Bununla birlikte ölümden sonraki hayatta varlığını sürdüren ruhun bu unsur mu yoksa iptidaî kültürlerde çok defa “gölge benlik” şeklinde anılan “ikinci beden” mi olduğu konusu açık değildir (ER, XIII, 428-430; ERE, XI, 726-731). Hayat veren bu unsurun kaynağı konusunda ise ilkel topluluklar arasında genel bir uzlaşma görülmektedir. Bütün kadîm geleneklerde devrî bir kozmoloji anlayışı bulunduğu için hayatın belli bir zaman noktasından başlayarak yaratıldığı ve ilerlediği inancı yoktur. Bundan dolayı iptidai zihniyetin hayatın kaynağı konusunda karmaşık olmayan sebep-sonuç ilişkilerine (étiologie) dayalı izahları vardır. Bu izahlara göre yeryüzündeki hayatın başlangıcı ve insana hayat bahşedilmesi, çoğunlukla ilâhların “mitik zamanlarda” (ab origina) kendi aralarında yaptıkları mücadelelerle ilişkilendirilmiştir (a.g.e., IX, 201-207).

Hinduizm’de canlılık veren prensip kavramı özellikle Vedanta literatüründe geliştirilmiştir. Ancak bu konudaki ilk örnekler Vedalar’da ortaya çıkar. Rig Veda’da hayat veren unsur “asu” (hayat soluğu) adını alır; ölüm “asuniti” (hayat soluğunun gitmesi) olarak adlandırılır (ER, XIII, 439). Vedalar’daki boyutuyla hayat tipik bir natüralist inanç çerçevesinde işlenmiştir. Bununla birlikte Vedalar sonrası Vedanta literatüründe asu yerine “prāna” (soluk) adı tercih edilerek hayatın kaynağı konusu üzerinde ayrıntılı şekilde durulmuştur. Vedanta okullarına göre insana hayat veren unsur prāna adını alır ve fonksiyonlarına göre hayatın özünü teşkil eden “prāna”, bu özün bedendeki dolaşımını kontrol eden “vyāna”, bedendeki boşaltım sisteminin işleyişini düzenleyen “apāna”, bedenin mânevî varlık alanıyla ilişkisini sağlayan “udāna” ve biyolojik metabolizmayı düzenleyen “samāna” olmak üzere beş bölüme ayrılır (a.g.e., XI, 483-484). Öte yandan Hinduizm’e göre biyolojik hayatı sürdüren prāna ile, ruh göçüyle nakledilen jīva arasında belli bir ayırım yapılır. Jīva evrensel ruh Atman’ın bir parçası ise de insana hayat bahşeden unsur değildir. Jīva bir anlamda nirvanaya ulaşıncaya kadar varlıkların özünde bulunan ruhtur. Bu anlamda canlılık prensibi ile alâkası yoktur.

Budizm, anatman doktrini gereği kozmosun yaratıcısı olan soyut bir ilâh kavramını reddettiği için hayatın menşeine yönelik izahları yalnızca dünyevî varlığın sınırları içerisinde kalarak yapmaya çalışmıştır. Böylece insana hayat veren unsur “skandha” kavramı ile ilişkilendirilmiştir. Skandha varlığı idare eden beş biopsişik unsurun (rūpa, vedanā, samjñā, samskāra ve vijñāna) oluşturduğu cismanî bir kümenin adıdır. Bu beş unsur varlığa ait her şeyi kontrol eder (The Encyclopedia of Eastern Philosophy and Religion, s. 335; ER, XIII, 441-446). Bununla birlikte varlıklara canlılık veren unsur “samskrita dharma” adını alan atomik bir yapıdır (The Encyclopedia of Eastern Philosophy and Religion, s. 299, 307; ER, IV, 334). Canlılara hayat veren bu unsur skandhalar ile birlikte çalışır.

Taocu olsun Konfüçyüsçü olsun bütün Çin literatüründe canlılara hayat veren unsur “ch’i” adını alır. Bu güç yalnızca insanlara ya da hayvanlara canlılık vermez; zira Çin düşüncesine göre taş, toprak veya kozmosu oluşturan her şey canlıdır; ch’i bütün kozmosu ayakta tutan evrensel enerjidir (a.g.e., XIII, 448). İnsan söz konusu olduğunda bu gücün bulunduğu yer göbek bölgesidir (The Encyclopedia of Eastern Philosophy

and Religion, s. 69). Bu hayat kaynağının ilk şekli, evrendeki erillik ve dişillik özelliklerini temsil eden yinyang prensiplerinin henüz

ayrılmadığı bir zamanda mevcut olan ilk enerji "yüan ch'i"ye kadar ulaşır (a.g.e., s. 432). Daha çok ruh anlamında kullanılan "han" ve "p'o" kavramlarının ise hayat verici unsurla bir ilişkisi yoktur (ER, III, 238, 239).

Eski Ahid'de hayat kavramı ile alâkalı olarak birbirine yakın anlam taşıyan, hatta bazı durumlarda eş bir anlama bürünen dört kelime kullanılır. Canlı taşıyan özne için kullanılan umumi kelime "hayyim"dir. Hayyim aynı zamanda Elohim'in sıfatlarından biridir (Tesniye, 5/26; Yeşu, 3/10; I. Samuel, 17/26; II. Krallar, 19/4). Rüzgâr ya da soluk anlamına gelen "ruah" kelimesi, Tekvîn'deki (1/2) ifadeden anlaşıldığı kadarıyla dirilik veren unsurdan ziyade ruh ya da kişide bulunan kalıcı bir öz kavramının karşılığıdır (I. Samuel, 16/15-16, 23; 18/10; 19/9; I. Krallar, 22/21). Canlılığı sağlayan ya da hayat verici güç anlamında kullanılan esas kelime ise "nefeş"tir. Bununla birlikte bu hayat gücünün kendi başına bir önemi yoktur; nefeşi insana bahşeden ve geri alan bizzat Tanrı'dır (I. Samuel, 2/6; Eyub, 4/9; 34/14; Mezmurlar, 49/8-9). Nefeşin bedende ikamet ettiği yerin genellikle kalp ya da kan olduğu düşünülmüştür. Milâttan önce III. yüzyıldan itibaren yahudi hikmet literatüründe ayrıntılı şekilde işlenen hayat kavramı Zohar'da zirvesine varmıştır. Zohar, "sefirot" kavramı ile kâinattaki her şeyi canlı ve şuurlu varlık olarak yorumlamıştır (IDB, III, 124, 126). Nefeş kelimesiyle birlikte kullanılan "neşama" terimi yaşamak için alınıp verilen soluğu ima eder (Tekvîn, 2/7).

Yeni Ahid'deki hayat kavramı genel olarak yahudi düşüncesindeki anlayışı yansıtır. Grekçe Yeni Ahid'de hayat için kullanılan kelime "psühe"dir. Hayatı veren ve alan Tanrı'dır (Matta, 16/16; 26/63; Luka, 12/20; Yuhanna, 6/68-69; Korintoslular'a İkinci Mektup, 1/9). Umumiyetle hem Yahudilik hem Hıristiyanlığa göre yaşanan hayat ebedî hayata hazırlayıcı bir geçiş süreci olarak algılanmıştır.

Kur'ân-ı Kerîm'de hayat kelimesi hem kozmolojik-biyolojik hem de ahlâkî bir muhtevaya sahiptir. Çok sayıda âyet, hayatın metafizik prensibinden canlılığın başlangıcı ve tabii âlemdeki çeşitli görünümlerine kadar uzanan bir yelpazede birbirini tamamlayan açıklamalar ihtiva etmektedir. Bu

açıklamaların hep birlikte vurguladığı itikadî ve ahlâkî mesaj, canlılığın kaynağının ilâhî yaratma fiili olduğu ve insanın öldükten sonra tekrar diriltileceğidir. Kur'an, tabii âlemdeki tezahürleriyle her türlü var olma ve canlanış olgusunun ölümden sonraki dirilişin bir kanıtı olduğunu vurgulayarak insanların bu olgular üzerinde düşünüp gözlem yapmalarını istemektedir.

Kur'an'da "hay" (diri) ve "muhyî" (dirilten, can veren) şeklinde zikredilen isimleriyle (el-Bakara 2/255; er-Rûm 30/50) Allah hayatın sebebidir. O ölüden diriyi çıkarır (Âl-i İmrân 3/27; el-En'âm 6/95; Yûnus 10/31; er-Rûm 30/19) ve ölüyü diriltir (er-Rûm 30/50; Fussılet 41/39); insan cansız iken Allah ona can vermiştir; sonra onu öldürmektedir, sonra yine diriltecektir; nihayet dönüş yine Allah'adır (el-Bakara 2/28; el-Hac 22/66; er-Rûm 30/40; el-Câsiye 45/26). Nitekim O, ölü toprağa gökten indirdiği su ile can verip diriltmektedir. İnsanlar da tıpkı bunun gibi yeniden diriltilecektir (el-Hac 22/66; Kāf 50/11). Esasen bütün canlılar sudan diri kılınmıştır (el-Enbiyâ 21/30). Toz toprak haline gelmiş kemiklere yeniden hayat verecek olan da O'dur (Yâsîn 36/78). Netice olarak ölümü ve hayatı insanlardan hangilerinin iyi işler yapacağını sınamak için yaratmıştır (el-Mülk 67/2). Bu ölüm gerçeği karşısında insan bilmelidir ki gerçek ve tükenmez hayat (hayevân) âhiret hayatıdır (el-Ankebût 29/64). Dünya hayatı ise geçici, oyalayıcı olup esasen bir imtihan sürecinden ibarettir (el-Bakara 2/85; Âl-i İmrân 3/14; en-Nisâ 4/74; el-En'âm 6/32). Bu dünyada 1000 yıl yaşama temennisinin hiçbir anlamı yoktur ve azabı hak edenler uzun yaşayarak onu erteleyeceklerini sanmamalıdır (el-Bakara 2/96). Dolayısıyla insan niyazını, kurbanını, hayat ve ölümünü hiçbir ortağı bulunmayan âlemlerin rabbine adamalıdır (el-En'âm 6/162; el-Câsiye 45/21).

Kur'ân-ı Kerîm'de canlılığın ruhî-melekî ilkesi Rûhulkudüs olup can verme yahut diriltme de nefh (üfleme) fiilinin ardından gerçekleşmiş olmaktadır. Allah bu ruhu ve nefh fiilini ya kendine nisbet etmekte, yahut kendi izin ve emriyle melekî / beşerî varlık seviyesinde tezahür ettirmektedir. Şöyle ki, Allah insanın (Âdem) bedenini düzenlemiş ve ona "ruhundan üflemiştir" (el-Hicr 15/29; Sâd 38/72). Hz. Îsâ'nın babasız yaratılışı ise onun ilâhî bir kelime ve ruh olarak Hz. Meryem'e ilkāh edilişiyle yahut ruhtan kendisine nefhetmek suretiyle gerçekleşmiştir (en-Nisâ 4/171; el-Enbiyâ 21/91; et-Tahrîm 66/12); gerek Hz. Îsâ gerekse vâlidesi Rûhulkudüs ile teyit

edilmiştir (el-Bakara 2/87, 253). Nitekim Hz. Îsâ'nın, çamurdan yaptığı bir kuşa nefhetmek suretiyle onu Allah'ın izniyle canlandırıp uçurma mûcizesi de (Âl-i İmrân 3/49; el-Mâide 5/110) bu gerçeklerle bağlantılıdır.

Şu halde İslâm inançlarına göre canlandırma veya diriltme fiilinin hakiki ve nihaî fâili hay ve muhyî isimleriyle Allah olup hayat bedene ilâhî bir soluk vermenin neticesidir. Bu soluk, Rûhulkudüs olarak adlandırılan Cibrîl'den (inorganik yahut organik) cansız nesnelere ulaştığında o nesneler canlanmaktadır. Bu hakikat Âdem ile Îsâ'nın mûcizevî yaratılışında kanıtlanmıştır. Rûhulkudüs ile teyit edilmiş muayyen bir nebevî güç ise Hz. Îsâ örneğindeki gibi Allah'ın izniyle diriltme mûcizesini gerçekleştirmektedir. İlâhî yaratma fiili hem tabiatta gözlenen canlanış ve dirilişin hem insanın biyolojik gerçekliğinin hem de öldükten sonraki dirilişin metafizik sebebidir. Kur'an, özellikle ölü topraktan bitkilerin çıkarılışı ile insanın topraktan yaratılışı ve toprak olduktan sonra yeniden diriltilişi arasındaki benzerliği sık sık vurgulamaktadır.

Hz. Peygamber'in bir hadisinde (Müslim, "Münâfiḳīn", 27) yeryüzünde canlıların ortaya çıkışıyla ilgili olarak önce yer kabuğunun oluştuğu, daha sonra bitkilerin, ardından hayvanların ve son merhalede Âdem'in yaratıldığı beyan edilmektedir. Bu hadiste haftanın günleriyle simgeleştirilen kozmolojik devir yahut merhalelerin kaç yılı kapsadığı herhalde Kur'an'daki "yevm" (gün) teriminin tefsiriyle alâkalıdır (Yeniçeri, s. 179-181, 276-287).

İslâm kelâmı ve felsefesinde hayat daha ziyade ruh ve nefis kavramlarıyla ilgili fikirler çerçevesinde ele alınmıştır. İlk kelâmcılar arasında ruhun cismanî bir cevher mi yoksa araz mı olduğu tartışmaları bazı kelâmcıları hayatı ruhla özdeşleştirmeye, bazılarını da hayatı ruha ilişen bir araz olarak tanımlamaya sevketmiştir (Eş'arî, s. 333-337). Bu kabil tartışmalar, Eş'ariyye'nin büyük kelâmcısı Fahreddin er-Râzî ünlü hekim Galen'in görüşüne paralel olarak ruhun (nefis) latif bir cisim olduğu, canlılığın da bu latif cismin güldeki gül suyu gibi bedene sirayetiyle oluştuğu fikriyle belli bir sonuca bağlanmıştır. Ancak kelâm geleneğine hâkim olan bu yaklaşımdaki hayatı cismanîliğe indirgeyen yani materyalist bir ruh anlayışına yol açan bu tavır, canlılığın cansız bir süreçten nasıl çıktığını açıklamada yetersiz bulunmuş olmalı ki meselâ Gazzâlî tarafından Râzî'den

yaklaşık bir asır önce terkedilmiş ve ruh İslâm filozoflarının görüşüne uygun şekilde gayri cismanî

bir cevher olarak tanımlanmıştı (Fahreddin er-Râzî, II, 26-27). Râzî’nin son şeklini verdiği Eş‘arî eğilimli görüşler ise selefî âlim İbn Kayyim el-Cevziyye tarafından en doğru görüş olarak değerlendirilmiş ve 116 aklî ve naklî delille temellendirilmeye çalışılmıştır (er-Rûḥ, s. 289-317).

İslâm felsefe geleneği insanın hareket, hayat ve idrak prensibi olarak tasavvur ettiği nefsin her şeyden önce bir araz değil cevher ve bu cevherin de gayri cismanî olduğunu savunmaktadır. Yeni Eflâtuncu sudûr teorisini benimsemiş olan filozoflara göre insan ruhunun kaynağı dindeki adıyla Cibrîl, felsefedeki adıyla faal akıldır. Nebatî ve hayvanî seviyelerdeki organizmalar faal akıldan yalnızca “hayat veren gücü” alırken insan organizması doğrudan doğruya “hayat veren cevher”i alır. Bunun sebebi, insan organizmasının nebat ve hayvanların aksine faal akla benzeyen cevheri kabule daha müsait oluşudur (Durusoy, s. 38). İnsan nefsinin bu cevherliliği onun ölümsüzlüğünün de temelidir.

Bedenin canlılığa yatkınlık derecesiyle ruhu kabul fikri arasında kurulan bu irtibat İbn Tufeyl’in kaleminde, “kendiliğinden oluşum” (generatio spontanea) olarak bilinen biyolojik teoriyi (Duralı, s. 18-19) hatırlatıcı görüşlere yol açmıştır. Filozof, Ḥay b. Yaḳẓân adlı eserinde bir canlının oluşması için gerekli olan tabii iklim şartlarının tam anlamıyla gerçekleştiği ıssız bir adada Hayy’ın anasız ve babasız olarak zuhuru var sayımını kanıtlamaya girişmektedir. Buna göre söz konusu adada zaman içinde mayalanmış çamurun birtakım kimyevî ve organik safhalardan geçerek ruhu kabule hazır hale gelişinin ardından Hayy’ın yaratılışı tamamlanmıştır. Esasen canlılık organik karmaşıklık seviyesine göre tezahür eden bir olgudur. Cansız olmak bir cismin ruhu kabul yeteneğinin hiç olmayışı anlamına gelir. Bitki, hayvan ve nihayet insan organizmasının tabii yetkinlik dereceleri ruhun bedendeki tezahürlerini de farklılaştırır (İbn Tufeyl, s. 66-67, 69-71; krş. Hawi, s. 106-117).

Canlı ile cansızı ayıran sınır konusunda müslüman düşünürler varlık mertebeleri çerçevesinde akıl yürütmüş ve cansızdan canlıya geçişte organizma yetkinliği ve ruh faktörünü daima birlikte düşünmüşlerdir. Fârâbî

ve daha sonra İbn Sînâ'nın kaleminde gelişen kozmolojik şemada (eş-Şifâ ͗, s. 435) cansızdan canlıya geçiş, madenî varlık mertebesinden nebatî varlık mertebesine geçişe denk gelmektedir. Daha önce belirtildiği gibi Fârâbî ve İbn Sînâ geleneğinde hayat verici güç veya cevher gök akıllarının sonuncusu olan faal akıldan (Cibrîl) gelmektedir.

Bu varlık şemasında cansızdan canlıya yahut madenden bitkiye yükselişi açıklamak üzere müslüman düşünürlerden bazıları yukarıda bir örneği İbn Tufeyl'in fikirlerinde verilen kendiliğinden oluşum, bazıları da türlerin dönüşümü (transformasyon) nazariyesini hatırlatır görüşler ileri sürmüşlerdir. Evrimci bir zihniyete dayanıp dayanmadığı tartışmalı olan bu görüşlerin ortak yanı, semavî-ruhî etkilerle tabii-organik karmaşıklık seviyesi faktörünü felsefî açıklamanın merkezine almalarıdır. Kendiliğinden oluşum fikrinde bitki, hayvan ve insan türleri birbirine dönüşmeksizin, "mayalanmış çamur"dan belli iklim şartları altında tohum, döl, yumurta vb. embriyolojik süreçler söz konusu olmaksızın kendiliğinden oluşmuş ve zaman içinde gelişmiştir.

Bîrûnî bu var sayımı ciddiye alan düşünürlerdendir. İhvân-ı Safâ, İbn Miskeveyh, İbn Haldûn gibi düşünürler de türler arasında dönüşüm olmaksızın canlılığın oluşumu ve gelişimini küllî ruhun madde planındaki çeşitli tezahürleriyle açıklamaktadır. Bu görüşte cansız (maden) ve canlı (bitki) arasında yer alan ara tür (mercan), cansız varlıkların ilkel bir canlı organizmaya ne kadar yaklaşabileceğinin kanıtıdır. Mevlânâ gibi düşünürlerde bir yoruma göre semavî tesirin yanı sıra dönüşüm fikrinin ima edildiği açıklamalara da rastlanmaktadır; bu yaklaşıma göre basitten mürekkebe doğru olan bir yaratılış sürecinde cansız madenlerin, yapısındaki karmaşıklık artmış olan üyeleri zaman içinde evrimleşerek canlı organizmalara dönüşmüşlerdir (Bayrakdar, s. 155-169). İslâm düşüncesinde madenlerin de canlı olduğunu ileri süren fikir ise daha ziyade "elkimya" (alchimie) sanatının dayandığı hilozoist (maddeyi canlı kabul eden) bir telakkidir.

Batı düşüncesinde canlılık meselesine bütün felsefe tarihi boyunca farklı filozoflar tarafından çeşitli açıklamalar getirilmiştir. Ancak modern biyoloji felsefesi bakımından problemin kaynağı, Kartezyen düalizm denilen "res coqitans" (düşünen cevher, ruh) "res extensa" (yer kaplayan cevher, cisim)

ayırımına kadar geri götürülebilir. Descartes ruh ile beden (cisim) arasında su geçirmez bir duvar örmüş, cismanî ve bedenî olanın müstakillen ve tamamıyla mekanik terimlerle anlaşılabileceğini ileri sürmüştür. Hatta filozofa göre ruhu olmayan hayvanlar da birer makineydi. Canlı organizmanın bu şekilde mekanizm perspektifinden tanımlanması, modern biyolojinin öteki bilimler gibi tabii bir bilim olarak mekanist evren telakkisini esas almasına yol açtı. Cismanî âlemde gözlenebilen her şey ve dolayısıyla canlı organizmalar, maddî sonuçların maddî sebepleri olduğu şeklindeki mekanistik anlayışla sınırlı bir çerçevede tanımlandı. Bu tanıma göre hayat fizikî ve kimyevî süreçlerin bir toplamından ibarettir. Modern biyolojinin etkili teorilerinden olan evrim de canlı organizmaların oluşumunu mekanistik terimlerle açıklıyor, ayrıca sistemi ilâhî, ruhî ve gāî (final, teleolojik) herhangi bir ilkeden arındırmak için de tesadüfü sisteme dahil ediyordu (Duralı, s. 12-17, 25-27).

Ancak canlıyı cansızdan ayıran şeyi, can veren bir ilkeden bağımsız olarak açıklamaya çalışan mekanizmin ruhun gerçekliğine inanan felsefe muhitlerinde tatmin edici bulunamayacağı tabiidir. Kökleri antik felsefeye dayanan ve son devirlerde Vitalizm denilen bu karşı görüş, yapı taşlarına ayrıştırıldığında her biri cansız olan parçalardan oluştuğu görülen canlı organizmadaki hayatiyetin organik sisteme dahil olmuş bir cevherden kaynaklandığını ileri sürmektedir. Buna göre yaşayan bir organizmada tek tek cansız parçalara ait olmayan, bu parçaların toplamına da nisbet edilemeyecek olan bir canlılık varsa, bu canlılık bir araz olmayan aksine bir cevher olan hayata nisbet edilebilir; kısacası canlılığı bir hayat cevheri açıklayabilir.

Aristo bu hayat cevherini nefisle (Gr. psühe; Lat. anima) aynı saymıştı. Bu mânevî cevher, organizmadaki canlılığa ilişkin bütün faaliyetin formu (sûret) idi ve organik faaliyetin gāî karakteri onun bu kemâle (Gr. entelehya) yönelişinden kaynaklanıyordu. Aristocu Vitalizm İslâm filozoflarına ilginç gelmesi yanında Harvey, Stahl ve Buffon'dan XX. yüzyılda Hans Driesch'e uzanan çizgide birçok biyologu da etkiledi. Driesch, canlı organizma hakkında fizikî ve kimyevî açıklamaların önemini inkâr etmez. Ancak ona göre bunlar nihaî açıklamalar sayılmaz. Organizmadaki mekanik veche, bir üst var oluş biçimi olan canlılığın açıklanabildiği veche değildir; yaşayan bir organizmanın belli gayelere

dayalı biyolojik tercihleri niçin, ne zaman ve nerede gerçekleştirdiği hususu ancak bir entelehya, otonom bir sûret ve kontrol ilkesiyle açıklanabilir. Bu ilke organizmanın maddî vasatına bir

sanatçı gibi form veren, sayısız ihtimalden birini seçen ve organik sınırları tayin eden gayri cismanî bir cevherdir (The Encyclopaedia of Philosophy, VIII, 254-255).

Batı'da hayatın başlangıcı konusundaki görüşler üç farklı var sayıma dayanmaktadır. Bunlardan ilki, bütün evrende canlılığın cansızlıkla hemzaman olduğudur. Arzda hayatın bir başlangıcı olduğu bilindiğine göre bu görüş sahipleri ilk hayat verici unsurların dünyaya meteorlar, kozmik toz bulutları veya başka vasıtalarla dışarıdan geldiğini ileri sürdüler. Lord Kelvin ve Helmholtz bunlardandır. Son yıllarda Francis Crick, Leslie Orgel ve Fred Hoyle gibi moleküler biyoloji uzmanları, bu görüşü moleküler evrim teorisine rağmen savunmaktadırlar (Koyuncu, s. 36-37). İkinci var sayım canlılığın cansız ortamdan oluştuğu fikridir. Bu görüşe göre, yoğun bir radyasyona mâruz kalan yeryüzü kimyasal açıdan çok zengin bir çorba ile kaplıydı. Çeşitli reaksiyonlarla aminoasitler dahil farklı organik terkipler meydana geldi. Bioşimik karmaşıklık ve etkinlik arttıkça canlıların ilk numuneleri olan varlıklar (eobiont) oluştu. Bunlar da bir metabolizmaya dönüşüp kendi kendini üretir hale gelince yaşayan varlıklar türedi. Bu görüşün ana fikri, canlılığa el veren (probiyotik) bir çorbada sayısız molekül artışının hayatın temelini tesadüfen oluşturacak seviyeye ulaşmasıdır. Bu görüşün en önemli temsilcisi A. O. Oparin'dir. Üçüncü var sayım ise hayatın kaynağının yalnızca tabiat üstü bir yaratıcı postulasıyla açıklanabileceği yönündedir. Bu görüşe göre canlıdaki belli özellikler onu inorganik olandan ayırmakta olup arada hiçbir köprü yoktur. Dolayısıyla hayat dünyaya fizik ötesi, şuurlu, hayat sahibi bir varlık sebebiyle gelmiş olmalıdır (The Encyclopaedia of Philosophy, IV, 477-479).

Görüşleri Oparin'e yakın olan Hoagland bir canlı hücrenin başlangıçta nasıl oluştuğunu, canlılığın nasıl başladığını bilimsel açıdan hiçbir zaman cevaplandırılamayacak bir soru olarak değerlendirmektedir. Bunun nasıl mümkün olabileceği sorusuna ise bazı senaryolarla karşılık verilebilir. Bunun için gerekli olan şeyler, a) ılık bir ortam; b) çok miktarda su, c) karbon, hidrojen, oksijen, nitrojen ve fosfor gibi gerekli atomların

kaynakları; d) enerji kaynağıdır. Arzda su ve ısı şartı mevcuttu. Milyonlarca yıllık yağmurların oluşturduğu okyanusları yavaş yavaş soğumakta olan arz yeterince ısıtmıştı; henüz ozon tabakasının oluşmaması sebebiyle güçlü ültraviyole ışınları sulara ulaşıyor, şimşekler yeterli enerjiyi sağlıyordu. Deniz suyunda erimiş olan karbon, hidrojen, oksijen, nitrojen ve fosfor içeren basit bileşikler, ültraviyole ışınları ve şimşeklerle sürekli bombardıman edildiler ve değişik terkipler oluşturacak etkilere mâruz kaldılar. Yüz milyonlarca yıl boyunca değişik kombinezonlar, yeni moleküller ve bu arada aminoasitler açısından zenginleşen denizler, ilkel canlı organizmaların oluşumuna elverecek koyu bir çorbaya dönüştü. Bu çorbada hayat zincirinin ilk moleküler halkası ve bu halkalardan oluşan zincirler meydana geldi. Kimyasal reaksiyonları hızlandıran enzimlerin ve özellikle çift sarmallı DNA zincirinin oluşumunun ardından çoğalma mümkün hale geldi. Bu arada temel maddeler protein ve yağlardan oluşmuş zarlarla paketlenip hücreye çok benzer hale geldiler. Daha sonra da bugün tam anlaşılamayan bir şekilde hücrenin bölünerek çoğalma süreci başladı. Bu yeryüzünde hayatın başlangıcı demekti (Hoagland, s. 37-46).

Yeterli zamanın geçmesiyle tabii şartlardan canlılığın tesadüfî olarak oluşmasının mümkün olduğu inancına Fransız bilim adamı Pierre Lecomte du Noüy tarafından karşı çıkılmıştı. Bu bilgine göre canlı organizmaların temel kimyevî parçalarının tesadüfen bir araya gelme ihtimali o kadar küçüktü ki bütün canlılığa ilişkin olguları, onların gelişim ve evrimini bilimsel olarak hesaplamak tamamen imkânsızdı. Dolayısıyla canlıların oluşum ve gelişimini açıklamak için bilim ötesi bir “antişans faktörü” kabul edilmeliydi ve tesadüfün zıddı olan bu faktör Tanrı idi. Buna göre bizim organik ve canlı âlemimiz Tanrı hipotezi olmadıkça kavranmaz oluyordu. Bu sonucu temellendirmek için Lecomte du Noüy, yaşayan varlıkların temel unsurlarından sayılan protein moleküllerinden bir tanesinin var olması ihtimalini araştırdı ve Charles Eugène Guye’un yaptığı ihtimaliyet hesaplarına dayanarak bunun 2,02 × 1/10321 (kabaca 1/10160) olduğunu tesbit etti. Dünyada böyle bir ihtimalin gerçekleşmesi için 10242 yıl gerekmekteydi. Halbuki yeryüzü 2 milyar yıl yaşındaydı ve hayatın başlangıcı yaklaşık sadece 1 milyar yıl geri gidiyordu. Bir protein molekülünün oluşumu için bu kadar düşük olan ihtimal bir hücrenin oluşumu için imkânsızlığa dönüşecektir. Dolayısıyla bu olguları açıklamak üzere söz konusu tesadüf fikrinin ortaya çıkardığı bu imkânsızlığın zıddı bir

faktör olarak Tanrı'nın kabulü gerekir. Wallace I. Matson bu yaklaşıma itiraz etti. Ona göre Noüy'ün imkânsız dediği şey, bir protein molekülünün şans eseri birden bire teşekkülüdür. Halbuki evrimci yaklaşım böyle bir iddiada bulunmamaktadır. Evrimsel süreç, çok büyük rakamlarla ifade edilen ardarda aşamaların bir sonucudur. Yani Noüy'ün ihtimal ya da imkânsızlığı ile evrimci ihtimal kavramı farklıdır. Evrimde tek bir ihtimal değil ihtimallerin sonucu mümkün görülmektedir. Ayrıca Matson'a göre bütün boyutlarıyla işleyişi bilinmeyen bir süreç hakkında böyle bir ihtimal hesabı geçersizdir. Kaldı ki ilkel proteinlerin yapı taşları olan aminoasitlerin deneysel olarak teşekkülü başarılmıştır. Dolayısıyla hayatın yapı taşlarının teşekkülünde böyle ihtimal hesapları bağlayıcı değildir (Hick, s. 14-17).

Kur'an ve bilim üzerine araştırmalarıyla tanınan Maurice Bucaille, hayat olgusunu bu tür deneysel terimlerle açıklamanın mümkün olmadığı görüşündedir. Bucaille'a göre 1955'te buhar, metan, amonyak ve hidrojenden oluşan bir gaz atmosferinde elektrik kıvılcımları kullanarak hücre proteinlerindeki aminoasitler gibi karmaşık kimyasal bileşikler elde edilebileceği sonucuna götüren Miller deneyi (bu deneyin değerlendirilişi için bk. Koyuncu, s. 19-25), bu organik kimyasal bileşiklerin canlı maddenin yaratılışına yol açtıkları konusunda hiçbir şekilde bilimsel kanıt teşkil etmez. Bilim açısından canlılığın nihaî faktörü tam bir muammadır. Bazı bilim adamları bilgisizliklerini itiraf edememenin mazereti olarak "tesadüf" kavramına sığınmakla işe yarar gördükleri kaçamak bir yola sapmışlardır (Bucaille, s. 21-22). Hücre organizmasının genetik koda göre işlediği bilinmekle birlikte bu "kumanda sistemi"nin menşei, görüşlerinde tesadüf kavramını merkezîleştirmesine rağmen Jacques Monod gibi bilim adamlarının da itiraf ettiği bir muammadır. En basit organizmanın (meselâ bakteri) üreme de dahil olmak üzere her bir fonksiyonunu düzenleyici, yönlendirici bilgi kümesini nasıl sağladığı, bakteriden insana genetik kodun yeni bilgilerle nasıl böylesine zenginleştiği soruları, genetik kodun menşeini bilimsel bir problem olmakla bırakmayıp gerçek bir muamma haline getirmektedir. Bu çerçevede Allah'a inananlar O'nun yaratıcı fiilinin nihaî tesirine inanmanın ötesinde bilimin aksini kanıtlayamayacağı, tersine bilimsel bulgularla tam bir uyum içinde bulunan bir konuma sahiptirler (a.g.e., s. 276-277). Tabiatıyla böyle

bir inancın bilimle uyum içinde olması, onun bilimsel olarak kanıtlandığı anlamında değil mevcut bulgularla çatışmadığı anlamındadır.

BİBLİYOGRAFYA

Müslim, “Münâfiḳīn”, 27; Eşʿarî, Maḳālât (Ritter), s. 333-337; İbn Sînâ, eş-Şifâʾ el-İlâhiyyât (2), s. 435; İbn Tufeyl, Ḥay b. Yaḳẓân (nşr. Ahmed Emîn), Kahire 1952, s. 66-67, 69-71; Fahreddin er-Râzî, Kitâbü’l-Erbaʿîn (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Kahire 1986, II, 26-27; İbn Kayyim el-Cevziyye, er-Rûḥ (nşr. M. Enîs İyâde - M. Fehmî Sercânî), Kahire, ts. (el-Mektebetü’n-Nasîr), s. 289-317; Mehmed Ali Aynî, Hayat Nedir, İstanbul 1945, s. 10-22; O. A. Piper, “Life”, IDB, III, 124-130; Sami S. Hawi, Islamic Naturalism and Mysticism, Leiden 1974, s. 106-117; Teoman Duralı, Canlılar Sorununa Giriş, İstanbul 1983, s. 12-19, 25-27; M. Bucaille, İnsanın Kökeni Nedir (trc. Ali Ünal), İstanbul 1983, s. 21-22, 276-277; Mehmet Bayrakdar, İslam’da Evrimci Yaratılış Teorisi, İstanbul 1987, s. 155-169; J. Hick, Arguments for the Existence of God, London 1992, s. 14-17; Gufran Koyuncu, Evrim, İstanbul 1992, s. 19-25, 36-37; Ali Durusoy, İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri, İstanbul 1993, s. 38; Mahlon b. Hoagland, Hayatın Kökleri (trc. Şen Güven), Ankara 1995, s. 37-46; Celâl Yeniçeri, Uzay Âyetleri Tefsiri, İstanbul 1995, s. 179-181, 276-287; T. A. Goudge, “Life, Origin of”, The Encyclopaedia of Philosophy (nşr. Paul Edwards), New-York 1972, IV, 477-479; Morton O. Beckner, “Vitalism”, a.e., VIII, 253-256; J. S. Major, “Ch’i”, ER, III, 238-239; T. Skorupski, “Dharma, Buddhist Dharman and Dharmas”, a.e., IV, 334; J. Bruce Long, “Life”, a.e., VIII, 541-547; G. Feuerstein, “Prana”, a.e., XI, 483-484; C. Riviere, “Soul, Concepts in Primitive Religions”, a.e., XIII, 428-430; W. K. Mahony, “Soul, Indian Concepts”, a.e., XIII, 439; S. Collins, “Soul, Buddhist Concepts”, a.e., XIII, 441-446; T. Wei-Ming, “Soul, Chinese Concepts”, a.e., XIII, 448; A. E. Crawley, “Life and Death (Primitive)”, ERE, VIII, 9-13; Dyer Ball, “Life and Death (Chinese)”, a.e., VIII, 14-16; J. A. Mac Culloch, “Nature, Primitive and Savage”, a.e., IX, 201-207; H. B. Alexander, “Soul, Primitive”, a.e., XI, 726-731; The Encyclopedia of Eastern Philosophy and Religion (ed. S. Schuhmacher - G.

Woerner, İng. trc. Micheal H. Kohn v.dğr.), Boston 1994, s. 69, 297, 307, 335, 432.

İlhan Kutluer

HAYAT

(الحياة)

İlâhî tecellîlere mazhar olan ruhun bu sayede kavuştuğu yeni yaşama tarzı için kullanılan bir tasavvuf terimi.

Mutasavvıflara göre ilâhî tecellî ve nurlardan mahrum kalmış bir ruh veya kalp ölüdür. İnsan ancak bu tecellî ve nurlara mazhar olunca asıl hayata kavuşur. Tasavvuf düşüncesinde gerçek hayat bu anlamdaki gönül hayatıdır. Sâlikin Hak ile birlikte olmasını gerektiren bu hayata ancak nefsin ölümü ile ulaşılır. Sûfîler genellikle nefisle kalbi birbirine zıt iki güç olarak görür, birinin var olabilmesi için öbürünün yok edilmesi gerektiğini ileri sürerler. Nitekim Cüneyd-i Bağdâdî tasavvufu, “Allah’ın sendeki seni öldürüp kendisiyle diri kılmasıdır” şeklinde tarif etmiştir. Sûfîlerce büyük önem verilen bu söz, sâlikin mânevî ve gerçek hayata ulaşması için nefsini öldürmesi ve onun aşağı arzularını yok etmesi gerektiğini anlatır. Ebû Bekir et-Tamestânî de, “Kalbin hayatı nefsin ölümündedir” (Herevî, Ṭabaḳāt, s. 514) sözüyle bu hususu anlatmıştır. Ölmeden evvel ölmekle başlayan bu hayata sûfîler ikinci hayat derler. İkinci bir doğumla başlayan bu hayat sâlikin Allah’ın hayat sıfatına mazhar olmasıyla gerçekleşir. Sûfîlerin yorumuna göre, “Rabbimiz! Bizi iki defa öldürdün, iki defa dirilttin” (el-Mü’min 40/11) meâlindeki âyette geçen ikinci dirilme bu hayata delâlet eder. Bu yolla ölümsüzlüğün sırrına ermeye “aynü’l-hayât” (âb-ı hayât) denilmekte (Abdülkerîm el-Cîlî, I, 40), “Âşıklar ölmez” sözü de bunu anlatmaktadır.

Herevî hayatın üç çeşidinden bahseder: İlimle kazanılan hayat, cem‘ halindeki hayat, Hak’la hayatta olma hali. Bunlardan ilki cehâletin, ikincisi tefrikanın, üçüncüsü de nefsin öldürülmesine bağlıdır (Menâzil, s. 44). Mutasavvıflar her şeyi zıddında ararlar; bunu anlatmak için, “Murad muradsızlıktadır” derler ve şem‘a ulaşması için pervanenin yanması gibi sâlikin yaşaması için ölmesi ve hayat içindeki hayata ermesi gerektiğini ifade ederler. Onlara göre hayatı nefsin varlığına bağlı olan kişi daha sağ iken ölü, hayatı Hak ile olan kişi ise öldükten sonra bile diridir.

Muhyiddin İbnü'l-Arabî, bir şeyin hayatta ve diri olmasının şartı olarak duyuyu değil bilgiyi görür ve bu noktadan hareket ederek maddenin de (cemâdat) diri olduğunu savunur. Çünkü her şey Allah'ı tesbih etmektedir. Bir şeyin Allah'ı tesbih etmesi için onu bilmesi, bilmesi için de diri olması gerekir. O halde her şey diridir. İbnü'l-Arabî, yağmurla toprağa hayat verildiğini ifade eden çok sayıdaki âyetlerden birini de (bk. Fâtır 35/9) zâhirî mânada anlar ve bunu maddenin diri olduğunu gösteren bir delil sayar; bu anlamdaki hayata "her şeye sirayet eden hayat" adını verir (el-Fütûḥât, III, 258, 346).

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, I, 398-401; Herevî, Menâzil (Revân), s. 44, 189, 473-477; a.mlf., Ṭabaḳāt, s. 489, 514; Baklî, Meşrebü'l-ervâḥ, s. 146, 277; İbnü'l-Arabî, el-Fütûḥât, III, 258, 264, 346; IV, 116, 189, 365; Azîz Nesefî, İnsân-ı Kâmil (nşr. M. Molé), Tahran 1403/1983, s. 386-387; Alâüddevle-i Simnânî, Çihl Meclis, Tahran 1366 hş., s. 68; İbn Kayyim el-Cevziyye, Medâricü's-sâlikîn, Kahire 1983, III, 269-305; Abdülkerîm el-Cîlî, el-İnsânü'l-kâmil, İstanbul 1300, I, 40, 44; Ankaravî, Minhâcü'l-fukarâ, Bulak 1256, s. 255; Hifnî, Muṣṭalaḥât, s. 84; el-Muʿcemü'ṣ-ṣûfî, s. 363-367; Muhammed Takī Caʻferî, Tefsîr u Naḳd u Taḥlîl-i Mes̱nevî, Tahran 1363 hş., XV, 301-328; Seyyid Sâdık Gûherîn, Şerḥ-i Iṣtılâḥât-ı Taṣavvuf, Tahran 1368 hş., IV, 314-321.

Süleyman Uludağ

HAYAT

Kuruluş yıllarında Cumhuriyet düşüncesinin sesi olarak yayımlanan fikir ve edebiyat dergisi.

Cumhuriyet'in ilânından üç yıl sonra, baskısı İstanbul'da yapılmakla beraber hükümet merkezi Ankara'da neşir hayatına girerek 2 Aralık 1926'dan 30 Aralık 1929'a kadar çıkmıştır. Haftalık olan dergi üç yılı dolduran yayın süresi içinde, her sayısı kapak dışında yirmi büyük sayfa hacminde altı cilt tutan 146 sayılık bir koleksiyon meydana getirir. İlk iki yıl eski harflerle yayımlanıp Latin alfabesinin kabulü üzerine 1928 Ağustosundan itibaren okuyucusunu yavaş yavaş bu harflere alıştırdıktan sonra 29 Kasımdan (nr. 105) itibaren de tamamen yeni harflerle basılmıştır. Maarif Vekâleti'nin maddî ve mânevî desteğini gören dergi 3 Mayıs 1928'e kadar Mehmet Emin'in (Erişirgil), ardından Nâfi Atuf'un (Kansu) birkaç sayı süren mesul müdürlüğünden sonra kapanıncaya kadar Faruk Nafiz'in (Çamlıbel) idaresi altında çıkmıştır. Hayat, aynı mahiyette bir başka dergi bulunmadığından kapanışı kültür hayatında bir boşluk meydana getiren Yeni Mecmua'nın (1917-1923) yerini alabilen bir dergi olmuştur. Oradaki imzaların çoğu burada yer alırken genç nesilden yeni kalemlerle de yeni bir kadro meydana gelir.

İlk sayıda Mehmet Emin'in, amaçlarının gençliğe ilim sevgisi aşılamak olduğunu, gençliğin inkılâba olan borcunu ancak bu şekilde ödeyebileceğini belirten bir yazısı, her sayının ilk sayfasında Hayat başlığı altında da Nietzsche'nin, "Hayata, daima hayata... Dünyaya daha çok hayat katalım!" sözü derginin prensiplerini ifade etmektedir. Geniş aydın zümresine hitap eden bir kültür dergisi olan Hayat, yayımlandığı üç yıl boyunca

bilhassa Cumhuriyet inkılâplarının ve Cumhuriyet rejiminin dayandığı fikrî ve kültürel temellerin oluşturulmasında ve bunların okur yazar kitle tarafından benimsenmesinde önemli bir rol oynamış, dergideki yazılar hep bu çerçeve içinde yazılmıştır. Mehmet Emin, "İnkılâbımızı Tanıttırmak Hususunda Vazifemiz" başlıklı yazısında Türk inkılâbının zulme uğramış bütün Şark dünyasını da uyandıracağını belirtir ve inkılâbı yabancıların

gördüğünden, fakat mahiyetini anlayamadıklarından söz ederek inkılâbın âmil ve sebeplerinin tahlil edilip bir ideoloji şekline konulmasını teklif eder (nr. 24, 12 Mayıs 1927, s. 461-462). Çoğunu Mehmet Emin'in yazdığı başmakalelerin hemen tamamında inkılâplardan bahsedilmekte ve her konu bu açıdan ele alınmaktadır.

Dergi yazarlarının sık sık işledikleri konulardan biri de özellikle II. Meşrutiyet'ten sonra farklı şekillerde yorumlanan milliyetçilik kavramıdır. Yazılarında zaman zaman Ziya Gökalp'in milliyetçilik anlayışına da karşı çıkan bazı yazarların yeni yorum ve tarifler getirerek milliyetçiliği Türkiye sınırları içinde çağdaş bir devlet oluşturma şeklinde ortaya koydukları görülür. Aynı konuları dergide de yazan Mehmed İzzet, Milliyet Nazariyeleri ve Millî Hayat (İstanbul 1923) adlı kitabında milliyeti, "bir vâkıa olmaktan ziyade ilmî ve felsefî bir terbiyenin mahsulü bir mefkûre, bir irade, şuurlu bir iman gibi" kabul ederken Köprülüzâde M. Fuad da "Cumhuriyet'in Yıldönümü" adlı yazısında milliyetçiliğin gayesini şu şekilde özetler: "Milletimizi Avrupa'nın en mesut ve müreffeh ve en mütemeddin memleketleriyle aynı seviyeye çıkarmadan evvel gayemize vardığımızı ve istirahata hak kazandığımızı iddia edemeyiz" (nr. 49, 3 Teşrînisâni 1927, s. 441).

Bu devir yazarlarının devamlı olarak kullandıkları kavramlardan biri de asrîleşmektir. Onlara göre yeni Türk devleti her alanda modern fikirleri ve çağdaş Batı medeniyetinin esası olan ilim ve tekniği almalıdır. M. Nermi, "Milliyetçilik ve İlimler" adlı makalesinde milliyetçiliğin modern toplumun faal vâkıalarından biri olduğunu ileri sürerek milliyetçilikle modern ilimler arasında ilişki kurar (nr. 1, 2 Kânunuevvel 1926, s. 15-16). Zeki Mesut (Alsan) "Avrupalılaşmak, Asrîleşmek" başlıklı yazısında, çok kullanılmaktan dolayı bu iki kavramın âdeta yıpranmış ve gerçek anlamlarını kaybetmiş olmasına dikkat çekerek bunu millî tekâmülümüz bakımından zararlı bulur (nr. 4, 23 Kânunuevvel 1926, s. 66-67). Sadri Edhem (Ertem) ise "Türk İnkılâbının Karakteri" adlı yazısında asrîlikle istihsal tarzı arasında bir münasebet kurar (nr. 29, 16 Haziran 1927, s. 53-54). Necmeddin Sâdık'ın (Sadak) "Yeni Ahlâk" adlı başmakalesi de (nr. 12, 17 Şubat 1927) bu açıdan tipik bir zihniyeti aksettirir.

Cumhuriyet devrinin sayı bakımından en geniş yazar ve şair kadrosunda bu

dönemin modern düşünce ile milliyetçi görüşü bir arada benimsemiş seçkin kişileri ve memleketçi eğilimde sanatçıları bir araya getiren Hayat mecmuasının Batılı düşünceye açık tuttuğu sayfalarında Türk millî kültürünü ve tarihini yeni bir zihniyetle işleyen yazılar da ön planda yer alır. Felsefe, sosyoloji, tarih, edebiyat tarihi, iktisat, iktisat ve hukuk tarihi, sanat, sanat tarihi, mimari, güzel sanatlar ve sosyal hüviyetiyle kadın konularına ayrılan bu sayfalar dönemin tanınmış imzalarını taşır. Başlangıçta başmakalelerini daha çok Mehmet Emin ile Avni Başman'ın kaleme aldığı dergide sosyolojiyle ilgili yazılar genellikle M. Nermi, Ziyaeddin Fahri (Fındıkoğlu) ve Ismayıl Hakkı (Baltacıoğlu); felsefe yazıları Mehmet Emin, Mehmed İzzet ve Mustafa Şekip (Tunç); Türkiyat, edebiyat ve kültür tarihi araştırmaları Köprülüzâde M. Fuad, Ali Canip (Yöntem), Mehmed Halid (Bayrı), Nahit Sırrı (Örik), Nurullah Atâ (Ataç) ve Ahmet Cevat (Emre); tarih yazıları Ahmed Refik (Altınay); mimarlık ve sanat tarihi yazıları Mehmed Vahîd; mûsiki nazariyatı ve tarihi yazıları Halil Bedî (Yönetken) tarafından kaleme alınmıştır. Terbiye ve spor konularını Selim Sırrı (Tarcan), yeni Türkiye'de kadının konumu ve yeni kadın anlayışı konularını ise Tezer Hanım (Taşkıran) yazmıştır.

Cumhuriyet'in milliyetçilik ve çağdaşlık prensiplerine inanmış bir kadronun elinde çıkan dergide Türk dili, Türk tarihi, Türk edebiyatı ve Türk güzel sanatları çağdaş ve millî bir görüşle ele alınmış, hatta bazı yazarlar Cumhuriyet devrini "millî bir rönesans" olarak tanımlamıştır. Dergide bu anlayış doğrultusunda dil, edebiyat, tarih, felsefe, güzel sanatlar, yeni insan görüşü, yeni Türk kadını ve yeni maarif sistemiyle yeni kültür kurumları konularında birçok yazı yayımlanmış, yeni yorumlar yapılmıştır. Aynı zamanda çeşitli şair ve hikâyecilerin şiir ve hikâyelerinde özellikle memleket edebiyatı yapıldığı ve Anadolu coğrafyası temasının yoğun bir şekilde işlendiği dikkati çekmektedir.

Dönemin diğer yayınlarında olduğu gibi, konu bakımından bu kadar çeşitlilik gösteren Hayat mecmuasında da dinî konular hemen hemen hiç ele alınmamıştır. Buna karşılık özellikle başyazılarda eski inançların artık bir "müstehâse" (fosil) olduğu, yeni nesillerin bunlara inanmadığı, Batı toplumlarında da dinin değerini kaybetmekte olduğu sık sık vurgulanmıştır. Hasan Âli'nin (Yücel) "Yeni Hayat" şiiriyle (nr. 1, 2 Kânunuevvel 1926) Fazıl Ahmet'in (Aykaç) pek çok didaktik şiiri benzer düşünceleri

tekrarlayan örneklerdir. Bu olumsuz değer yargılarının mantıkî bir sonucu olarak toplumlar için vazgeçilmez bir unsur olan dinî akîdelerin yokluğunda bunların yerini dolduracak yeni inançların ikāmesi zaruri gösterilmiştir. Mehmed İzzet, bu konuda İslâmiyet'te Hıristiyanlık'ta olduğu gibi teceddüt olamayacağı kabul edilirse, "Eski imanın yerine yeni bir iman ikāmesi lâzımdır" diyerek bu inancın demokrasi, terakkî ve ilim olmasını teklif eder (nr. 33, 14 Temmuz 1927). Köprülüzâde ise, "Laik mekteplerde dinî telkinlere yer yoktur. Onun yerini dolduracak olan yalnız ilim değil mefkûre de gerekir" demektedir (nr. 79, 31 Mayıs 1928). Necmeddin Sâdık, dinî ahlâk yerine aklî ahlâk ve laik ahlâk kavramlarının gereğinden bahseder (nr. 12, 17 Şubat 1927). Çok defa başyazılarda, bazan diğer makalelerde metafizik aleyhinde yer yer materyalist, Darvinist, yaygın olarak da pozitivist görüşün hâkim olduğu görülmektedir.

Mehmet Emin, "Eski ve Yeni Neslin Düşünceleri Arasındaki Farklar" adlı yazısında hakikat için tecrübeden başka ölçü kabul etmemekten bahseder (nr. 3, 16 Kânunuevvel 1926).

Başta Köprülüzâde'nin yazıları olmak üzere dergide divan şiirini, hatta Tanzimat'tan sonra değişen şiiri İran veya Batı taklidi olarak değerlendiren yazılar çıkmıştır. Çoğunu Halil Bedî'nin kaleme aldığı mûsikiyle ilgili yazılarda da klasik Türk mûsikisi yerilmiş, buna karşılık halk mûsikisinden faydalanan bir Batı mûsikisi tarzının uygun olacağı tezi savunulmuştur.

Uzun süre dergiyi işgal eden konulardan biri de Bursa'daki Amerikan Koleji öğrencilerinden üç Türk kızının Hıristiyanlığı kabul etmesidir. Olayın üzerine hassasiyetle giden dergide hadiseyi tahlil eden, sebep ve sonuçlarını ele alan yedi makale yayımlanır (nr. 62-67, 2 Şubat-8 Mart 1928). Bunlarda yabancı okulların din ve kültür misyonuna dikkat çekilmekte ve bunun bir kültür buhranının işareti olduğu belirtilmektedir. Köprülüzâde, Mehmet Emin ve Mustafa Şekip'in yazdığı makalelerde, hadisenin sadece Müslümanlık'tan değil daha da önemlisi Türklük'ten çıkmak şeklinde düşünülmesi gerektiği vurgulanmaktadır.

Çankırılı Ahmet Talat'ın (Onay) İstiklâl Marşı'nın güftesinin de bestesinin de güzel olmadığını, yeni bir millî marşa ihtiyaç duyulduğunu belirten bir yazısı (nr. 67, 8 Mart 1928) daha sonra Nuri Refet imzalı başka bir yazıyla

desteklenmiş, Aka Gündüz'ün de konuyla ilgili bir yazısından bahsedilmiştir (nr. 72, 12 Nisan 1928).

Ali Canip, "Edebiyat Tedrisâtının Yeni Vechesi Çocukları Kozmopolit Yapar mı?" adlı makalesinde okullarda Batı edebiyatına yer verilmesi konusu üzerinde durmuştur. Ona göre yeni Türk devleti milliyetçi olmakla beraber aynı zamanda Garpçı'dır. Böyle olunca gelişecek yeni kültürde Batı kültürüne de önemli ölçüde yer verilmelidir. Yazara göre milliyetçilikle Batı kültürü arasında herhangi bir tezat söz konusu değildir (nr. 53,1 Kânunuevvel 1927, s. 4).

Dergide, sonraki yıllarda önemle hatırlanan veya kaynak olarak başvurulan bazı hâtıra, inceleme ve araştırmalar görülmektedir. Mustafa Necati'nin "İstiklâl Mücadelesi Hâtıraları" (nr. 1-9, 2 Kânunuevvel 1926-27 Kânunusâni 1927), Celâl Esat'ın (Arseven) "Türk Sanatında Tezyinat" (nr. 20, s. 9, 14) adlı incelemesi, Köprülüzâde M. Fuad'ın "Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu Meselesi" (nr. 19, s. 17-18), Ahmed Refik'in çeşitli sayılardaki Osmanlı tarihiyle ilgili makaleleri bunlardan birkaçıdır.

Dergi bazı özel ilâveler, özel sayı veya sayfalar da yayımlamıştır. Meselâ 2. sayıdan başlayarak her sayıda bir Faust ilâvesi verilmiş, bunlar sonradan bir kitap haline getirilmiştir (Faust, trc. Galib Bahtiyar, İstanbul 1926). Süleyman Nazif'in ölümü üzerine 7. sayının (13 Kânunusâni 1927) bir bölümü, devrin ünlü mimarı Kemâleddin'in ölümü üzerine 34. sayı (21 Temmuz 1927), Maarif Vekili Mustafa Necati Bey'in ölümü üzerine de 111. sayı (10 Kânunusâni 1929) onların hâtırasına ayrılmıştır. Ayrıca 15. sayıda (10 Mart 1927) "Aziz Ölülerimiz" başlığı altında Ömer Seyfeddin'e ait bir bölüme, 16. sayıda da (17 Mart 1927) "Türk Teceddüt Tarihinin Mühim Bir Siması" adı altında İhsan'ın (Sungu) "Mahmud Râif Efendi ve Eserleri" başlıklı uzun yazısına yer verilmiştir. Hayat'ın 23 Nisan 1927'de yayımlanan 21. sayısı fikrî, kültürel, edebî, tarihî, ziraî ve iktisadî yönleriyle ele alınıp işlenen Ankara için bir özel sayı olarak çıkmıştır.

Hayat, 1929 yılından itibaren ilk günlerdeki muhteva zenginliğini yavaş yavaş kaybetmeye başlamış ve giderek bol miktarda tercüme yazıların yayımlandığı bir edebiyat ve eğitim, hatta biraz da magazin dergisi hüviyetini almıştır. 135. sayısından (15 Temmuz 1929) sonra yayınında bazı

düzensizlik ve gecikmeler görülmeye başlayan dergi, 146. sayıdan sonra "yeni tertip" adı altında sayfaları artarken boyutları küçülen bir şekle girmiş, yeni bir numaralandırılış ile 1930 yılının Ocak-Mayıs ayları arasında eski hüviyetini kaybetmiş olarak beş sayı daha çıktıktan sonra kapanmıştır.

Daha önce anılanlardan başka çeşitli konularda inceleme ve araştırmaları, edebî ve fikrî yazıları, şiir, hikâye veya tercümeleriyle dergide yer alan isimlerden bazıları şunlardır: Sabiha Zekeriya (Sertel), Mustafa Nihat (Özön), Fâik Sabri (Duran), Peyami Safa, Yakup Kadri (Karaosmanoğlu), Halil Vedat (Fıratlı), Galip Atâ (Ataç), Kemal Zaim, Fahreddin Kerim (Gökay), Cemil Sena (Ongun), Mehmed Safvet, İsmail Hikmet (Ertaylan) makaleleriyle; Ahmed Hâşim, Abdullah Cevdet (Karlıdağ), Faruk Nafiz (Çamlıbel), Halit Fahri (Ozansoy), Ömer Bedreddin (Uşaklı), Necmettin Halil (Onan), Halide Nusret (Zorlutuna), Şükûfe Nihal (Başar), Sabri Esat (Siyavuşgil), Ahmet Hamdi (Tanpınar), Ali Mümtaz (Arolat), Behçet Kemal (Çağlar), Rıfkı Melûl (Meriç), Celâl Sahir (Erozan), Enis Behiç (Koryürek), Necip Fazıl (Kısakürek), Yaşar Nabi (Nayır), Vasfi Mahir (Kocatürk), Salih Zeki (Aktay), Arif Nihat (Asya) şiirleriyle; Memduh Şevket (Esendal), Reşat Nuri (Güntekin), Aka Gündüz, Ercümend Ekrem (Talu), Kenan Hulûsi (Koray) hikâyeleriyle yer almışlardır. Dergide ayrıca Albert-Louis Gabriel, Vasilij Viladimiroviç Barthold, Edward Granville Browne, Tadeusz Kowalsky gibi şarkiyatçıların Hasan Cemil (Çambel) ve Galib Bahtiyar tarafından tercüme edilmiş yazılarına da yer verilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Necip Fazıl Kısakürek, Bâbıâli, İstanbul 1976, s. 16-21; Mehmet Kaplan v.dğr., Atatürk Devri Fikir Hayatı, Ankara 1982, I-II, s. VII-XXXIV, ayrıca bk. tür.yer.; Mustafa Parlak, Hayat Mecmuasının 1-3 ciltlerindeki Edebî Makaleler ve Tahlilli Fihristi (doktora ön çalışması, 1982), Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi; a.mlf., "1926-1930 Yılları Arasında Neşredilen Hayat Mecmuasının Hars ve Edebiyat Tarihimizdeki Yeri", Millî

Kültür, sy. 47, Aralık 1984, s. 25, 95; Ziya Bakırcıoğlu, “Hayat”, TDEA, IV, 171-172.

Abdullah Uçman

HAYÂTÎ

(حياتي)

Kendisine atfedilen hamsedeki mesnevilerin Ahmed Rıdvan’a ait olduğu veya büyük çapta benzerlikler taşıdığı anlaşılan II. Bayezid devri şairi Abdülhay Çelebi’nin mahlası

(bk. AHMED RIDVAN).

HAYÂTÎ AHMED EFENDİ

(ö. 1229/1814)

Osmanlı âlimi.

1166 (1753) yılında Elbistan'da doğdu. Elbistan müftüsü Seyyid Ahmed Efendi'nin oğludur. Tahsilini, memleketinde amcasının oğlu Seyyid Ömer ile Cirîdzâde Hasan ve Kayserili Ömer efendilerden okuyup tamamladı. Elbistan'da on yıl kadar müftülük yaptıktan sonra İstanbul'a giderek Ayasofya Medresesi'nde müderris oldu. Eserlerini İstanbul'da telife başladığı ve Şerh-i Tuhfe-i Vehbî'yi 1205'te (1791) tamamladığı bilinen Hayâtî Ahmed Efendi İstanbul'a bu tarihten birkaç yıl önce gelmiş olmalıdır.

Hayâtî Ahmed Efendi Ayasofya müderrisliğinden Bosna kadılığına getirildi; Bosna kadılığından sonra İstanbul'a döndü (Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 183). 1225 (1810) yılında İstanbul'da Köprülü Dârülhadis Medresesi'ne müderris oldu. 1226 Rebîülevvelinde (Nisan 1811) kadı tayin edildiği Bağdat'a giderken memleketine uğrayıp oğlunu da beraberinde götürdü.

Babasının iki yıl kadar kaldığı Bağdat'ta yaptığı çalışmaları anlatan oğlu Hayâtîzâde Şeref Halil Efendi onun Şerh-i Nuhbe-i Vehbî'yi burada yazmaya başladığını, sekiz ay kadar yalnızca Zîc-i Uluğ Bey üzerine çalıştığını, bazı kelâm ve fıkıh usulü kitaplarını incelediğini söyler. Bağdat'ta ayrıca astronomiye dair Şerḥu'l-Çağmînî adlı eseri okutan, usturlap, mantık ve diğer konularda dersler veren Hayâtî Ahmed Efendi görev süresi dolunca Elbistan'a döndü. Burada birkaç ay kaldıktan sonra İstanbul'a hareket etti. Hayâtîzâde'nin belirttiğine göre yolda Vehhâbîliğe bir reddiye yazmaya başlayan Ahmed Efendi, İstanbul'a döndükten sonra (2 Ocak 1814) bir ay kadar bu reddiye üzerinde çalışmış, ancak eseri tamamlayamadan 10 Safer 1229 (2 Şubat 1814) tarihinde vefat etmiştir. Bursalı Mehmed Tâhir, mezarının Üsküdar'da Seyitahmet deresindeki kabristanda bulunduğunu kaydetmektedir (Osmanlı Müellifleri, I, 284). Hayâtîzâde, babasının 200 cilt kadar nâdide eserden oluşan kitaplığını

İstanbul'da bir kütüphaneye vakfettiğini söyler.

Eserleri. Hayâtî Ahmed Efendi kelâm, mantık, dil ve edebiyat konularında birçok eser kaleme almış olup günümüze ulaşan eserleri şunlardır: 1. Tehâfüt-i Müstahrece. Kıyamet alâmetlerine ve mehdînin zuhuruna dair birtakım kehanetlerde bulunanları reddetmek amacıyla kaleme alınıp III. Selim'e takdim edilen eser bir giriş ve altı bölüm olarak düzenlenmiştir. Bağdatlı İsmâil Paşa eserin adını yanlışlıkla Tehâfütü'l-müstehâda şeklinde kaydeder (Îzâḥu'l-meknûn, I, 340). Eserin, müellif hattı olması muhtemel bir nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde (Hazine, nr. 1701), diğer bir nüshası da Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Hacı Mahmud Efendi, nr. 4274). 2. İsʿâfü'l-minne fî şerḥi İtḥâfi'l-cenne. 23 Zilkade 1211 (20 Mayıs 1797) tarihinde yazmış olduğu, müstakil bir nüshası elde bulunmayan İtḥâfü'l-cenne adlı eserinin şerhidir. III. Selim'e sunulmuş olan bu Arapça eser bir mukaddime, iki bölüm (makale) ve bir hâtimeden meydana gelmektedir. Mukaddimede ders ve tedrîs bilgisinin tanımı, konusu, gayesi ve faydasından bahsedilmektedir. Üç fasıldan oluşan birinci bölümde öğrenme meselesi, ikinci bölümde öğretim metotları ele alınmış, hâtimede ise konuyla ilgili diğer meseleler üzerinde durulmuştur. Eserin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Hafîd Efendi, nr. 272). 3. Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi Risâleti'l-ḳıyâsi'l-Mûseviyye. Mûsâ el-Pehlivânî'nin Risâletü'l-ḳıyâs adlı eserine Muhammed b. Mustafa Erzurûmî tarafından yapılan şerhe yazılmış Arapça bir hâşiyedir. Müellifin bu üç eseri birlikte basılmıştır (İstanbul 1281). 4. el-Ḳaṣîdetü'n-nûniyye fi'l-manṭıḳ ve'l-âdâb. Hayâtî Ahmed Efendi'nin 1225 (1810) yılında Köprülü Dârülhadis Medresesi'nde müderris iken yazdığı Arapça bir kasidedir. Daha sonra bizzat kendisi tarafından şerhedildiği kaydedilmekteyse de bu şerhin herhangi bir nüshası tesbit edilememiştir. Eserin müellif hattı nüshası İzmir Millî Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (nr. 1887/5, vr. 37a-41b). 5. Şerh-i Tuhfe-i Vehbî. Tam adı Şerhu't-Tuhfeti'd-dürriyye fi'l-lugati'l-Fârisiyye olan eser, Sünbülzâde Vehbî'nin elli sekiz kıtadan meydana gelen Farsça'dan Türkçe'ye manzum lugatının Türkçe şerhidir. Müellifin, Sünbülzâde Vehbî hayatta iken yaptığı ve 6 Ramazan 1205'te (9 Mayıs 1791) tamamlayıp dönemin sadrazamı Koca Yûsuf Paşa'ya ithaf ettiği bu eserin çeşitli baskıları yapılmıştır (İstanbul 1215, 1219, 1237, 1251, 1266; Kahire 1271). 6. Şerh-i Nuhbe-i Vehbî. Sünbülzâde Vehbî'nin Nuhbetü'l-luga adlı Arapça-Türkçe manzum lugatını Bağdat'ta bulunduğu sırada Türkçe olarak

şerhetmeye başlayan Hayâtî, eserin ancak 146 beyitlik dîbâcesiyle seksen iki kıtasının şerhini yapabilmiştir. Hayâtîzâde tarafından 1261'de (1845) tamamlanıp Sultan Abdülmecid'e takdim edilen eserin Hayâtîzâde hattıyla 1267 (1851) tarihli bir nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde mevcuttur (TY, nr. 5773).

Hayatîzâde'nin verdiği bilgilere göre Ahmed Efendi'nin, Şâhidî'nin Farsça manzum lugatının şerhi olan Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî ile Lugat-i Hayâtî adlı iki eseri daha bulunmaktadır. Âkifzâde, İstanbul'un ileri gelen âlimlerinden olduğunu belirttiği Hayâtî Ahmed Efendi'nin Risâle fî ʿadedi's-süver ve baʿżı aḥvâli'l-ḳırâʾe adlı Arapça bir kitabı ile Elbistan hakkında bir eserini daha zikreder. Ancak bunların ve Vehhâbîliğe reddiye olarak başlayıp tamamlayamadığı eserin nüshalarına rastlanmamıştır. Hayâtîzâde babasının Arapça, Farsça ve Türkçe şiirleri bulunduğunu, İmâm-ı Âzam'ın kasidesine bir nazîre yazdığını söylemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Hayâtîzâde Şeref Efendi, Şerh-i Nuhbe-i Vehbî: Mukaddime, İÜ Ktp., TY, nr. 5773, vr. 1b-3a; Âkifzâde, el-Mecmûʿ fi'l-meşhûd ve'l-mesmûʿ, Millet Ktp., Ali Emîrî, nr. 2527, s. 172; Osmanlı Müellifleri, I, 284; III, 213-214; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 183; Îżâḥu'l-meknûn, I, 16, 340; II, 581; Karatay, Türkçe Yazmalar, I, 641; Ramazan Şeşen v.dğr., Fihrisü maḫṭûṭâti mektebeti Köbrülü, İstanbul 1986, III, 306-307; Ali Yardım, İzmir Millî Kütüphanesi Eserler Kataloğu, İzmir 1992, II, 230; Ömer Faruk Akün, "Sünbülzâde Vehbî", İA, XI, 238, 241.

Cemil Akpınar

HAYÂTÎZÂDE MUSTAFA FEYZÎ

(ö. 1103/1692)

Osmanlı tıp âlimi, hekimbaşı.

Hayatının ilk yılları hakkında fazla bilgi yoktur. Yahudi dönmesi olup İslâmiyet'i kabul etmeden önceki adının Moche Ben Raphael Abravanel olduğu belirtilir. Silâhdar Fındıklılı Mehmed Ağa, onun babası Hayâtî'den ve diğer yahudi hekimlerinden tıp eğitimi gördüğünü, öteki hekimler gibi şifâhânede yetişip medreselerde ilim tahsil etmediğini, ancak bilgisiyle bütün hekimlerden üstün olduğunu, bu özelliğinden dolayı IV. Mehmed'in saltanatının ilk yıllarında (1648) Turhan Vâlide Sultan'ın dikkatini çekerek onun vasıtasıyla İslâmiyet'i kabul ettiğini ve az zamanda "etibbâ-i hâssa" arasına girdiğini yazar (Târih, II, 578). Bir müddet Süleymaniye Tıp Medresesi'nde müderrislikte bulunan Hayâtîzâde, yine bir mühtedî olan Hekimbaşı Sâlih b. Nasrullah b. Sellûm'un vefatı üzerine 3 Rebîülâhir 1080'de (31 Ağustos 1669) hekimbaşı oldu ve kendisine ayrıca Kudüs-i şerif kadılığı pâyesi verildi. Uzun süren hekimbaşılığı sırasında Tekirdağ, Malkara arpalıkları ile Ağustos 1678'de Edirne, Haziran 1684'te İstanbul kadılığı pâyelerini aldı. 1100 Şevvalinde (Temmuz 1689) Anadolu kazaskerliği pâyesi, ardından Pravadi ve ikinci defa Tekirdağ kazaları arpalığı kendisine ihsan edildi (Şeyhî, II, 69-70).

Kaynaklarda döneminin en bilgili ve hâzık hekimi olduğu belirtilen Hayâtîzâde, uyguladığı tedavi usulünün fayda etmediği II. Süleyman'ın vefatı üzerine muhaliflerinin de tesiriyle kusurlu bulunarak II. Ahmed'in cülûsunun (23 Haziran 1691) hemen ardından görevinden alındı. Silâhdar Mehmed Ağa, onun azlinde Rumeli Kazaskeri Hekimzâde Yahyâ Efendi'nin ve diğer bazı hekimlerin önemli rol oynadıklarını; bunların II. Ahmed'in tahta çıkması esnasında bir heyet halinde Şeyhülislâm Ebûsaidzâde Feyzullah Efendi'nin huzuruna çıkıp Hayâtîzâde'nin ulemâ meclisine devam etmediği, yahudilerle sürekli irtibat halinde bulunduğu, hıyanet üzere olup Müslümanlığı'ndan şüphe duydukları, Yahudiliğe yeniden döndüğü yolunda şikâyette bulunduklarını; durumdan haberdar

olan II. Ahmed'in onun hıyanetine inanmayıp eğer kardeşine uyguladığı tedavide bir hatası varsa azledebileceğini söylediğini, ancak ulemâ heyetinin ısrarı karşısında onu görevden aldığını yazar (Târih, II, 578-579). Defterdar Mehmed Paşa ise, II. Süleyman'dan fazla perhiz yapmasını isteyip "mâ-i mukattardan dahi men' eylemekte ifrat etmekle" ölümüne sebep olduğu yolundaki şikâyetler üzerine önce azledilip sonra İstanbul'a gönderilerek Yedikule Zindanı'na hapsedildiğini, yerine ise "evlâd-ı Arab"dan tanınmayan bir kişinin getirildiğini belirtir (Zübde-i Vekāyiât, s. 398). Hayâtîzâde, hekimbaşılıktan ayrıldıktan sonra arpalığı olan Tekirdağ kazası da kendisinden alınmış ve çok geçmeden 1103 senesi sonlarında (Ağustos-Eylül 1692) vefat ederek Edirnekapı Mezarlığı'na gömülmüştür.

Hekimlikteki üstün başarısından dolayı "Bukrât-ı zamân, Câlînûs-ı devrân, hükemâ-yi Eflâtun-ı sânî" unvanlarıyla anılan Hayâtîzâde birçok hekim yetiştirmiştir. Hekim Şa'bân-ı Şifâî bunların en ünlülerindendir. Hayâtîzâde'nin Latince'yi ve bazı Batı dillerini bildiği kaleme aldığı eserlerinden anlaşılmaktadır. Ayrıca onun, 1666 yılında Edirne'de IV. Mehmed'in huzuruna çıkarılan yalancı mesîh Sabatay Sevi ile padişahın konuşmasında tercümanlık yaptığı rivayet edilmektedir (Galante, s. 13-14).

Hayâtîzâde'nin tıp alanındaki başarılarından biri de tenzu kursları terkibindeki acı maddelerin birkaçını çıkarıp yerine koyduğu bazı maddelerle rengi hoş ve tadı güzel tenzular elde etmiş olmasıdır. Bu kurslar faydalı ve lezzetli olduğu için Osmanlı toplumunda çok revaç bulmuştur (Ünver - Sözen, s. 16-18, 47). Ayrıca her yıl hekimbaşı tarafından hazırlanan macunu Rûmî 9 Mart'ta padişaha, ailesine ve devlet büyüklerine sunma usulünü ilk başlatanın Hayâtîzâde olduğu söylenmektedir (Adıvar, s. 113).

Hayâtîzâde, Osmanlı tıp tarihinde bu adla anılan hekimler ailesinin ilk ferdidir. Oğlu müderris Ahmed Efendi'den olma torunları Hayâtîzâde Mustafa Feyzî ve Mehmed Emin Efendi ile onun soyundan gelen Hayâtîzâde kethüdâsı Mehmed Said Efendi hekimbaşılık görevinde bulunmuşlardır. Aynı zamanda Hayâtîzâde Hafîdi diye tanınan Mehmed Emin Efendi hekimbaşı iken şeyhülislâm olan ilk kişidir (İlmiyye Salnâmesi, s. 521-522). Bursalı Mehmed Tâhir'in, Hayâtîzâde'nin talebesi olduğunu kaydettiği Ebü'l-Feyz Mustafa et-Tabîb de (Mustafa Feyzî b.

Mehmed b. Ahmed et-Tabîb) tıp alanında eserler vermiş başarılı bir hekimdir (Osmanlı Müellifleri, III, 237). Bazı kaynaklarda isim benzerliğinden ötürü bu hekimler, özellikle de dede ile torun Hayâtîzâdeler birbirine karıştırılmıştır (a.g.e., III, 232-233; Brockelmann, GAL, II, 595). Bu karışıklık onların kabirleri için de söz konusudur. Halbuki Hayâtîzâde Edirnekapı'da, torunu ise Eyüpsultan'da medfundur.

Eserleri. Resâilü'l-müşfiyye li'l-emrâzi'l-müşkile. Brockelmann bu eseri bir yerde Hayâtîzâde Mustafa Feyzî'ye (GAL Suppl., II, 667), başka bir yerde ise torunu Mustafa Feyzî'ye (GAL, II, 595) ait gösterir. Beş risâleden oluşan eser Hamse-i Hayâtîzâde olarak da bilinir (yazmaları için bk. Şeşen, s. 215-218). Kitabın önsözünde müellif, illet-i merâkıyye ile sevdâ-yı merâkıyye hastalıklarının halk arasında yaygın olduğunu, fakat Arap ve İranlı hekimlerin bu iki hastalığı ayırt edemediklerini, bu sebeple İslâm tıp literatürü ile Latin kaynaklarından faydalanmasının yanında kendisinin de hastalar üzerinde denediği ilâçların sonuçlarını ilâve ederek ilk iki risâleyi meydana getirdiğini belirtir (İÜ Ktp., TY, nr. 7114, vr. 1b-2a). Ayrıca hummâ-yi vebâiyye (hummâ-yi redîe) hastalığının İslâm tıp literatüründe adından söz edildiği halde tedavisine dair bilgi bulunmadığını, pilika ve maraz-ı ifrenç (frengi) hastalıklarına ise hiç yer verilmediğini, bu sebeple IV. Mehmed'in bu hastalıklara dair Türkçe bir kitap yazmasını kendisinden istediğini anlatır ve eserini padişaha takdim ettiğini söyler. Kitapta yer alan risâleler şunlardır: a) Risâle-i İllet-i Merâkıyye. Bir giriş ve dokuz fasıldan oluşan risâlede sırasıyla hastalığın adı, hastalığa sebep olan maddenin ortaya çıkışı, yerleştiği organlar, sebep ve belirtileri, alınacak tedbirler, kullanılacak ilâçların terkibi, hastanın ıstırabının dindirilmesi ve hastalığın sonucu hakkında bilgi verilir. Bu hastalık, karın bölgesindeki merak zarının (hypocondrium) altında bulunan masarika damarlarına (mezenteryal lenfler) kötü mizaçlı ateş ârız olduğunda ortaya çıkar; bundan dolayı hastalığa "illet-i merâkıyye" adı verilmiştir. Bu organlarda çok gaz bulunduğu için hastalığa "illet-i rîhiyye" de denilir. Bu risâlede Hayâtîzâde'nin başlıca

kaynakları Jean Frenel'in İlel-i A'râz'ı, ayrıca Daniel Sennert, Hieronymus Fabricius, Portekizli Zacutus Lusitanus ile Rodrique Fonseca ve daha başka bazı Latin müelliflerinin eserleridir. b) Risâle-i Sevdâ-yı Merâkıyye. Bir giriş ve yedi fasıldan meydana gelen risâle, illet-i merâkıyye ile sevdâ-yı merâkıyye arasındaki farkı açıklamak üzere kaleme alınmıştır. Risâlede

Felix Platter ve Anton gibi hekimlerin adı geçtiğine bakılırsa müellifin Latince literatürden faydalandığı söylenebilir. c) Risâle-i Maraz-ı Efrencî. Frengi Risâlesi adıyla da anılan eser yirmi beş fasıldan ibaret olup hamsenin içinde yer alan en uzun risâledir. Müellif, bu hastalığın adının nereden geldiğini anlattıktan sonra hastalığı ilk teşhis eden hekimlerin Antonio Benivieni (ö. 1502) ve Girilamo Fracastoro (ö. 1553) olduğunu söyler. Ardından hastalığın belirtileri, sebepleri ve bulaşması hakkında bilgi verilir. Frengi tedavisinde kullanılan ve Türkçe'de "mukaddes ağaç, haşeb-i enbiyâ, peygamber ağacı" gibi adlarla anılan "palosento" ve diğer ilâçların özellikleri ayrıntılı bir şekilde anlatılır. Bu konuda "duhân-ı zeybak" (civa yağı) kullanımı üzerinde önemle durulmakta ve bunun nasıl uygulanacağı anlatılmaktadır. d) Risâle-i Emrâz-ı Pilika. Sekiz bölümden oluşan risâlede önce hastalığın adının Latince olduğu ve "kıvrılmış, keçeleşmiş saç" anlamına geldiği belirtilerek bunun bir deri hastalığı olduğu anlatılır. Önceki tıp literatüründe bulunmayan ve Osmanlı ülkesinde de görülmeyen bu hastalığın Lehistan (Polonya), Macaristan, Avusturya, Rusya ve İsveç'te yaygın olduğu, buna "seretân-ı hafî" de (gizli kanser) dendiği anlatıldıktan sonra belirti ve tedavi yöntemleri üzerinde durulur. e) Risâle-i Hummâ-yı Redîe. Hummâ-yı Vebâiyye adıyla da anılan eser on üç fasıldan oluşmaktadır. Önce hastalık hakkında genel bilgi verilmekte, maddesinin redî (habis) olmasından dolayı Latince'de bu hastalığa "malıgna" adı verildiği belirtilmektedir. Ayrıca hastalığın bulaşıcı bir mahiyette olduğu söylenmekte ve tedavide uygulanacak yöntem ve ilâçların terkibi hakkında ayrıntılı bilgi kaydedilmektedir. Risâlede Mercado, Fonseca, Amato ve Fragozo adlı hekimlere atıflar yapılmaktadır. Adıvar'a göre Hayâtîzâde, Fonseca'nın, Almanya'nın Aşağı Pfazl eyaletinde yaygın ateşli bir hastalığı konu alan Tractatus de febrium acutorum et pestilentium adlı Latince eserinden faydalanmıştır. Tıp tarihçilerinin tifüse benzettikleri bu hastalığın mahiyeti tam olarak anlaşılamamıştır.

Hayâtîzâde'ye bazı eserlerin isnat edildiği görülmektedir. Ebü'l-Feyz Mustafa et-Tabîb'in, hocası Kazasker Feyzullah Efendi adına yazdığı er-Risâletü'l-Feyziyye fî lugāti'l-müfredâti't-tıbbiyye ile Hulâsatü't-tıb adlı kitabı Hayâtîzâde Mustafa Feyzî'ye mal edilmiştir (Osmanlı Müellifleri, III, 232; Şehsuvaroğlu v.dğr., s. 101; Baytop, s. 40-41). Risâletü'l-Feyziyye'yi bugünkü Türkçe'ye çeviren Hadiye Tuncer de (Yabani Bitkiler Sözlüğü, I-II, Ankara 1974) eseri Hayâtîzâde'ye nisbet etmiştir. Ayrıca Beyazıt Devlet

Kütüphanesi’nde bulunan (Veliyyüddin Efendi, nr. 2543/3) Risâle fî taktîri’l-miyâh ona isnat edilirse de (Şeşen, s. 218) bunun, müellifin hamsesiyle bir arada bulunmasından kaynaklanan bir yanlış olduğu anlaşılmaktadır. Müşevviku’t-tıb fî emri’l-cimâ‘ adlı kitap da anılan katalogda (s. 219) Hayâtîzâde’ye ait gösterilmektedir. Ancak bu eser, Mustafa Ebü’l-Feyz et-Tabîb tarafından Türkçe’ye çevrilmiş müellifi meçhul bir kitaptır.

BİBLİYOGRAFYA

Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekāyiât (nşr. Abdülkadir Özcan), Ankara 1994, s. 398; Silâhdar, Târih, I, 353; II, 578-579; Şeyhî, Vekāyiu’l-fuzalâ, II, 69-70; Râşid, Târih, II, 160, 243; Sicill-i Osmânî, V, 408, 426-427; İlmiyye Salnâmesi, s. 521-522; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 442, 445; Osmanlı Müellifleri, III, 232-233, 237; İzzet Kumbaracılar, HekimBaşı Odası, İlk Eczane, Baş-Lala Kulesi, İstanbul 1933, s. 33; A. Galante, Nouveaux documents sur Sabbetai Sevi, İstanbul 1935, s. 95, 106; a.mlf., Les medecius juifs, İstanbul 1938, s. 13-14; Brockelmann, GAL, II, 595; Suppl., II, 667; Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim (Kazancıgil), s. 113, 132, 133, 134; Süheyl Ünver - Hayri Sözen, Türk Farmakoloji Tarihi 5: Tenzu Kursları, İstanbul 1960, s. 16-18, 47; [Heyet], Mufassal Osmanlı Tarihi, İstanbul 1960, IV, 2317; Bedi N. Şehsuvaroğlu, Eczacılık Tarihi Dersleri, İstanbul 1970, s. 297, 298; a.mlf. v.dğr., Türk Tıp Tarihi, Bursa 1984, s. 101; M. Götz, Türkische Handschriften, Wiesbaden 1979, IV, 376-379, 384-385, 402-403; Turhan Baytop, Türkiye’de Bitkiler İle Tedavi, İstanbul 1984, s. 40-41; Şeşen, Fihrisü maḫṭûṭâti’ṭ-ṭıbbi’l-İslâmî, s. 215-219; Necati İşli, Tıp Tarihimizle İlgili Birkaç Mezar Kitabesi, İstanbul 1986, s. 129-133; Ali Haydar Bayat, “Tıp Tarihimizde Hekimbaşı Hayatizâdeler”, Tıp Tarihi Araştırmaları, sy. 6, İstanbul 1996, s. 109-120; Bedizel Zülfikar Aydın, “Ebü’l-Feyz Mustafa Efendi ve Ünlü Eseri Risâle-i Feyziyye’ye Ait Yeni Bilgiler”, 3. Türk Eczacılık Tarihi Toplantısı Bildiri Özetleri: 3 Haziran 1996, Eskişehir 1996, s. 2; Süheyl Ünver, “Resâilü Müşfiye: Hayâtizâde Mustafa Feyzi Hamse’si”, Dirim, XXXVIII/5-6, İstanbul 1963, s. 228-231; a.mlf., “Tıp Tarihimizde Hekim Hayatî-Zâdeler”, a.e., XLVII/2 (1972), s.

90-91; Ilgaz Zorlu, “500. Yılda Unutulan Bir Cemaat: Dönmeler”, TT, sy. 105 (1992), s. 33; “Ḥayātīzāde”, EI[2] (İng.), III, 303.

Nuran Yıldırım

HAYÂTÎZÂDE SEYYİD ŞEREF HALİL

(ö. 1267/1851)

Osmanlı âlimi.

Elbistanlı Hayâtî Ahmed Efendi'nin oğludur. Babasının yanında iyi bir tahsil görmüş ve daha çok dil ve edebiyatla uğraşmıştır. Bazı memuriyetlerde bulunduğu anlaşılan Hayâtîzâde'nin hayatı hakkında Bağdat kadılığından dönüşünde öldüğünden başka bilgi yoktur.

Eserleri. 1. Ravżatü'l-eşrâf fi'l-mużâf ileyh ve'l-mużâf. Arapça'dan Türkçe'ye bir isim tamlamaları dizini olan bu dört ciltlik çalışmanın, Muhammed Emîn el-Muhibbî'nin, Seâlibî'ye ait S̱imârü'l-ḳulûb fi'l-mużâf ve'l-mensûb'u alfabetik hale getirdiği Mâ yüʿavvel ʿaleyhi fi'l-mużâf ve'l-mużâf ileyh adlı eserine dayanılarak hazırlandığı belirtilmektedir. 2. Efkârü'l-ceberût fî Tercemeti Esrâri'l-melekût (İstanbul 1265). Kitabın asıl metnini oluşturan Esrârü'l-melekût, Bâkīhanlı lakabıyla tanınıp şiirlerinde Kudsî mahlasını kullanan Bakülü tarihçi, edip ve şair Abbas Kulı Ağa'nın (ö. 1846) yeni astronomi konusunda önce Farsça yazıp sonra Arapça'ya çevirdiği ve 1846'da Sultan Abdülmecid'e sunduğu bir eserdir. Müellifin Rusça kaynaklardan da faydalanarak hazırladığı kitap padişah tarafından beğenilince Türkçe'ye tercüme edilmesi işi Sadrazam Reşid Paşa tarafından Hayâtîzâde'ye verilmiş, o da sadece tercümeyle yetinmeyerek Erzurumlu İbrâhim Hakkı'nın Mârifetnâme'si, Kâtib Çelebi'nin Cihannümâ'sı, Rifâa et-Tahtâvî'nin et-Taʿrîbâtü'ş-şâfiye'si ile Mecmûa-i Fennü'l-bahriyye'si, İshak Efendi'nin Mecmûa-i Ulûm-i Riyâziyye'si gibi kitaplarla eski astronomiden ve yerine göre tefsir, hadis vb. kaynaklardan aktarmalar yaparak ortaya daha ayrıntılı bir eser çıkarmıştır. Abbas Kulı Ağa'nın, coğrafyaya dair bir kitabının riyâziyyât kısmından kısaltarak bir mukaddime, üç bab ve bir hâtime şeklinde düzenlediğini söylediği Esrârü'l-melekût'un mukaddimesinde astronominin kısa bir tarihçesi verildikten sonra Copernicus ve teorisinden bahsedilmekte ve en doğru teorinin bu

olduğu kaydedilmektedir. Eserin on bir fasıldan oluşan birinci babı yeryüzü şekilleri ve yerin durumu, beş fasıldan oluşan ikinci babı gök cisimleri (ay, güneş, gezegenlerle uydular ve kuyruklu yıldızlar), üç fasıldan oluşan üçüncü babı ise Kepler'in üç kanunu ve yörüngelerin

tam daire olmadıkları hakkındadır. Baştan sona yeni astronomi verilerine göre yazılan eserde aklî meselelerde taklidin câiz olmadığı belirtildikten sonra "Tercîh-i Hey'et-i Cedîde" başlığı altında müstakil bir bahis açılıp Batlamyus veya Copernicus teorilerinden birini tercih etmenin gerekliliği üzerinde durulmuş ve bazı yeni müslüman astronomların Copernicus teorisinin doğruluğunu âyet ve hadislerin yardımıyla müdafaa ettikleri açıklanarak bu teori benimsenmiştir. Bu arada bilim ve gözlem esaslarına uymayan Batlamyus sisteminin nasıl olup da bu kadar uzun zaman şöhretini sürdürebildiği hususu şaşkınlıkla karşılanmaktadır. Hâtime kısmı, bu yeni astronominin ortaya koyduğu kâinat anlayışının âyet ve hadislerle desteklendiğini açıklamak üzere kaleme alınmış ve o tarihe kadar telif edilmiş eserlerin hiçbirinde görülmeyen ölçüde bir din-bilim uzlaşmasının sağlanmasına gayret gösterilmiştir (İhsanoğlu, s. 103-104). Osmanlı ilim muhitinde Efkârü'l-ceberût'un yayımlanmasından sonra yeni astronominin Kur'an'a uygun olup olmadığı konusu çeşitli âlimler tarafından işlenmeye başlanmış ve kitap bu hususta bir kaynak haline gelmiştir. Bunun arkasından kaleme alınan eserler arasında Fasîhuddin İbrâhim b. Sıbgatullah el-Haydarî el-Bağdâdî'nin, Cevdet Paşa'nın isteği üzerine kaleme aldığı Arapça İmʿânü'l-fiker fi'l-heyʾeti'l-cedîdeti'l-eṡer'i (İstanbul 1292), Gazi Ahmed Muhtar Paşa'nın Türkçe Serâirü'l-Kur'ân'ı (İstanbul 1336), Bursalı Hâfız Abdurrahman Aygün'ün 1921'de telif ettiği üç ciltlik el-Musâhabâtü'l-felekiyye fi'l-işârâti'l-Kur'âniyye adlı Türkçe eseri (İSAM Ktp., nr. 11678) ve Mahmûd Şükrî el-Âlûsî'nin Arapça Mâ delle ʿaleyhi'l-Kurʾân mimmâ yaʿḍudü'l-heyʾete'l-cedîdete'l-ḳavîmete'l-burhân'ı (Bağdat 1960) zikredilebilir. Süleyman Sûdî Efendi de Tabakāt-ı Müneccimîn adlı Türkçe eserinde (tek nüshası torunu Noyan Brovalı'dadır), yeni astronominin Osmanlılar'a girişine öncülük eden başlıca eserin Efkârü'l-ceberût olduğunu söylemektedir (s. 128).

Hayâtîzâde ayrıca babası Ahmed Efendi'nin yarım bıraktığı Şerh-i Nuhbe-i Vehbî adlı eseri tamamlamıştır; bunun tam bir nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (TY, nr. 5773). Müellif, 1261 (1845)

yılında yazdığını belirttiği bu nüshanın başında yer alan mukaddimede babasının biyografisini de vermiştir.

BİBLİYOGRAFYA

M. Ali Terbiyet, Dânişmendân-ı Âẕerbaycân, Tahran 1914, s. 305-306; Osmanlı Müellifleri, I, 284, 299-300; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 356; Ekmeleddin İhsanoğlu, "Introduction of Western Science to the Ottoman World: A Case Study of Modern Astronomy (1660-1860)", Transfer of Modern Science and Technology to the Muslim World, İstanbul 1992, s. 103-104, not. 78; JA, CCVII (1925), s. 149-157; Fuad Köprülü, "Abbaskulu Ağa", Türk Halk Edebiyatı Ansiklopedisi, İstanbul 1935, I, 18-22.

Cevat İzgi

HAYÂTÜ'l-HAYEVÂN

(حياة الحيوان)

Demîrî'nin (ö. 808/1405) hayvanlar ansiklopedisi mahiyetindeki eseri.

Demîrî'yi Doğu'da ve Batı'da büyük bir şöhrete kavuşturan Ḥayâtü'l-ḥayevân'ın "kübrâ" (büyük), "vustâ" (orta) ve "suğrâ" (küçük) olmak üzere üç ayrı şekli vardır. Diğerlerine göre parazoolojik bir nitelik taşıyan kübrâ daha çok tarihe ve rüya tabirlerine yer verir ve zooloji kitabından çok bir folklor derlemesi görünümündedir. Demîrî, 773 yılı Recebinde (Ocak 1372) otuz bir yaşında iken bitirdiği eserin önsözünde, bu kitabını kültürlü kimseler arasında rastlanan hayvanlarla ilgili bazı yanlış bilgileri düzeltmek amacıyla kaleme aldığını söyler; nitekim Taşköprizâde de onu "muhâdarât" türündeki çalışmalar arasında tanıtmıştır. Müellif hayvanlara dair bilgilerle birlikte edebî bilgiler de vermekte ve bu arada sık sık istitratlar yapmaktadır. Bunların en ünlüsü, eserin 1/13'ünü teşkil eden (72 sayfa) ve otuz beş kaynaktan derlenen halifeler tarihiyle ilgili olanıdır. Kitapta yer alan toplam 1069 madde hayvan adlarına göre alfabetik olarak sıralanmış, ancak hayvanlar kralı aslan (esed) en başa konulmuştur. Ne var ki eserde bazı mitolojik hayvanlara da yer verilmiş olması müellif için bir kusur sayılmaktadır. Kuşlara ayrılan 319 madde genellikle uzun olup içlerinde büyük bir risâle kadar olanları da vardır.

Eserde her hayvan hakkında şu sıraya göre bilgi verilmiştir: 1. Câhiz, İsmâil b. Hammâd el-Cevherî ve İbn Sîde'de olduğu gibi ismin filolojik açıklaması; 2. Aristo ve Câhiz'in eserlerinden faydalanılarak hayvanın alışkanlıklarına göre tanıtımı; 3. Kütüb-i Sitte'de ve diğer kaynaklardaki o hayvanla ilgili hadisler; 4. Dört mezhebe göre etinin helâl olup olmadığı ve helâl ise hangi kısımlarının yenilebileceği hakkında fıkhî hükümler; 5. Başta Ahmed b. Muhammed el-Meydânî'nin Mecmaʿu'l-ems̱âl'inden nakledilenler olmak üzere bu hayvanla ilgili atasözleri; 6. Aristo, Câhiz, Huneyn b. İshak, Ubeydullah b. Cibrâîl, İbn Sînâ, İbn Zühr ve Zekeriyyâ el-Kazvînî gibi âlimlerden nakledilen hayvanın çeşitli organlarının fizyolojik ve tıbbî özellikleri, salgı ve dışkılarıyla ilgili bilgiler; 7. Rüya tabirindeki

yeri. Müellif, yalnız önemli kabul ettiği hayvanlar hakkında bu plana göre bilgi vermiş, diğerlerinde özellikle altıncı ve yedinci maddeleri daha kısa tutmuştur.

Demîrî eserini hazırlarken 560 kitapla 199 divandan istifade ettiğini söylemektedir. Joseph de Somogyi'nin yaptığı incelemeye göre müellifin faydalandığı kaynakların sayısı 895'i bulmaktadır (JA, CCXIII [1928], s. 5-128); Sarton ise bu rakamı 807 olarak verir (Introduction, III/2, s. 1640). Bütünüyle Arapça kaynaklardan faydalanılarak yazılan eserde yer alan Hermes, Abderalı Demokritos, Hipokrat, Eflâtun, Aristo, Galen ve Artemidoros gibi eski Yunan hakîmlerinin görüşleri, tercümeler döneminde Arapça'ya kazandırılmış eserlerden yapılan nakillere dayanmaktadır. Kitabın en uzun tartışması kazla (ivez) ilgili maddede bulunmaktadır. Kâtib Çelebi, Demîrî'nin Câhiz kadar hayvanat ilminin ehli olmadığını ve daha çok dinî ilimlerde başarı gösterdiğini, dolayısıyla amacının yalnızca bu konuda değişik üslûpta bir eser kaleme almak ve anlamı belirsiz isimleri açıklamak olduğunu belirtmektedir.

Ḥayâtü'l-ḥayevân birçok defa ihtisar ve tercüme edilmiş, ayrıca üzerinde çeşitli araştırma ve incelemeler yapılmıştır. A) Muhtasarları. 1. Muhammed b. Ebû Bekir el-Mahzûmî ed-Demâmînî (ö. 827/1424) tarafından ʿAynü'l-ḥayât adıyla yapılan ihtisar. Demîrî'nin talebesi olan İbnü'd-Demâmînî, bu muhtasarını 823 (1420) yılında Hindistan'ın Pencap eyaletindeki Nehrevâle şehrinde tamamlamıştır. Kitabı bizzat Demîrî'den dinleyen müellif bu ihtisarında eserin aslî telif tarzına dokunmamış, fakat istitratları, felsefî ve dinî görüşleri, şiirlerden alınan şevâhidi ve hikâyeleri çıkararak doğrudan hayvanlar hakkında verilen bilgileri yeniden düzenlemiştir. Hint hükümdarlarından Emîr Ahmed Şah b. Muzaffer Şah'a sunulan eserin bir nüshası Rabat'ta el-Hizânetü'l-melekiyye'de (Fihrisü'l-Ḫizâneti'l-melekiyye, II, 23) bulunmaktadır (ayrıca bk. Brockelmann, GAL, II, 172; Suppl., II, 171). 2. Takıyyüddin el-Fâsî'nin 822 (1419) yılında yaptığı ihtisar.

3. Cemâleddin Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şeybî el-Mekkî tarafından yapılan ihtisar. 4. İbn Kādî Şühbe diye tanınan Ebü'l-Fazl Bedreddin Muhammed b. Ebû Bekir'in yaptığı ihtisar. Bir nüshası Bodleian Kütüphanesi'ndedir (GAL, II, 37). 5. Muhammed b. Abdülkerîm es-Safedî

tarafından el-Mülteḳaṭ min ʿAcâʾibi'l-maḫlûḳāt ve Ḥayâti'l-ḥayevân adıyla yapılan ihtisar (bu ihtisarlar için bk. Azîz Ali el-İzzî, XIV/4, s. 143). 6. Celâleddin es-Süyûtî'nin 901 (1496) yılında Dîvânü'l-Ḥayevân ve Ẕeylü'l-Ḥayevân adlarıyla iki cilt halinde yaptığı ihtisar. Birinci kısmın Brockelmann tarafından zikredilen nüshalarına (GAL, II, 172; Suppl., II, 171) ilâveten 902 (1496) tarihli bir nüshası Rabat'ta el-Hizânetü'l-melekiyye'de (Fihrisü'l-Ḫizâneti'l-melekiyye, II, 226), bir başka nüshası da Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Fâtih, nr. 4170) bulunmaktadır; bu kısım Latince'ye de çevrilmiştir (aş. bk.). 7. Ömer b. Yûnus b. Ömer el-Hanefî tarafından Muḫtaṣaru Ḥayâti'l-ḥayevân adıyla yapılan ihtisar. Bir nüshası Harem-i şerif (Azîz Ali el-İzzî, XIV/4, s. 144), Âynü'l-ḥayât adını taşıyan bir nüshası da Topkapı Sarayı Müzesi (III. Ahmed, nr. 2409) kütüphanelerinde bulunmaktadır. Bu eser, adı bilinmeyen bir kişi tarafından 975'te (1567) Menâfi-i Hayevânât adıyla Türkçe'ye çevrilerek II. Selim'e sunulmuştur (Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 367). 8. Ali el-Kārî'nin 1003'te (1595) Mekke'de Behcetü'l-insân ve mühcetü'l-Ḥayevân adıyla yaptığı ihtisarın bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Esad Efendi, nr. 2899). 9. Muhammed b. Abdülkādir b. Muhammed ed-Demîrî tarafından 1063 (1653) yılında Ḥâvi'l-ḥisân min Ḥayâti'l-ḥayevân adıyla yapılan ihtisar. Çeşitli kütüphanelerde nüshaları vardır (Brockelmann, GAL, II, 172; Azîz Ali el-İzzî, XIV/4, s. 144). 10. Muhammed el-Hâzık'ın, Ḥayâtü'l-ḥayevân'ın Sabîh baskısından (Kahire 1353) el-Muḫtâr min Ḥayâti'l-ḥayevâni'l-kübrâ adıyla yaptığı ihtisar (Kahire 1958). Bunlardan başka Taşköprizâde Ahmed Efendi eserin Ḫavâṣṣü'l-ḥayevân adlı bir muhtasarını gördüğünü söylemektedir (Miftâḥu's-saʿâde, I, 331).

B) Hayâtü'l-hayevân'ın ve Muhtasarlarının Tercümeleri. 1. Muhammed b. Süleyman'ın 800 (1398) yılında yaptığı muhtemelen ilk ve ilâveli Türkçe tercüme (TSMK, Revan Köşkü, nr. 1664). 2. Hakîm Şah el-Kazvînî tarafından yapılarak Sultan I. Selim'e sunulan ilâveli Farsça tercüme (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 696-697). 3. Muhammed Takī et-Tebrîzî'nin Şah II. Abbas'ın emriyle Ḫavâṣṣü'l-Ḥayevân adıyla yaptığı Farsça tercüme. 4. İdrîs-i Bitlîsî tarafından I. Selim'in emriyle Ḫavâṣṣü'l-ḥayevân (Terceme-i Ḥayâtü'l-ḥayevân) adıyla yapılan Farsça tercüme (TSMK, Revan Köşkü, nr. 1665). 5. Süyûtî'nin Dîvânü'l-Ḥayevân adlı muhtasarının I. cildini Abraham Ecchellensis Latince'ye çevirmiş ve Fransız Samuel Bochart

tarafından baskıya hazırlanan tercüme 1647'de Paris'te basılmıştır. Bochart bu tercümenin büyük bir kısmını, 1663'te Londra'da iki cilt halinde yayımlanan Kitâb-ı Mukaddes'te adları geçen hayvanlara dair Hierozoicon adlı eserine ilâve etmiştir. 6. Silvestre de Sacy, kitaptan yaptığı seçmeleri tercüme ederek 1787'de Strasbourg'da yayımladığı Oppianos II'nin Fransızca baskısına ek olarak çıkarmıştır. 7. A. Perron deve, sığır, koyun ve fillerle ilgili yaptığı seçmeleri notlarla birlikte neşretmiştir: Le Nācérī, La perfection des deux arts on traité complet d'hippologie et d'hippiatrie arabes (I-III, Paris 1852-1860; III, 1860, s. 425-473). 8. Arapça metnin 1285 (1868) İran baskısından yapılan ve bugün Bibliothèque de'l-Arsenal'de bulunan Farsça tercüme (Azîz Ali el-İzzî, XIV/4, s. 145). 9. Aynı baskıdan Pétis de la Croix'nın yaptığı Fransızca tercüme (a.g.e., a.y.). 10. Abdülhalîm b. Ali b. Süleyman b. Abdürreşîd el-Kırîmî'nin yaptığı Türkçe tercüme. Bir nüshası Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de (Tal'at, Târîh-i Tabîî-Türkî, nr. 776) kayıtlıdır (Mübeşşir et-Tırâzî, I, 197). 11. Abdurrahman b. İbrâhim es-Sivâsî tarafından yapılan Türkçe tercüme (I-II, İstanbul 1272; bk. Özege, IV, 1817). 12. A. S. G. Jayakar'ın iki ciltlik İngilizce çevirisi (London-Bombay 1906-1908). I. cilt önsöz, İngilizce ve Arapça indeksler ihtiva eder. II. cildin ancak birinci kısmı yayımlanabildiği için indeks yoktur. Editörün ölümüyle eser yarım kalmış, ancak "ebü'l-firâs"a (aslan) kadar olan ve kitabın 3/4'ünü teşkil eden kısmı yayımlanabilmiştir.

C) Hayâtü'l-hayevân'la İlgili Araştırmalar. 1. A. Perron eserin deve, sığır, koyun ve fillerle ilgili kısımlarından yaptığı seçmeleri, 1852-1860'ta Paris'te neşrettiği İbnü'l-Münzir el-Baytâr'ın eseri Kâmilü'ṣ-ṣınâʿateyn ile ilgili araştırmasına ilâve etmiştir (yk. bk.). 2. Lucien Leclerc, 1876'da Paris'te yayımladığı

Histoire de la medicine arabe adlı kitabının II. cildinde eserle ilgili tenkitli bir araştırmaya yer vermiştir (s. 278-279). 3. Macar şarkiyatçısı Sándor Kégi yaptığı bir incelemeyi Budapeşte'de yayımlamıştır (1889). 4. Eserle ilgili en değerli çalışmalardan biri, İngilizce çevirinin sahibi A. S. G. Jayakar tarafından I. ciltteki mukaddimede kaleme alınmıştır (yk. bk.). 5. J. Stephenson, 1928'de neşrettiği Hamdullah el-Müstevfî'nin Nüzhetü'l-ḳulûb'ü dolayısıyla Ḥayâtü'l-ḥayevân'da hayvanlarla ilgili bilgiler üzerinde de durmuştur (Sarton, III/2, s. 1641). 6. Bodenheimer haşerelere dair yaptığı

seçmeleri 1928'de yayımlamıştır (a.g.e., a.y.). 7. H. A. Winkler, Ḥayâtü'l-ḥayevân'da domuzla ilgili bir araştırma neşretmiştir: "Eine Zusammenstellung christlicher Geschichten im Artikel über das Schwein in Damīrī's Tierbuch" (Isl., XVIII/3-4, s. 285-293). 8. Joseph de Somogyi, 1928-1960 yılları arasında Ḥayâtü'l-ḥayevân üzerine aşağıdaki konularda bir dizi araştırma yayımlamıştır: a) "Index des sources de la Ḥayāt al-Ḥayawān de ad-Damīrī" (JA, CCXIII [1928], s. 5-128); b) "Die Chalifengeschichte in Damīrī's Hajāt al-Ḥajawān" (Isl., XVIII/1-2, s. 154-158; BSOAS, VIII, 143-155); c) "The Interpretation of dreams in Damīrī" (JRAS [1940], s. 1-20); d) "Biblical figures in ad-Damīrī's Ḥayāt al-Ḥayawān" (bu makale, Dr. E. Mahler için 1937'de Budapeşte'de neşredilen armağan kitabında [Dissertation in Honorem E. Mahler] çıkmıştır); e) "Chess and Backgammon in Ad-Damīrī's Ḥayāt al-Ḥayawān" (Etudes orientales à la mémoire de Paul P. Hirschler [1950], s. 101-110); f) "Ad-Damīrī's Ḥayāt al-ḥayawān, An Arabic Zoological lexion" (Osiris, IX [1950], s. 33-34); g) "Medicine in ad-Damiri's-Ḥayāt al-ḥayawān" (JSS, II [1957], s. 62-91); h) "Magic in ad-Damiri's-Ḥayāt Al-Ḥayawān" (JSS, III [1958], s. 265-287); i) "al-Jāhiz and ad-Damīrī" (Annual of the Leeds University Oriental Society [1958-1959], I, 55-60); j) Die Stellung ad-Damīrī's in der arabischen literatur" (WZKM, LVI [1960], s. 192-206). 9. Celîl Ebü'l-Hub, Ḥayâtü'l-ḥayevân hakkında dört araştırma hazırlayıp bunları 1967-1983 yılları arasında Bağdat'ta neşretmiştir: a) "ʿİlmü'l-ḥayevân ʿinde'l-müslimîn ve'l-ʿArab: Ḥayâtü'l-ḥayevân el-kübrâ li'd-Demîrî" (el-Aḳlâm, IV/4, 1967); b) "es̱-Şüdiyyüyât fî Kitâbi Ḥayâti'l-ḥayevân el-kübrâ li'd-Demîrî" (MMİIr., XVIII [1969], s. 225-241); c) "el-Berrümâʾiyyât ve'z-zevâhif fî Kitâbi Ḥayâti'l-ḥayevân el-kübrâ li'd-Demîrî" (a.e., XX [1970], s. 162-185); d) "el-Esmâk fî Kitâbi Ḥayâti'l-ḥayevân el-kübrâ li'd-Demîrî" (a.e., XXXIV/4 [1983], s. 270-295).

Ḥayâtü'l-ḥayevân kübrâ şekli esas alınarak birçok defa basılmıştır. İlk baskısı, Hidiv Said Paşa'nın isteği üzerine Muhammed Kattâʿ el-Adevî'nin gayretiyle 1275'te (1858) Mısır'da Bulak Matbaası'nda iki cilt olarak yapılmıştır; bu baskı sonrakilerden daha sağlıklıdır. İkinci baskı, Muhammed es-Sabbâğ tarafından 1284'te (1867) yine aynı matbaada gerçekleştirilmiş, bunu 1285'te (1868) İran'da yapılan üçüncü baskı takip etmiştir; son devirde yapılan Farsça, Fransızca ve İngilizce tercümeler bu resimli Arapça neşre dayanmaktadır. Kitabın daha sonra da çeşitli baskıları

gerçekleştirilmiştir (Bulak 1292; Kahire 1305, kenarında ilk defa Kazvînî'nin ʿAcâʾibü'l-maḫlûḳāt'ı olduğu halde; Kahire 1311, 1315, 1319, 1330, 1353; 1398/1978, sonunda Kazvînî'nin ʿAcâʾibü'l-maḫlûḳāt'ı ile birlikte).

BİBLİYOGRAFYA

Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, I, 331; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 386, 619, 696-697; II, 1004, 1190, 1537, 1538, 1741, 1875; Brockelmann, GAL, II, 37, 172-173; Suppl., II, 170-171; Sarton, Introduction, III/2, s. 1639-1641, 1867; Özege, Katalog, IV, 1817; Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim (Kazancıgil), s. 30; Fihrisü'l-Ḫizâneti'l-Melekiyye, Rabat 1980, II, 23, 226; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VII, 118; Mübeşşir et-Tırâzî, Fihrisü'l-maḫṭûṭâti't-Türkiyyeti'l-ʿOs̱mâniyye: 1870-1980, Kahire 1987, I, 197; Joseph de Somgyi, "Index des sources de la Ḥayāt al-Ḥayawān de ad-Damīrī", JA, CCXIII (1928), s. 5-128; a.mlf., "ad-Damīrī's Ḥayāt al-Ḥayawān. An Zoological Lexicon", Osiris, IX, Bruges 1950, s. 33 vd.; a.mlf., "al-Jāhiz and ad-Damīrī", Annual of the Leeds University Oriental Society, I, Leiden 1958-59, s. 55-60; a.mlf., "Die stellung ad-Damīrī's in der arabischen literatur", WZKM (1960), s. 192-206; Celîl Ebü'l-Hub, "eş-Şüdiyyüyât fî Kitâbi Ḥayâti'l-ḥayevân el-kübrâ li'd-Demîrî", MMİIr., XVIII (1969), s. 225-241; Azîz Ali el-İzzî, "ed-Demîrî ve kitâbüh Ḥayâtü'l-ḥayevân", el-Mevrid, XIV/4, Bağdad 1985, s. 139-152; M. V. McDonald, "Animal-Books as a Genre in Arabic Literatür", Britisch Society for Middle Eastern Studies Bulletin, XV/1-2, London 1988, s. 3, 7-10; M. Reşâd et-Tûbâ, "Ḥayâtü'l-ḥayevân el-kübrâ", Tİ, III, 776-783.

Cevat izgi

HAYBER

(خيبر)

Hicaz’da Medine-Suriye yolu üzerinde bulunan eski bir ticaret ve ziraat merkezi.

Hayber aslında, Medine’nin yaklaşık 180 km. kadar kuzeyinden başlayan ve denizden 850-1000 m. yükseklikte yer alan etrafı volkanik topraklarla çevrili geniş bir vadinin adıdır. Bazı müelliflerin ifadesine göre kelime bölgede oturan yahudilerin dilinde “kale” anlamını taşıyordu (Yâkūt, II, 409). Şehrin adını, kurucusu Hayber b. Kāniye b. Mehlâîl’den aldığı rivayet edilir (Bekrî, I, 523). Özellikle Câhiliye döneminde yahudilerin oturduğu yedi ayrı kaleden oluşan ve bunların sağlamlığıyla tanınan Hayber içinde bulunduğu vadinin verimliliği ve su bentlerinin çokluğu ile de meşhurdur (DİA, V, 463); aynı zamanda yarımadanın güney-kuzey ana yolu üzerinde önemli bir ticaret merkeziydi ve içinden Hîre yolu da geçiyordu. Burada, Hindistan ve Çin gibi uzak diyarlardan gelen malların yanı sıra bölgenin hayvancılık, sebzecilik ve meyvecilikten elde edilen ürünleri, ziynet eşyaları, silâhlar, ziraat aletleri, bal ve şaraplar, çeşitli kumaşlar ve köleler alınıp satılır, bundan başka sarraflık da yapılırdı. Bu ticarî faaliyetler, özellikle her yıl hac mevsiminden sonra 10-30 Muharrem tarihleri arasında kurulan meşhur Netâh (Netât) panayırında yoğunlaşır; başta Mekke ve Yesrib (Medine) olmak üzere Yemen, Hadramut, Bahreyn, Tâif, Suriye ve Filistin ile Irak taraflarından pek çok kişi buraya akın ederdi. İslâmiyet’in ilk yıllarında Hayber vadisinde birçok vaha bulunuyor ve ne kadar yükseğe çıkılırsa çıkılsın şehri teşkil eden kalelerin tamamını birlikte görebilmek mümkün olmuyordu. Hz. Peygamber zamanında Ketîbe adlı yerde 40.000 hurma ağacının varlığından söz edilir (İbn Kesîr, IV, 202). Bugün de şehrin güneyindeki yüksek dağın eteğinde birkaç kilometrekarelik sık ağaçlı bir vaha yer almaktadır. 1987’de Hayber şehrinde 12.000 kişi yaşamaktaydı (Aṭlasü’l-müdüni’s-Suʿûdiyye, s. 121).

Hayber’le ilgili en eski bilgilere, son Bâbil kralı Nabonid’in (m.ö. 556-539) Harran’da 1956 yılında bulunan bir yazıtında rastlanmaktadır. Bu yazıtta,

adı geçen kralın Teymâ‘da ikinci başşehrini kurduktan sonra Hayber ve Fedek’ten geçerek Yesrib’e kadar yolculuk yaptığı söylenmektedir. Yine Harran yakınlarında Lece’de ele geçen bir başka yazıtta da Şerhîl b. Talmû’nun Hayber seferinden bir yıl sonra 463’te Zelmertûl’u inşa ettirdiğine dair bir kayıt bulunmaktadır. İbn Kuteybe’ye göre ise bu sefer Hâris b. Ebû Şemir (Hâris b. Cebele) tarafından düzenlenmiştir (el-Maʿârif, s. 642; tarihin 568 olması gerektiği hakkında bk. Littmann, s. 193 vd.). O sıralarda Hayber’de kimlerin oturduğu bilinmemektedir; ancak

altmış yıl sonra Resûl-i Ekrem buraya geldiği zaman varlıklı yahudilerle karşılaştı. Mekke’de büyük düğün ve törenler yapıldığında buradan yemek kazanları ve mücevherler kiralanırdı ve bir defasında alınan kiralık mücevherler kaybolunca Mekkeliler Hayberliler’e 10.000 dinar ceza ödemek zorunda kalmışlardı (İbn Sa‘d, II, 112; Serahsî, I, 279; Muhammed Hamîdullah, İslâm Peygamberi, I, 590-591). Ekonomik bağların iki şehrin insanları arasında evliliklerin yapılmasına da yol açtığı ve buralı yahudi kadınların Araplar’la evlendikleri bilinmektedir; meselâ Hz. Peygamber’in büyük dedesi Hâşim ve kardeşi Muttalib böyle birer evlilik yapmışlardı (İbn Habîb, s. 402-403). Abdülmuttalib’in, on oğlu olursa birini Allah’a kurban edeceğine dair verdiği söz hakkında fikrine başvurduğu kadın kâhin de yılın bir kısmını Medine’de, bir kısmını Hayber’de geçirirdi (İbn Hişâm, I, 154). Câhiliye döneminde Araplar buradaki sıtma salgınlarından çok korkarlardı (bk. Zekeriyyâ el-Kazvînî, Âs̱ârü’l-bilâd, s. 2, 60, 61; İbn Kuteybe, el-Envâʿ, s. 30-31). Hayberli yahudilerin giyecekleri arasında “tilsan” çok meşhurdu (Buhârî, “Meġāzî”, 40).

Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân’ın Hayber maddesinde bu şehirden yetişen tanınmış kişileri sayarken İbnü’l-Kāhir el-Hayberî adlı muhaddise özellikle yer vermiştir. Coğrafyacı Ebû Ubeyd el-Bekrî’nin Kitâbü’s-Sekûnî’den yaptığı aşağıdaki alıntı ise bölgeyi bizzat gören ve iyi bilen birinin ifadesidir: “Burası Medine’ye 8 berîd uzaklıktadır; yaya olarak üç günde varılır. Medine’den çıkınca sırasıyla Gābeiulyâ ve Gābeisüflâ, Hz. Peygamber’e ait bir mescidle tanınan Nakbü Yerdevic, kuyuların bulunduğu Dûme, Cebeliüşmez ve sonra Harretüşşukka ile Nümâr gelir ki bu sonuncusu Hayber’e 8 mil uzaklıkta ve sınır üzerinde olup onun ötesi Hayber kaleleridir. Hayber’in Mürtalle [?] denilen çarşısını Hz. Osman kurmuştur; kalede de Hz. Ömer’in soyuna mensup bazı kimseler oturur.

Bunun ilerisinde hurmalık Hısnıvecde vardır; burası tamamıyla Resûl-i Ekrem'in tasarrufunda idi. Daha sonra üzerinde yahudi burçlarının bulunduğu Ehyel adlı dağ, ardından da Vatîh denilen mezra ve bahçeleri gelir ki buradan Resûlullah'ın zevceleriyle Benî Muttalib'in geçimi sağlanırdı. Sonra Vatîh'a bitişik Ketîbe adlı vadi uzanır; bunların hepsi Hz. Peygamber'in tasarrufunda idi. Ketîbe Hayber'in müstahkem kalelerindendir. Hayber'e 1 berîd uzaklıkta Resûl-i Ekrem'in konaklayıp geceyi geçirdiği Sahbâ gelir. Kalelerin en büyüğü Hz. Ali'nin fethettiği Kamûs'tur; bunun alt tarafında Mescidi Nebevî, bitişiğinde Netâh ve Şık vadileri yer alır; ikisinin arasındaki bölgeye de Sebha ve Mehâda denir. Bu bölge Hayber'de Resûlullah'ın kaldığı büyük Mescidi Nebevî'ye kadar uzanır. Büyük avluları olan bu mescid, Îsâ b. Mûsâ tarafından epey para harcanarak inşa ettirildiği için Tâkāt-i Ma'kūde adıyla da anılır. Burada Hz. Peygamber'in sütre yaparak namaz kıldırdığı, bugün de arkasında bayram namazı kılınan bir kaya bulunmaktadır. Netâh'ta Zübeyr b. Avvâm'ın payına düşen Merhab'ın kalesi ve kasrı vardır. Resûlullah'ın Kısmetü'l-melâike dediği Hamme adlı pınar Şık'tadır. Netâh'taki büyük pınara ise Luhayha denir. Hayber'de ilk önce Merhab'ın kardeşi Yâsir'in oturduğu Dârü Benî Kımme fethedildi; burası Netâh'tadır. Bununla ilgili olarak Hz. Âişe, Dârü Benî Kımme'nin fethinden önce Resûlullah'ın doyasıya arpa ekmeği ve hurma yemediğini rivayet etmiştir (Muʿcem, I, 523). Merhab Kasrı harabelerinin eteğinde bugün küçük bir cami ile Hz. Ali'nin Merhab'la teke tek çarpışırken kılıcının düştüğü yerden fışkırdığına inanılan bir pınar yer almaktadır. Biraz uzakta da daha büyük bir pınar vardır ve diğeriyle birlikte sulama işlerinde kullanılır".

İslâm tarihinde Hayber, 7. yılda (628) Hz. Peygamber'in yönettiği savaştan dolayı meşhur olmuştur. Medine'den çıkarıldıktan sonra Hayber'e yerleşen Benî Nadîr yahudileri, Suriye ve Irak bölgelerinden gelen ticaret yolu Dûmetülcendel'den geçip Hayber yoluyla Medine'ye ulaştığından kervanlar için bir tehdit unsuru oluşturuyorlardı. Diğer taraftan Mekkeli müşriklerle birlikte müslümanlara karşı büyük bir saldırı hazırlığı içindeydiler. Bu arada Gatafânlılar'a da gitmişler ve onlara yapacakları yardım karşılığında kendilerine Hayber'in bir yıllık hurma mahsulünü vereceklerini söylemişler, ayrıca Fezâreliler ve Benî Süleym ile civarda yaşayan diğer Arap kabilelerinin de tamamını aynı şekilde Medine'ye karşı bir cephede toplamışlardı. Hayberli yahudilerin Mekkeliler'le ve Medine'yi çevreleyen

kabilelerle yaptıkları bu ittifakın hedefi, Hz. Peygamber'i Medine'den uzakta savaşa zorlayarak onu az sayıdaki sahâbîden teşekkül eden ordusuyla birlikte ortadan kaldırmak ve başsız kalan şehir üzerine her yönden hücum ederek geri kalanları kılıçtan geçirip İslâm gailesinden ebediyen kurtulmaktı. Onların bu faaliyetleri sonucunda Hendek Gazvesi vuku buldu (5/627). Böylece yeni kurulan İslâm devleti için kalıcı bir tehdit haline gelmiş olan yahudilerle başa çıkabilmek amacıyla Resûlullah, Hudeybiye'de Kureyş'le onların istedikleri şartlar üzerine anlaşarak ileride çıkacak bir müslüman-yahudi savaşında tarafsız kalmalarını sağladıktan sonra Hayber'e sefer düzenleme hazırlıklarına başladı ve henüz bir ay dahi geçmeden 1500 kişilik bir kuvvetle Medine'den ayrıldı. Sahbâ'ya geldiğinde Hayberli yahudilerin müttefikleri olan Gatafânlılar yolunu kesmek istedilerse de Resûlullah'ın onların bölgesine doğru yönelmesi üzerine mallarını ve mülklerini korumak için geri döndüler ve bir daha yerlerinden ayrılmaya cesaret edemediler. Müslümanlar ise üç gün Recî'de kaldıktan sonra Hayber'e ulaştılar.

Hz. Peygamber'in gelişinden haberdar olan Hayberliler ona karşı koymaya hazırdılar. Çeşitli rivayetlere göre 20.000 veya en az 10.000 savaşçıları vardı; ayrıca müstahkem kalelerinde savunma avantajına sahiptiler ve silâhları da boldu. Şemsüleimme es-Serahsî, Hayber'in her kalesinin üçer hisarla tahkim edilmiş olduğunu ve bunların karşısında her türlü askerî gücün çaresiz kaldığını yazar (Şerḥu's-Siyeri'l-kebîr, I, 72-73).

Eski adlar şimdi unutulduğu için tarihçilere göre ilk önce zaptedilen Nâim Kalesi'nin nerede olduğu bilinmemektedir. Daha sonra Hz. Ali'nin olağan üstü çabasıyla şehrin içindeki Kamûs Kalesi,

arkasından da sırasıyla ve bazıları barış yoluyla Şık, Netâh, Ketîbe, Vatîh ve Sülâlim kaleleri alındı. Eğer fetihten sonra Tevrat'a göre hüküm verilseydi bütün yetişkin erkekler kılıçtan geçirilecek, kadın ve çocuklar da köle yapılacaktı. Ancak Hz. Peygamber önce halkın tamamının canını bağışlayarak kendilerine üzerlerindeki kıyafetleriyle memleketlerini terketme izni verdi; sonra kararını daha da yumuşattı ve yerlerinde kalarak ortakçılık yapmalarına, yani yetiştirecekleri mahsulün yarısını almalarına izin verdi.

Hayber’de müslümanların kazandığı bu parlak zafer Arap kabileleri üzerinde büyük bir tesir icra etti. Hayber’deki yahudilerin savaş gücü, sahip oldukları servet, müstahkem kaleler ve bereketli topraklardan haberdar olan kabileler bu savaşın sonucunu dikkatle takip ediyorlardı. Bundan sonraki tavırlarına ve planlarına Hayber’den gelecek haberlere göre yön vereceklerdi.

Yâkūt’un belirttiği gibi Resûlullah, Hayber’in Ketîbe ve Sülâlim dahil yarısını devlete ayırıp geri kalanını zapteden askerler arasında dağıttı; Şık ve Netâh’a bağlı topraklar dağıtılanlar arasında idi. İslâm ordusunda 1200 piyade ve 300 süvari vardı. Süvariye ganimetin iki misli verildiği için bütün bölge otuz altıya bölündü ve yarısı devlete ayrıldıktan sonra kalan on sekiz hissenin her biri 100 piyade veya elli süvariye dağıtıldı. İbn Kesîr’in naklettiği Zührî’nin ifadesine göre Hayber’in bir kısmı kılıçla, bir kısmı da barışçı yollarla ele geçirildi (el-Bidâye, IV, 202). Buradan, savaşılmadan elde edilen bölgelerin hazine arazisi yapıldığı anlaşılmaktadır. Ancak diğer tarihçiler, fethedilen toprakların fâtihler arasında bölüştürülmesi sırasında alışılageldiği gibi “humus”un hükümete devredildiğini söylemektedirler ki bu Ketîbe vahasıydı. Buradan elde edilen yıllık mahsul bazı kimselerin maaş ve atıyyeleri için kullanıldı; bunun ayrıntılarını İbn Hişâm vermiştir.

Yahudilerin Hayber’deki ikametleri Hz. Ömer’in hilâfetine kadar devam etti. Hz. Ömer 20 (641) yılında onları, ensardan Muzahhir b. Râfi‘i öldürdükleri ve kendi oğlu Abdullah’ı da uyurken damdan atıp iki elinin kırılmasına sebep oldukları için Suriye taraflarına sürdü (geniş bilgi için bk. Fayda, s. 183-187). Daha sonra bazı yahudilerin Hayber’e dönüp yerleştikleri iddia edilmekteyse de muhtemelen bir yahudi olan Tüdeyleli Bünyâmin’in Haçlı seferleri sırasında verdiği, 1173’te Hayber’de 1150 yahudinin bulunduğu yolundaki bilgiler pek güvenilir sayılmamakta, XIX. yüzyılın başında burayı ziyaret eden seyyah J. L. Burckhardt’ın da tek bir yahudiye rastlamadığı bilinmektedir (İA, V/1, s. 386).

Bazı eserlerde Hz. Peygamber’e ait bir mektuptan bahsedilerek bu belgede Hayberli yahudilere çeşitli imtiyazlar tanındığı iddia edilirse de İbnü’l-Kayyim bunun sahte olduğunu belirtmiş ve buna çeşitli yönlerden itirazda bulunmuştur (Aḥkâmü ehli’ẕ-ẕimme, I, 7-9). Resûl-i Ekrem’e izâfe edilen bir başka sahte belgede ise Hayber’in yanı sıra biraz uzağındaki Maknâ’ya

da birçok kolaylıkların sağlandığı açıklanmaktadır. İbrânî yazısıyla Arapça kaleme alınan bu belge muhtemelen Fâtımî devrine aittir (Muhammed Hamîdullah, el-Ves̱âʾiḳu's-siyâsiyye, nr. 24; a.mlf., İslâm Peygamberi, I, 601-611).

Serahsî'nin verdiği ayrıntılara göre Hayber'in muhasarası sırasında Muhayyese b. Mes'ûd el-Ensârî'nin kumandasında bir birlik Fedek'e gönderildi. Fedek yahudileri savaşmadan barış anlaşması yaptılar ve mahsullerinin % 50'sini vermeyi kabul ettiler. Muhayyese ve arkadaşlarına Hayber'in fethinde bulunmadıkları halde ganimetten pay verildi ve ayrıca humustan belli bir maaş bağlandı (Şerḥu's-Siyeri'l-kebîr, III, 979, 1008). Beyhakī'nin ifadesine göre Medine'de kalan Benî Kaynukā' yahudilerinden bazıları Hayber seferine gönüllü katılmışlar ve ganimet mallarının bir kısmını ödül (razh) olarak almışlardı (es-Sünenü'l-kübrâ, IX, 63). Serahsî ise onlara da müslümanlar gibi pay verildiğini söylemektedir. İbn Hişâm da yahudilere karşı nasıl adaletli davranıldığına dair şu olayı nakletmektedir: Hayberli bir yahudinin kölesi zenci bir çoban İslâmiyet'i kabul etti ve koyunları ne yapacağını sordu. Bunun üzerine Resûlullah ona sürüyü sahibinin kalesine doğru sürüp serbest bırakmasını emretti, çoban da öyle yaptı ve sürü gidip kaleye girdi (es-Sîre, III, 344-345). Makrîzî, Hz. Peygamber'in ganimetler arasında bulunan bütün Tevrat nüshalarını sahiplerine geri verdiğini yazmaktadır (el-İmtâʿu'l-esmâʾ, I, 323).

Hayber'in fethinden sonra esirler arasında bulunan yahudi reislerinden Huyey b. Ahtab'ın kızı ve Kinâne b. Rebî'in karısı Safiyye, önce bir yahudi reisinin kızı olduğu dikkate alınmaksızın Dihye b. Halîfe el-Kelbî'nin isteği üzerine ona verilmiş, ardından bazı sahâbîlerin uyarısı ile Hz. Peygamber tarafından Dihye el-Kelbî'ye bedeli ödenip âzat edilerek zevceliğe alınmıştır. Hayber'in fethi sırasında yahudi reislerinden Sellâm b. Mişkem'in karısı Zeyneb bint Hâris, verdiği ziyafette zehir karıştırdığı bir kuzu çevirmesini Resûlullah'a sundu. Ancak Resûl-i Ekrem ağzına aldığı ilk lokmayı derhal çıkardı ve yemeğin zehirli olduğunu söyledi; kendisiyle beraber yiyen Bişr b. Berâ ise öldü. Zeyneb, suçunu itiraf etmesi üzerine Bişr'in akrabalarına havale edildi ve onlar tarafından öldürüldü (a.g.e., I, 322).

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Meġāzî”, 40; Vâkıdî, el-Meġāzî, II, 633-705; İbn Hişâm, es-Sîre, I, 154; III, 328-358; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 106-117; İbn Habîb, el-Münemmaḳ, s. 402-403; İbn Şebbe, Târîḫu’l-Medîneti’l-münevvere, I, 176-193; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 642; a.mlf., el-Envâʿ, Haydarâbâd 1377, s. 30-31; Belâzürî, Fütûḥ (Rıdvân), s. 36-42; a.mlf., Ensâb, I, 352; Taberî, Târîḫ (de Goeje), I, 1575-1584; Makdisî, Aḥsenü’t-teḳāsîm, s. 83; Bekrî, Muʿcem, I, 521-524; İbn Hazm, Cevâmiʿu’s-sîre, s. 211 vd.; Beyhakī, es-Sünenü’l-kübrâ, IX, 63; Serahsî, Şerḥu’s-Siyeri’l-kebîr (nşr. Selâhaddin el-Müneccid), Kahire 1971, I, 72-73, 279; III, 979, 1008, ayrıca bk. tür.yer.; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, II, 409-411; İbn Seyyidünnâs, ʿUyûnü’l-es̱er, II, 130; İbn Kayyim el-Cevziyye, Zâdü’l-meʿâd, II, 324; a.mlf., Aḥkâmü ehli’ẕ-ẕimme (nşr. Subhî es-Sâlih), Beyrut 1983, I, 7-9, 44, 51-53, 59, 178, 181-185, 235-236, 245, 259; II, 478, 505, 593, 679, 681, 754, 869; Zekeriyyâ el-Kazvînî, Âs̱ârü’l-bilâd, Göttingen 1848-49, s. 2, 60, 61; İbn Kesîr, el-Bidâye, IV, 192-218; Makrîzî, el-İmtâʿu’l-esmâʾ (nşr. Mahmûd Şâkir), Kahire 1941, I, 309, 322-323; Kastallânî, el-Mevâhib, Kahire 1281, I, 173; Diyarbekrî, Târîḫu’l-ḫamîs, II, 43; L. Caetani, Annali dell’Islam, Milan 1905-1926, II/1, s. 8-33; Mevlânâ Şiblî, Asr-ı Saâdet (trc. Ömer Rıza Doğrul), İstanbul 1346/1929, I, 443-461; Ch. M. Doughty, Travels in Arabie Deserta, London 1932, II, 75, 92, 101, 103-105, 199; Muhammed Hamîdullah, el-Ves̱âʾiḳu’s-siyâsiyye, Kahire 1941, s. 15-18, nr. 24; a.mlf., İslâm Peygamberi (Tuğ), I, 590-596, 601-611; a.mlf., Hz. Peygamberʼin Savaşları, s. 211-225; a.mlf. ve idâre, “Ḫayber”, UDMİ, IX, 66-72; N. Desverger, Arabie, Paris 1947, s. 177-180; Hammûd b. Dâvi el-Kassâmî, Şimâlü’l-Ḥicâz, Cidde 1405/1985, I, 200-217; Şevkī Ebû Halîl, Ġazvetü Ḫayber, Dımaşk 1406/1986; Aṭlasü’l-müdüni’s-Suʿûdiyye, Riyad 1407, s. 121-122; Selâm Şâfiî Mahmûd Selâm, en-Neşâtü’z-zirâʿî fî Ḫayber, İskenderiye 1409/1989; a.mlf., Ḥuṣûnü Ḫayber fi’l-Câhiliyye ve ʿaṣriʾr-Resûl, İskenderiye 1409/1989; a.mlf., en-Neşâtü’t-ticârî fî Ḫayber, İskenderiye 1409/1989; Mustafa Fayda, Hz. Ömer Zamanında Gayr-i Müslimler, İstanbul 1989, s. 183-194; E. Littmann, “Osservazioni sulle inscrizioni di Harran e di Zebed”, RSO, IV (1911-1912), s. 193 vd.; A.

Grohmann, “Hayber”, İA, V/1, s. 384-386; L. Veccia Vaglieri, “Khaybar”, EI² (Fr.), IV, 1169-1174; Kâzım Çeçen, “Bent”, DİA, V, 463.

Muhammed Hamîdullah

HAYBER GEÇİDİ

Afganistan'dan Pakistan'a geçişi sağlayan ünlü geçit.

Süleyman ve Hindukuş dağlarının birleştiği engebeli arazi üzerinde yer alır ve Bolan, Gamel, Toçi, Kuram gibi önemli geçitler zincirinin son halkasını teşkil eder. Yaklaşık 50 km. uzunluğunda ve deniz seviyesinden 1000 metreyi aşkın bir yüksekliktedir; en yüksek yeri, Ali Mescid'e yaklaşık 16 km. uzaklıktaki Landi Kotal Kalesi'nin inşa edildiği noktadır (1072 m.). Bugün içinden Kâbil-Peşâver yolunun geçtiği ve Pakistan-Afganistan sınır kapısının bulunduğu geçit, Pakistan'ın genellikle Afridî kabileleriyle meskûn olan Hayber (Khyber) bölgesi dahilindedir. Asya'nın iki büyük bölgesi arasında yer alan en önemli geçit olduğu için tarih boyunca batısında yaşayanlar tarafından "Hindistan kapısı", doğusunda yaşayanlar tarafından da "Asya kapısı" adlarıyla tanımlanmıştır.

İran ve Afganistan'daki kabileler, Hindistan'ın sahip olduğu zenginlikler sebebiyle sık sık Hayber Geçidi'ni aşmışlardır. Yörenin Eskiçağ tarihi oldukça karanlıktır. İlk defa Persler'den Darius milâttan önce VI. yüzyılda buradan Hindistan'a girdi. Daha sonra Makedonya Kralı İskender'in Pers İmparatorluğu'nu yıkmasının ardından milâttan önce 326'da generalleri Perdikkas ve Hephaestion Hayber Geçidi'nden ilerleyerek Hindistan arazisine geçtiler. Baktria Hellen Krallığı'nın hâkimiyeti sırasında Hindistan ile olan münasebetler Hayber ve diğer geçitler vasıtasıyla sağlandı. Daha sonra Ceyhun'u aşarak Afganistan'a giren Sakalar, arkalarından da Yüeçiler Hint istilâsını yine Hayber'i geçerek gerçekleştirdiler. Yüeçi birliğine dahil olan ve yabguluklardan birini teşkil eden Kuşanlar Hayber'i ellerinde tutuyorlardı. Kanişka ve halefleri zamanında Hindistan'a yapılan akınlarda her zaman bu geçit kullanılmış ve çevresindeki kimlikleri bilinmeyen kabileler de kendilerine boyun eğmek zorunda bırakılmıştır. IV. yüzyılda Kuşanlar'ın tarihe karışması ile Eftalitler (Akhunlar), özellikle Toramana devrinde Hint kapılarını zorladıklarında Hayber yeniden önem kazanmıştır. VI. yüzyılda Sâsânîler'le Göktürkler'in ittifak yaparak Akhunlar'a karşı ortak harekâta geçmeleri sonucu bu büyük imparatorluk çöktü ve yerinde çeşitli mahallî beylikler kuruldu. Bunlardan

Türkşâhîler, Kâbilşâhîler ve Hindûşâhîler Gazneliler'den önce Afganistan'a, bu arada Hayber'e de sahip oldular.

1001'de Gazneli Mahmud, Peşâver civarındaki Vayhand'ı (Ohind) istilâ ettiğinde Türk kuvvetleri Hayber'den ilerlemişlerdi. XII. yüzyılda Hayber Gazneliler'den Gūrîler'e geçti. Hindistan'da Türk menşeli sultanlıkların kurulması ile geçit daha da önem kazandı. XIII. yüzyılda Cengiz'in Moğolları Mâverâünnehir'i tehdit ettiklerinde çok sayıda kabile Hindistan'a sığınmak zorunda kaldı; bunlardan bazıları Hayber'den geçerek Peşâver dolaylarına yerleştiler. Şemsîler, Balabanlılar, Halacîler ve Tuğluklular'ın kuzeybatı sınırları Hayber'e dayanıyordu. Onlar da Çağatay Hanlığı'nın Hindistan'a yönelik akınlarına mâruz kalmışlar ve dirayetli sultan ve melikleri sayesinde bu akınları durdurmuşlardır. Timur da Hindistan Seferi'nde (1398-1399) Hayber Geçidi'ni kullandı. Daha sonra Timurlular'dan Pîr Muhammed Afganistan'ı idare ederken Hayber'i de kontrolü altında bulundurmuştur. Timurlular'ın zayıflamasını takiben Kâbil ve civarı Argunlar'ın, 1519'da da Bâbür'ün eline geçti. Böylece Afganistan'ın yeni hâkimi olan Bâbür Hayber Geçidi'ni aşarak Sind bölgesine indi. Vekāyi'de bu münasebetle Afridîler ve Yûsufzaîler'den bahsedilmektedir. Hayber ve civarındaki bu cengâver kabilelerden Afridîler Bâre Banki'de, Yûsufzaîler de Heşnegâr'da oturmakta idiler. Bâbür, Hümâyun ve Ekber Şah her iki kabile ile de dostluk kurdular ve Afganistan'a geçişlerinde daima Hayber'den faydalandılar. XVI. yüzyılda Rûşenîler Ekber Şah'a muhalefet ettiklerinde Bâbürlü hükümdarı onların üzerine kuvvet göndermiş ve bu münasebetle de Hayber Geçidi için fevkalâde stratejik önemi olan bir noktada Celâlâbâd Kalesi'ni yaptırmıştır. Böylece geçit daha iyi denetim altına alınmış ve bu sırada İpek yolunun da bir parçası olan Kâbil-Peşâver yolu düzgün hale getirilerek buradan geçişlerde askerin ve tüccarların verdiği kayıplar önlenmeye çalışılmıştır. 1672'de Afgan kabile ittifakı Hayber yolunun bir süre kapanmasına sebep oldu. Kâbil Valisi Muhammed Emîn Han, Hayber işlerini tanzim etmek için geçide girdiğinde baskına mâruz kaldı ve 40.000 kişilik ordusu epeyce zayiat verirken ağırlıkları da yağmalandı. 1678'de Mârvâr Racası Casvand Singh, Hayber Geçidi'ni tutan kabilelere karşı büyük bir harekâtta bulundu. Safevîler'in yıkılışı ile Afganistan'ı ele geçiren Nâdir Şah Hindistan Seferi'ne çıktığında Hayber Geçidi'ni kullandı (1738). Daha sonra Dürrânîler de bu geçitten faydalanarak Hindistan işlerine müdahale etmeye

başladılar.

1819’da Dost Muhammed’in karşısına, eski Afgan şahı Mahmud Şah’ın kendilerine sığınmış olan kardeşi Şuâû’l-mülk’ü çıkarmak isteyen Hindistan’daki İngilizler ilk defa Hayber Geçidi’nde göründüler. I. Afgan-İngiliz Savaşı’nda (1839-1842) General Pollock, Hayber bölgesindeki Afridîler ile çetin bir mücadeleye girdi. 1849’da İngilizler, isyan durumuna rağmen Kâbil-Hindistan temasını sağlamak için Hayber’i açık tutmaya gayret ettiler ve daha çok para yardımıyla bunu başardılar. II. Afgan-İngiliz Savaşı’nda (1878-1880) İngilizler geçidin durumunu bir anlaşma ile açıklığa kavuşturdular. Ancak kısa süre sonra Afridîler’le araları açıldı ve teknik güçlerine güvenerek bölge kabileleriyle kanlı bir çatışmaya girdiler. 1893’te yürürlük kazanan Durant hattı Hayber Geçidi’ni yeni bir statüye kavuşturdu; kervanlar ve yolcular güven içinde Kâbil ile Peşâver arasında gidip geldiler. Fakat çok geçmeden 1897-1898’de Hayber bölgesi tekrar kanlı çarpışmalara sahne oldu ve İngilizler güçlükle hâkimiyet kurabildiler. 1919’da III. Afgan-İngiliz Savaşı sırasında Hayber’de yine şiddetli çatışmalar meydana geldi.

Lord Curzon’un Hindistan genel valiliği sırasında (1899-1905) Camrud Kalesi’ne, daha sonra da Landi Kotal ve Landi Hâne’ye kadar uzatılan demiryolu ile ulaşımdaki yükü azaltılan Hayber Geçidi 1947’den sonra Hayber bölgesiyle birlikte Pakistan sınırları içerisinde kaldı.

BİBLİYOGRAFYA

A. Warburton, Eighteen Years in the Khyber: 1879-1898, London 1908; C. C. Davies, The Problem of the North-West Frontier: 1870-1908, Cambridge 1932, s. 24, 91-92, 103-104, 111, 135-138; Bayur, Hindistan Tarihi, III, 451; M. Yapp, Tribes and States in the Khyber: 1838-1842, London 1983, s. 150-191; T. W. Haig, “Hayber Geçidi”, İA, V/1, s. 386-387; a.mlf. - [İdâre], “Hayber, Derreh”, UDMİ, IX, 72-75; C. E. Bosworth, “Khaybar”, EI² (İng.), IV, 1143; “Khyber Pass”, EBr.2, VI, 848; La‘l Bahâ Ali, “Memerru Ḫayber”, Mevsû‘atü’l-ḥaḍârâti’l-İslâmiyye, Amman 1989, s. 189-191.

Enver Konukçu

HAYDAR

(حيدر)

Hz. Ali’nin lakabı.

Sözlükte “inmek; süratli iş yapmak; sert ve dolgun olmak” anlamlarına gelen hadr (hudûr, hadâre) masdarından türeyen haydar (hayder, haydere) kelimesi Arapça’da aslana, özellikle “diğer aslanlar arasında kralın insanlar arasında durduğu gibi duran” (sürü lideri olan) erkek aslana verilen bir isimdir; veriliş sebebi de aslanın ensesinin kalınlığı ve pençelerinin güçlülüğüdür (klasik Arapça sözlüklerdeki yorumlar için bk. Lane, II, 530-531).

Aslan, en eski dönemlerden beri hemen bütün milletlerde olduğu gibi Araplar’da da kuvvet, cesaret, kahramanlık sembolü sayılmış ve bu sebeple Hz. Ali’ye de “Haydar” denilmiştir. Ancak Haydar’ın onun adı mı yoksa lakabı mı olduğu kesin biçimde bilinmemekte, kaynaklarda ve özellikle şiirlerde her ikisi için de örnekler bulunmaktadır. Meselâ Hz. Ali’nin, Hayber Gazvesi sırasında söylediği kabul edilen bir şiirinde annesi Fâtıma bint Esed’in kendisine “Haydar” dediğini hatırlatarak övündüğü kaydedilir (Lisânü’l-ʿArab, “ḥdr” md.). Bir rivayete göre annesi ona isim olarak kendi babasının adı Esed’i, diğer bir rivayete göre ise Haydar’ı vermiştir (a.g.e., a.y.). Fuzûlî’nin, “Emîrü’l-mü’minîn Haydar Aliyyi’bni Ebî Tâlib / Ki Cibrîl-i emîndir halveti vahdette derbânı” ve Osman Şems Efendi’nin, “Habîbin yâri kim Haydar Alîdir / Cemâlinde kemâlin müncelîdir” beyitlerinde Haydar Hz. Ali’nin adı olarak kullanılmıştır. Ancak genel kanaat Haydar’ın Hz. Ali’nin lakabı olduğu şeklindedir ve ona yalnız Haydar denilmeyip Esedullah da denilmesi bunu teyit etmektedir ki Esedullah aynı zamanda Hz. Hamza’nın da lakabıdır. Aynı şekilde Hz. Ali’ye Haydar’ın yanı sıra “Haydar-ı Kerrâr” denilmekte ve bu durum da kelimenin lakap olduğunu ve ona savaştaki cesaret ve kahramanlığından dolayı sonradan verildiğini göstermektedir. Çünkü Hz. Ali’nin düşman askerlerinin arasına tıpkı ceylan sürüsüne dalan bir aslan gibi tek başına daldığı ve onun gibi döne döne saldırdığı bilinmektedir (kerrâr “savaşta

döne döne saldıran”).

Hz. Ali İslâm dünyasında yaygın biçimde Haydar, Haydar-ı Kerrâr, Haydarullah, Esedullah, Şîr-i Yezdân, Şîr-i Hudâ ve Allah’ın aslanı lakaplarıyla tanınır. Bunun bir sonucu olarak Haydar adını taşıyan bütün müslümanların göbek adı Ali’dir. Semerkant’taki ünlü Şîrdâr Medresesi de adını taçkapısının iki yanında bulunan ve sırtından insan yüzlü güneş doğan aslan tasvirlerinden alır ki bu kompozisyon Allah’ın aslanı ve ilim şehrinin kapısı sayılan Hz. Ali’nin sembolüdür. Şahlık döneminde İran’ın devlet arması ve bayrak motifi olan, sağ pençesiyle kılıç tutan ve sırtından güneş doğan aslan ise kılıç (zülfikar) sebebiyle daha da belirgin biçimde Hz. Ali’yi sembolize etmekteydi. Hindistan ve Pakistan’daki Haydarâbâd şehirleri de adlarını Hz. Ali’nin bu lakabından almıştır.

Hz. Ali, divan edebiyatında cesaret ve kahramanlık söz konusu edildiğinde tenâsüp, tevriye veya telmih yoluyla Haydar olarak anılır: “N’ola can versen ona bir demde bin can sayd eder / Gamzesinin zülfikār-ı canşikârı Haydar’ın” (Zâtî); “Kabza-i teshîrine mevhûb kavs-i Rüstemî / Bâzû-yi ikbâline mevrûs zûr-i Haydarî” (Nedîm). Haydar lakabının kerrâr sıfatıyla birlikte kullanılması da çok yaygındır: “Haydar-ı Kerrâr’ıyım meydân-ı nazmın Bâkiyâ / Nevk-i hâme zülfikār u tab‘ı düldüldür bana” (Bâkî); “Gâh açar ihsân elini Haydar-ı Kerrârveş / Gâh açar rûz-i gazâ kudret elinde zülfikār” (Taşlıcalı Yahyâ). Haydar ve Haydar-ı Kerrâr, tasavvufî şiirlerde Hz. Ali’nin değişik özelliklerini anlatan çeşitli bağlamlar içinde kullanılmıştır: “Kaldırma yüzün hâk-i reh-i şâh-ı Necef’ten / Haydar gibi sultanlara sultân ele girmez” (Kemâlî Efendi); “Sırr-ı Haydar’dan göründü nûr-ı rabbü’l-âlemîn / Lâ fetâ illâ Alî lâ seyfe illâ zülfikār” (Seyyid Nizamoğlu); “Fâriğ-i havf ü recâyım rind-i Haydarmeşrebim / Can fedâ-yi râh-ı cânânım Hüseynîmezhebim” (Nâmık Kemal); “Olursa kal‘a-i Hayber hicâb-ı gaflet eğer / Eder şikeste anı pençesiyle Haydar-ı aşk” (Osman Şems Efendi); “Eyledim niyyet salât-ı aşk-ı Haydar kılmağa / Bu namâzı tâ ebed kılmakdurur niyyet bana” (Kemâlî Efendi). Haydar kelimesinin hazfedilerek sadece Kerrâr sıfatının kullanıldığı da görülür: “O bilir Ahmed-i Muhtâr’ı kime erdi ise / İlm-i mâhiyyeti Kerrâr gönülden gönüle” (Osman Şems Efendi). Farsça “şîr” kelimesi de “şîr-i Hudâ, şîr-i Yezdân, şîr-i merdân” şeklinde ve Hz. Ali’nin diğer sıfatlarıyla birlikte kullanılmıştır: “Dâmâd-ı fahr-ı âlem şîr-i Hudâ-yı Haydar / Hatm-i nebî

Muhammed hatm-i velâyet Alî” (Seyyid Nizamoğlu); “Şâh-ı merdan şîr-i Yezdan Murtazâ hakkı için / Şol yüzünde berk uran nûr-ı Hudâ hakkı için” (Seyyid Nizamoğlu); “Şimdi bu meydân içinde himmeti Kerrâr-ı aşk / Şîr-i merdân-ı zaferdâr-ı vegā kılmış beni” (Osman Şems Efendi).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “ḥdr” md.; Lane, Lexicon, II, 530-531; VII, 2602; Taberî, Târîḫ (de Goeje), I, 3466; Fuzûlî Divânı (haz. Abdülbakî Gölpınarlı), İstanbul 1961, hazırlayanın girişi, s. XIV; Zatî Divanı (haz. Ali Nihad Tarlan), İstanbul 1930, II, 290; Baki Divanı (haz. Sadettin Nüzhet Ergun), İstanbul 1935, s. 118; Seyyid Nizamoğlu, Hayatı, Eserleri, Dîvanı (haz. Mehmet Yaman), İstanbul 1976, s. 149, 162, 217; Nedim Divanı (haz. Abdülbâki Gölpınarlı), İstanbul 1972, s. 21; Osman Şems Efendi Dîvânı’ndan Seçmeler (haz. Kemâl Edip Kürkçüoğlu), İstanbul 1996, s. 72, 190, 223; Namık Kemal’in Şiirleri (haz. Ali Ertem), İstanbul 1957, s. 104; Kemâli Divanı’ndan Aşk Sızıntıları (haz. Baha Doğramacı), İstanbul 1976, s. 53, 243; Harun Tolasa, Ahmed Paşa’nın Şiir Dünyası, Ankara 1972, s. 32; Ahmet Talât Onay, Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar (haz. Cemal Kurnaz), Ankara 1992, s. 35-36; Cl. Huart, “Haydar”, İA, V/1, s. 387; “Haydar, Hayder”, TDEA, IV, 176.

DİA

HAYDAR, Kutbüddin

(قطب الدين حيدر)

Kutbüddîn Haydar-ı Zâveî (ö. 618/1221 [?])

Haydariyye tarikatının kurucusu Türk asıllı mutasavvıf.

İran'da Meşhed'in 140 km. güneyindeki bugün Türbet-i Haydariyye adıyla tanınan Zâve kasabasında dünyaya geldi. Doğum tarihi bilinmemekle beraber uzun bir ömür sürdüğü ve VII. (XIII.) yüzyılın ilk çeyreğinde vefat ettiği dikkate alınarak V. (XI.) yüzyılın sonunda veya VI. (XII.) yüzyılın başında dünyaya geldiği söylenebilir.

Babası Şâhver (veya Teymur b. Ebû Bekir) Türkistan hanlarındandı; adı bilinmeyen annesi ise meczup bir kadındı. Kendisine nisbet edilen Haydariyye tarikatı, o çağlardan itibaren birçok bölgede yayıldığı ve tanındığı halde kaynaklarda hayatıyla ilgili fazla bilgi yoktur. Kaynaklar onu, "ukalâ-yı mecânîn"den bir meczup olarak tanıtırlar (Devletşah, s. 212). Bu tür meczupların öğrenim durumları, ilmî seviyeleri ve şeyhlerinin kimliklerinden çok halleri önem taşır. Sakal bırakmadığı halde bıyıklarını kesmeyen Kutbüddin Haydar'ı önemli kılan ve etrafında müridlerin toplanmasını sağlayan da onun meczuplara has davranışları olmuştur. Nitekim Zekeriyyâ el-Kazvînî'nin verdiği bilgiye göre Kutbüddin'in kışın buzlu sulara, yazın ateşe girme, yalın ayak gezme gibi âdetleri vardı. Bir defa yüksek bir kubbeye sanki kubbe düz imiş gibi yürüyerek çıkmıştı. Onun bu tür hallerini görmek için her taraftan ziyaretçiler gelir, bunlardan birçoğu dünyadan el etek çeker ve ona mürid olurdu. Emîrler ve zenginlerden Türk kölelere kadar çeşitli kesimlerden insanların bulunduğu müntesiplerine "Haydar'ın ashabı" denirdi (Âs̱ârü'l-bilâd, s. 382). Ali Şîr Nevâî'nin kaydına göre dedesi Kutbüddin'in Yesi'ye gönderdiği Haydar burada Ahmed Yesevî tarafından terbiye edilmiş ve irşad faaliyetinde bulunması için Horasan'a gönderilmişti (Nesâyim, s. 383-384). Bu bilgi Manâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî'de de yer alır (s. 9-11).

Kutbüddin Haydar'ın mensupları olarak bilinen Haydarîler'in (bk. HAYDARİYYE) kulaklarına, boyunlarına, hatta cinsiyet organlarına demir halka takma âdetlerine bakarak şeyhin de öyle yaptığı söylenebilir. Bu davranışlarına rağmen Kutbüddin Haydar ve müridleri Sünnî sayılmakta, meczuplarda görülen söz konusu garip hareketler ukalâ-yı mecânîn için tabii karşılanmaktaydı. Ünlü mutasavvıflardan Ferîdüddin Attâr'ın Zâve civarındaki Kedken'de yaşayan babası İbrâhim b. İshak'ın Kutbüddin Haydar'ın müridi olması, hatta bizzat Attâr'ın gençliğinde onu övmek için "Haydarnâme" (Haydarînâme) adıyla bir manzume yazması, yine Kutbüddin Haydar'ın Konya'ya gelen halifesi Hacı Mübârek Haydar'ın Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin yakın dostu oluşu, Tâceddin Vezîr'in onu Dârü'z-zâkirîn'in şeyhliğine tayin etmesi, Eflâkî'nin Kutbüddin Haydar'dan bir zâhid olarak bahsetmesi ve onun muteber bir halifesi olduğunu söylemesi de (Menâḳıbü'l-ʿârifîn, s. 215, 467, 773) Haydar'ın Sünnî bir sûfî olduğunu göstermektedir. Abdülhüseyn-i Zerrînkûb gibi çağdaş İranlı yazarlar da onun Sünnîliğini özellikle vurgulamışlardır (Cüstücû, s. 369).

Kutbüddin Haydar'ın Şiî veya Şiî-Bâtınî akîdelere sahip bir mutasavvıf olarak görülmesi (bk. Köprülü, Anadolu'da İslâmiyet, s. 50), kendisinden çok sonra Tebriz'de vefat eden Kutbüddin Haydar-ı Tûnî ile (ö. 830/1426) karıştırılmasından ileri gelmektedir. Bazı kaynaklarda Kutbüddin Haydar-ı Zâveî'nin kabrinin Tebriz'de bulunduğunun ifade edilmesi de (Şüsterî, I, 80; II, 51) böyle bir hataya yol açmıştır. Kabri Tebriz'de bulunan Kutbüddin Haydar-ı Tûnî, nesebi yedinci imam Mûsâ el-Kâzım'ın oğlu Abdullah'a bağlanan İmâmiyye Şîası'na mensup bir seyyid idi. Tebriz ve çevresinde birçok taraftarı vardı. Kutbüddin Haydar-ı Zâveî'nin müridleri, muhitin tesiriyle İran'da Şiîliğe meyletmiş, böylece Kutbüddin Haydar-ı Tûnî'nin müridleriyle karıştırılmışlardır.

Kutbüddin'in 110 veya 140 yıl yaşadığına, 597 (1200), 601, 613 veya 628'de (1231) öldüğüne dair çeşitli kayıtlar varsa da genellikle Moğol istilâsından önce 618'de (1221) doğum yeri Zâve'de vefat ettiği kabul edilir. Türbesi Zâve'de bulunduğundan daha sonra burası Türbet-i Haydarî (Türbet-i Haydariyye) diye meşhur olmuş, birçok ziyaretçinin uğradığı yer haline gelmiştir. Şehirdeki Haydarî Tekkesi şeyhin vefatından sonra da faaliyet göstermeye devam etmiş, İbn Battûta gibi seyyahlar tarafından

ziyaret edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Kazvînî, Âs̱ârü’l-bilâd, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 382-383; Müstevfî, Nüzhetü’l-ḳulûb (Strange), s. 151, 154; Eflâkî, Menâḳıbü’l-ʿârifîn, I, 215, 467, 773; İbn Battûtâ, Seyahatnâme, I, 442; Hace Hasan-ı Dihlevî, Fevâʾidü’l-fuʾâd, Lahor 1962; Maʿsûm Ali Şah, Ṭarâʾiḳ, II, 642; Ali Şîr Nevâî, Nesâyim, s. 383-384; Devletşah, Tezkire (trc. Necati Lugal), İstanbul 1977, s. 212, 241; Hândmîr, Ḥabîbü’s-siyer, Tahran 1983, II, 332; Nûrullah et-Tüsterî, Mecâlisü’l-müʾminîn, Tahran 1365 hş., I, 80; Zeynelâbidîn-i Şirvânî, Riyâżü’s-seyâḥa (nşr. Asgar Hâmidî), Tahran 1339 hş., s. 226; Manâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî: Vilâyetnâme (haz. Abdülbâki Gölpınarlı), İstanbul 1958, s. 9-11; Abdülhüseyn-i Zerrinkûb, Cüstücû der Taṣavvuf-i Îrân, Tahran 1396, s. 367-369; Köprülü, İlk Mutasavvıflar (İstanbul 1919), İstanbul 1984, s. 117, 337, 351-352; a.mlf., Anadolu’da İslâmiyet (haz. Mehmet Kanar), İstanbul 1996, s. 50, 65, 77; Ahmet Yaşar Ocak, Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sûfilik: Kalenderîler, Ankara 1992, s. 40-43, 113; a.mlf., Babaîler İsyanı, İstanbul 1996, s. 73-74; Îrec Emânpûr, “Mezâr-ı Ḳuṭbeddin Ḥaydar”, Mişkāt, sy. 42, Meşhed 1373/1994, s. 150-163; DMF, II, 2059.

Tahsin Yazıcı

HAYDAR ALİ HAN

(ö. 1196/1782)

Hindistan'da Meysûr Devleti'ni idare eden kumandan ve devlet adamı.

1132 (1720) yılında Bengalur'un kuzeybatısında bulunan Dodballapûr'da doğdu. XVI. yüzyılda Hicaz'dan Hindistan'a göç eden bir aileye mensup olduğu rivayet edilir. Babası Feth Muhammed Han'ın ölümü üzerine beş yaşında iken kardeşleriyle birlikte Bengalur'daki Meysûr (Mysore) Devleti'ne sığındı. Meysûr ordusunda subay olan kuzeni Haydar tarafından asker olarak yetiştirildi ve orduda bazı görevlerde bulundu. İlk askerî başarısını 1749'da Devanhalli'nin kuşatılması sırasında kazandı, mükâfat olarak elli atlı ve 200 piyadeden oluşan bir birliğin kumandanlığına getirildi. 1755'te Mâdûre bölgesindeki Dindigul'a Meysûr Devleti'nin fevcdârı tayin edildi. Burada Fransız uzmanların da yardımıyla bir silâh imâlathanesi kurdu. Daha sonra Bengalur câgîrdarı oldu. 1759 yılında Lutf Ali Beg'le birlikte Meysûr racasını zor durumda bırakan Maratalar'ı yenilgiye uğrattı. Bu hizmetinden dolayı kendisine Feth Haydar Bahadır Han unvanı verildi. Bu arada Meysûr'un genç racası Çikka Krişnarac'ı başveziri Nancarac'ın tahakkümünden kurtarması şöhretini daha da arttırdı ve raca üzerinde giderek daha etkili olmaya başladı.

1760 yılında İngilizler'le savaşan Fransızlar'a askerî yardımda bulunması muhaliflerini harekete geçirdi. Nancarac'ın yerine başvezir olan Kandey Rao, Maratalar'ın gönderdiği askerlerle Haydar Ali'yi mağlûp etti. Bir süre sonra Nancarac'ın yardımıyla durumunu düzeltti ve Kandey Rao'yı yakalayarak hapsetti. Kendisini öldürtmeye çalışan racayı ise yerinde bıraktı. Ancak bütün yetkilerini elinden aldı ve başbakan (dalavay) olarak hâkimiyetini devam ettirdi. Bu esnada Sira, Bednûr, Sundâ ve Malabar'ı Meysûr topraklarına kattı. 1766'da ölen Çikka Krişnarac'ın oğlu Necrac'ı raca yaptı. Bu duruma razı olmayan Marata Pîşvâsı Madu Rao Meysûr ülkesine saldırdı. Haydar Ali 3.5 milyon rupi ödemek suretiyle barış imzaladı. Daha sonra Haydarâbâdlılar'la birlikte İngilizler'in üzerine yürüdüyse de Arkat ülkesinde yapılan savaşta yenildi. Ancak Madras ve

Bombay'daki İngiliz kuvvetlerine karşı başarıyla savaştı ve İngilizler barış istemek zorunda kaldılar (4 Nisan 1769).

1770-1772 yıllarında Maratalar'la yaptığı savaşları kaybeden Haydar Ali, bu savaşlar sırasında Maratalar lehine çalışan Meysûr racasını idam ettirdi ve yerine kardeşi Çamrac'ı getirdi. İngilizler'in kendisine karşı Haydarâbâd nizamını ve Maratalar'ı tutması üzerine Fransızlar'a yaklaştı. Bundan sonra İngilizler'le yıllarca sürecek olan savaşlara başladı. 1780 Temmuzunda kalabalık bir süvari ordusuyla Karnataka'ya girdi ve şehri yağmaladı. Konceveram yakınlarında İngiliz kuvvetlerini kesin bir yenilgiye uğrattı. Ardından asıl İngiliz ordusunu Madras yakınına kadar kovaladı. Arkat şehri ve civarındaki yerli askerler Haydar Ali'ye teslim oldular. İngilizler topçuları sayesinde Meysûr ordusunu durdurmayı başarıp 1781'de Porto Novo'da (Mahmud Bender) galip geldilerse de Haydar Ali'nin ordusunun bu bölgeyi yağmalamasını önleyemediler. Bu arada Amiral Suffre'un emrindeki Fransız deniz birliği Karnataka kıyılarında karaya çıktı ve Haydar Ali'nin kuvvetleriyle birleşti. Madras'ta başlayan kıtlık ise İngilizler'i zor durumda bıraktı. Bombay'dan gönderilen yardımcı İngiliz kuvvetleri de Haydar Ali'nin oğlu Feth Ali (Tipû Sultan) tarafından esir edildi.

Haydar Ali Han, Aralık 1782'de Çitor yakınındaki Narasingarayanpet'te bulunan ordugâhında vefat etti. Yerine oğlu Tipû Sultan geçti. Cesur bir kumandan ve iyi bir idareci olan Haydar Ali Han, müslüman olduğu halde Hindûlar'a müsamaha göstererek onlara yönetimde yer vermiş ve tapınaklarını donatmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

L. B. Bowring, Haidar Ali and Tipu Sultan, Oxford 1893; Bayur, Hindistan Tarihi, III, 165 vd., 207; N. K. Sinha, Haidar Ali, Calcutta 1949; B. Sheik Ali, British Relations With Haidar Ali, Calcutta 1963; a.mlf., "Ḥaidar ʿAli Khān", Encyclopedia of Asian History (ed. A. T. Embree), New York 1988, II, 19; A. Schimmel, Islam in the Indian Subcontinent, Leiden 1980, s. 166-

169; Mujeeb Ashraf, Muslim Attitudes Towards British Rule and Western Culture in India, Delhi 1982, s. 45, 57, 217; A. Comyn Lyall, History of India (ed. A. V. Williams Jackson), New Delhi 1987, VIII, 208, 213, 214, 251-252; D. B. Diskalkar, "George Gray's Embassy to Hyder Ali", Journal of Indian History, II, Trivandrum 1932, s. 311-333; J. Sarkar, "Haidar Ali's Invasion of Eastern Carnatic 1780", IC, sy. 15 (1941), s. 217-218; Irshad Husain Baqai, "The Death of Hyder Ali", a.e., sy. 21 (1947), s. 167-171; K. Sajun Lal, "Hyder Ali's Appeal to the Hon'ble East India Company 1764", Indian Historical Quarterly, XIX (1943), s. 184-187; T. W. Haig, "Bahadır Han", İA, II, 219; M. Hidayet Hosain, "Maysûr", a.e., VIII, 193; Mohibbul Hasan, "Ḥaydar ʿ Ali Khān Bahadūr", EI² (İng.), III, 316.

Ahmet Taşağıl

HAYDAR el-ÂMÜLÎ

(حيدر الآملي)

Seyyid Bahâüddîn Haydar b. Alî b. Haydar el-Âmülî el-Ubeydî (ö. 787/1385’ten sonra)

Şiîliği tasavvufla bağdaştırmaya çalışan âlim.

719’da (1319) İran’ın kuzeyindeki Âmül şehrinde doğdu. Hz. Hüseyin soyundan geldiği için Alevî ve Hüseynî nisbeleriyle de anılır. Âmül’de başladığı öğrenim hayatını Esterâbâd ve İsfahan’da devam ettirdi. Memleketine döndükten sonra Taberistan’da hüküm süren Fahrüddevle Hasan b. Keykâvus’un sır kâtibi ve veziri oldu. Fahrüddevle’ye derin bir saygı duymakla beraber geçirdiği bir bunalım sebebiyle saray hayatını bırakarak tasavvufa yöneldi ve Âmül’den ayrılıp İsfahan’a gitti. Nûreddin et-Tahrânî gibi şehrin önde gelen meşâyihinden istifade ederek kendini zühde verdi ve inzivâya çekildi. Daha sonra hacca gitmek üzere İsfahan’dan ayrıldı. Medine’de uzun süre kalmak istemesine rağmen geçirdiği rahatsızlık sebebiyle Bağdat’a döndü. Burada Hasan b. Hamza el-Hâşimî, Fahrülmuhakkıkīn Muhammed b. Hasan ve talebesi Nasîrüddin el-Kâşânî’den ders aldı. Kerbelâ ve Necef gibi kutsal yerleri ziyaret etti. Eserlerinin birçoğunu hayatının son otuz yılını geçirdiği Necef’te kaleme aldı. Risâle fi’l-ʿulûmi’l-ʿâliye adlı eserini 787’de (1385) bitirdiğine göre bu tarihten sonra vefat etmiş olmalıdır.

Tefsir, hadis, fıkıh ve kelâm ilimlerinde geniş bilgi sahibi olan Âmülî’den Şiî kaynaklarında “seyyidü’l-mütellihîn” diye söz edilir. Şiîlik’le sûfîlik arasında tam bir uygunluğun bulunduğuna, tasavvuf esaslarının Şiîlik’te mevcut olduğuna inanan Âmülî’ye göre resul, nebî ve mâsum imamlar zâhirî ve şer‘î hususları bilirler. Bu bilgileri insanlara açıklamaları ve öğretmeleri şarttır. Onlar bunun yanında hakikat ve mârifet bilgisine de sahiptirler. Zâhirî ve şer‘î bilgiler Şiîlik, bâtınî bilgiler sûfîliktir. Âmülî bu noktadan hareket ederek her hakiki Şiî’nin mutlaka sûfî, her hakiki sûfînin de Şiî olacağı sonucuna ulaşır. Bu bakımdan Şiîler’i ikiye ayırır; şer‘î ve

zâhirî hususları bilenlere sadece “mümin”, hem zâhirî hem bâtınî hususları bilenlere ise “mü’min-i mümtehan” (denenmiş mümin) adını verir. Gerçek bir Şiî bu ikinci anlamda mümin olduğundan o aynı zamanda sûfîdir. Şiî ve sûfî aynı gerçeğin farklı iki yönünü ifade eden isimlerdir. Âmülî sûfîlerin Şiîler’in aynı olduğunu söylerken Şîa’nın, imamları kanalıyla elde ettiği ilâhî sırlara sûfîlerin de vâkıf olduğu düşüncesinden yola çıkarak bu kanaate vardığını ifade etmekte ve ilk dönemde Hasan-ı Basrî ve Kümeyl b. Ziyâd gibi zühd ve takvâsıyla şöhret bulmuş kişilerin zamanın imamının talebeleri olduğunu ileri sürmektedir. Âmülî, Nusayrîler’den aldığı mü’min-i mümtehan tabirini Şiîler’ce kabul edilebilir bir tarzda temellendirmiş, bu görüş ona namaz, zekât, hac, oruç ve cihad gibi birçok şer‘î hükmü tasavvufî açıdan yorumlama imkânını vermiştir. Bu yönüyle Şiî ilâhiyatının iyi bir nazariyatçısı olarak tanınmıştır. Onun tasavvuf anlayışında riyâzet ve mücâhedenin de önemli bir yeri vardır. Vahdeti vücûd nazariyesi sayesinde felsefeyle tasavvufun birbirine yaklaştığını ileri süren Âmülî’ye göre mehdînin zuhuru ile hikmete dayalı ilimler daha fazla itibar görecek ve ictihad, istinbat ve usulden fürûun istihrâcı gibi hususlar geçerliliğini yitirecektir. Böylece Âmülî, kendi zamanında zirveye çıkmış olan fıkıh ve ictihad hareketine karşı tasavvuf ve hikmete dayalı düşünceyi tercih etmiştir.

Şiîlik’le tasavvufu aynı kaynağa bağlayan Âmülî’nin bu görüşe varmasında Muhyiddin İbnü’l-Arabî’nin önemli tesiri vardır. Naṣṣü’n-nuṣûṣ adını verdiği Fuṣûṣü’l-ḥikem şerhinde velîler zümresi içinde onun yerini peygamberler içinde Hz. Muhammed’in işgal ettiği yere benzeten Âmülî, Şiîler’in on iki imamı gibi İbnü’l-Arabî’nin de ilim ve mârifeti doğrudan Hz. Peygamber’den aldığını ileri sürer. Bunu ispatlamak için de İbnü’l-Arabî’nin Şam’da iken rüyada gördüğü Resûl-i Ekrem’in emriyle Fuṣûṣü’l-ḥikem’i yazdığını söyler. İbnü’l-Arabî mutlak velâyetin Hz. Îsâ’da gerçekleşeceği görüşündedir; Âmülî ise mutlak velâyeti on iki imamın temsil ettiğini öne sürer. Böylece İbnü’l-Arabî’nin “hâtemü’l-evliyâ” nazariyesinin Şiî karakterli bir yorumunu yapan Âmülî, bu konuda Fuṣûṣü’l-ḥikem’in Sünnî şârihi Dâvûd-i Kayserî’yi eleştirirken daha çok Fuṣûṣ şârihleri Cendî ve Kâşânî’ye ilgi duyar. Âmülî, sahip olduğu bu anlayışın neticesinde ehl-i tasavvufun kutbuyla Şîa’nın mehdîsinin aynı kişi olduğunu söyler ve tasavvuftaki kutub anlayışını Şiî bir karaktere büründürür. Ayrıca İbnü’l-Arabî’nin hakîkat-i Muhammediyye nazariyesini

Şiîliğe uygulayarak bunu mâsum imamların irtibat kurdukları ve bilgi aldıkları bir kaynak olarak düşünür. İbnü'l-Arabî'nin Âmülî üzerindeki tesirini özellikle onun tevhid

hakkında ileri sürdüğü fikirlerinde görmek mümkündür. Tevhidi ulûhî ve vücûdî (hakiki) olmak üzere ikiye ayıran Âmülî'ye göre birincisi tevhidin zâhirî mânada ifadesi olup kelime-i tevhidle sınırlı kalırken ikincisi, Allah'tan başka bir varlığın mevcut olmadığı anlamına gelen bâtınî tevhiddir. Bu onun, İbnü'l-Arabî ve vahdeti vücûd nazariyesini ne kadar benimsemiş olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Âmülî zâhirî tevhidin peygamberler tarafından öğretildiğini iddia eder ve hakiki tevhidin sırlarını ancak evliyanın bildirebileceğini söyler. Bu ikili tevhid anlayışının karşısında şirki de celî ve hafî olmak üzere ikiye ayıran müellife göre birincisi "Allah'a ortak koşma" mânasına gelirken ikincisi her şeyin Allah'tan, O'nun vasıtasıyla O'ndan ve O'na olduğunu anlayamamaktan kaynaklanan şirk olduğunu ileri sürer. Vücûdî veya hakiki tevhidin mehdînin zuhuruyla nihaî olarak teyit edileceğini söyleyen Âmülî'ye göre mehdî peygamber değil velîdir. Ayrıca Sa'deddin el-Hammûye ve Kâşânî gibi mutlak velâyetin Hz. Ali, mukayyed velâyetin de mehdî ile son bulduğuna inanır ki bu onun velâyet hususunda İbnü'l-Arabî'den ayrılmış olduğu en önemli konulardan biridir. Âmülî on dokuz sayısına büyük önem vermiş, besmeleyi oluşturan on dokuz harften her birinin yedi büyük peygamberle on iki imamdan birine delâlet ettiğini öne sürmüştür.

Nazarî ve felsefî tasavvufla meşgul olması Haydar el-Âmülî'ye Şiî dünyasında önemli bir mevki kazandırmış, fakat aynı durum, tasavvuf karşıtı bazı Şiî mollalar tarafından aşırı bir mutasavvıf olmakla suçlanmasına yol açmıştır.

Haydar el-Âmülî, İbn Sînâ'nın el-Ḳānûn fi'ṭ-ṭıbb'ının şârihi Şemseddin el-Âmülî (ö. 753/1352 [?]) ve Şiî âlimlerinden Bahâeddin Âmilî ile (ö. 1031/1622) karıştırılmış, bu durum zaman zaman birine ait bir eserin diğerine nisbet edilmesine sebep olmuştur (Aʿyânü'ş-Şîʿa, VI, 271).

Eserleri. 1. Câmiʿu'l-esrâr ve menbaʿu'l-envâr. Haydar el-Âmülî, tevhidin hakikatlerini açıkladığı bu eserinde te'vil yoluna başvurarak sûfîlerin çelişkili ve tutarsız gibi görünen görüşlerini şer'î esaslarla bağdaştırmaya

çalışmıştır. Arapça olan eser üç ana bölümden (asl) meydana gelir; her bölüm de dört alt bölüme (kaide) ayrılmıştır. Kitap, Osman Yahyâ ve Henri Corbin tarafından La philosophie shiʿite içinde yayımlanmış (Tahran-Paris 1969, s. 2-617), Peter Antes de eseri tahlil eden bir kitap kaleme almıştır (Zur Theologie der Schiʿa: eine Untersuchung des Ǧāmiʿ al-asrār wamanbaʿ al-anwār von Sayyid Haidar Āmolī, Freiburg im Breisgau 1971). 2. Esrârü'ş-şerîʿa ve aṭvârü'ṭ-ṭarîḳa ve en-vârü'l-ḥaḳīḳa. Tevhid, peygamberlik, âhiret, imâmet, fıkıh, namaz, oruç, hac, zekât, cihad gibi konuları şeriat, tarikat ve hakikat açısından yorumlayan eser M. Hâcevî tarafından neşredilmiştir (Tahran 1362 hş./1983; İngilizce trc. Inner Secrets of the Path, Longmead 1989). 3. Naṣṣü'n-nuṣûṣ. Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Fuṣûṣü'l-ḥikem'inin Arapça şerhidir. Fuṣûṣ şârihi olarak tanınmasına vesile olan bu eserinde Âmülî kendi hayatı hakkında bilgi vermiş, bağlı olduğu tasavvuf silsilesini kaydetmiştir. Eseri O. Yahyâ ve H. Corbin birlikte yayımlamışlardır (Tahran-Paris 1354 hş./1975; Tahran 1367 hş./1988). 4. Risâletü naḳdi'n-nuḳūd fî maʿrifeti'l-vücûd. 768'de (1367) Necef'te yazılan eser, müellifin önsözde belirttiği üzere daha önce kaleme aldığı bir kitabın özetidir. Varlık, âlemin zuhuru, vahdet-kesret konularını İbnü'l-Arabî'nin görüşleri doğrultusunda açıklayan eser O. Yahyâ ve H. Corbin tarafından La philosophie shiʿite içinde neşredilmiştir (Tahran-Paris 1969, s. 620-710). 5. el-Muḥîṭü'l-aʿẓam. Kur'an'ın te'viline dairdir. Âgā Büzürg'ün Necef Garaviyye Kütüphanesi'nde gördüğünü belirttiği (eẕ-Ẕerîʿa, XX, 162) eserin bir nüshası Kum Âyetullah Marʻaşî Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (UDMİ, II, 215). 6. el-Mesâʾilü'l-Âmüliyye (Tahran Üniversitesi Ktp., nr. 1022). el-Mesâʾilü'l-Ḥaydariyye olarak da bilinen eser, fıkıh konularında Âmülî ile hocası Fahrülmuhakkıkīn arasında teâti edilen mektupları ihtiva eder. 7. Risâle fi'l-ʿulûmi'l-ʿâliye. 787'de (1385) Necef'te kaleme alınan bu eserin bir nüshası el-Muḥîṭü'l-aʿẓam'ın sonunda yer almaktadır (Âgā Büzürg, XV, 326-327; XX, 161).

Kırk kadar eseri bulunduğu kaydedilen Haydar el-Âmülî'nin kaynaklarda zikredilen diğer bazı eserleri de şunlardır: el-Erkân fî fürûʿi şerâyiʿi ehli'l-îmân, Ems̱iletü't-tevḥîd ve'bniyetü't-tecrîd, Telḫîṣu Iṣṭılâḥâti'ṣ-ṣûfiyye, Câmiʿu'l-ḥaḳāʾiḳ, el-Esmâʾü'l-ilâhiyye ve taʿyînü meẓâhirihâ mine'l-eşḫâṣi'l-insâniyye, el-Emânetü'l-ilâhiyye fî taʿyîni'l-ḫilâfeti'r-rabbâniyye, et-Tenbîh fi't-tenzîh, et-Tevḥîd, el-Cedâvilü'l-mevsûme bi-medârici's-sâlikîn fî merâtibi'l-ʿârifîn, el-Ḥıceb ve ḫülâṣatü'l-kütüb, Râfiʿatü'l-ḫilâf

ʿan vechi sükûti emîri'l-müʾminîn ʿani'l-iḫtilâf, el-ʿAḳl ve'n-nefs, el-ʿİlm ve taḥḳīḳuhû, el-Faḳr ve taḥkīḳu'l-faḫr, Kenzü'l-künûz ve keşfü'r-rumûz, el-Meʿâd fî rücûʿi'l-ʿibâd, Münteḫabü't-teʾvîl fî beyâni Kitâbillâh ve ḥurûfihî ve kelimâtihî ve âyâtihî, Risâletü'n-nefs fî maʿrifeti'r-rab, el-Vücûd fî maʿrifeti'l-maʿbûd, el-Uṣûl ve'l-erkân fî tehẕîbi'l-aḥzâb ve'l-iḫvân, Münteḫabâtü envâri'ş-şerîʿa, Münteḳa'l-meʿâd fî mürteḳa'l-ʿibâd, Nihâyetü't-tevḥîd fî bidâyeti't-tecrîd.

BİBLİYOGRAFYA

Nûrullah et-Tüsterî, Mecâlisü'l-müʾminîn, Tahran 1375/1955, II, 51-54; Tebrîzî, Reyḥânetü'l-edeb, Tebriz 1346 hş., I, 64; Hânsârî, Ravżâtü'l-cennât, II, 377-380; Ma'sûm Ali Şah, Ṭarâʾiḳ, I, 156, 195-197, 221, 523; II, 3, 303, 433; Abbas el-Kummî, Fevâʾidü'r-Rıżâʾiyye, Tahran 1367/1948, s. 165-166; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, IV, 91; Brockelmann, GAL Suppl., II, 209; III, 1266; Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânifi'ş-Şîʿa, Beyrut 1398, V, 38-39; XIV, 326-327; XX, 161-162; XXIV, 280; H. Corbin, "Sayyed Haydar Âmoli (VIIIe/XIVe siècle) théologien Shîʿite du soufisme", Mélanges d'orientalisme offerts à Henri Massé, Tahran 1963, s. 72 vd.; a.mlf., En Islam iranien: Aspects spirituels et philosophiques, Tahran 1973, III, 149-213; a.mlf., "La science de la balance et les correspondances entre les mondes en gnose islamique (d'après l'œuvre de Haydar Amolī, VIIIe/XIVe siècle)", Eranos Jahrbuch: 1973, XLII, Leiden 1975, s. 79-162; Kâmil Mustafa eş-Şeybî, el-Fikrü'ş-Şîʿî ve'n-nizâʿâti'ṣ-ṣûfiyye ḥattâ maṭlaʿi'l-ḳarni'ṯ-ṯânî ʿaşere'l-hicrî, Bağdad 1386/1966, s. 120; Schimmel, Tasavvufun Boyutları, s. 353; Aʿyânü'ş-Şîʿa, VI, 271-273; Abdullah Efendi el-İsfahânî, Riyâżü'l-ʿulemâʾ ve ḥiyâżü'l-fużalâʾ (nşr. Ahmed el-Hüseynî), Kum 1401, II, 218-225; Ali el-Fâzıl el-Kāinî, Muʿcemü müʾellifi'ş-Şîʿa, Tahran 1405, s. 9; J. van Ess, "Ḥaydar-ı Āmulī", EI² Suppl. (İng.), I, 363-365; E. Kohlberg, "Āmolī", EIr., I, 983-985; Samed Muvahhid, "Âmülî, Bahâeddin", DMBİ, II, 214-215.

Ethem Cebecioğlu

HAYDAR BAMMAT

(bk. BAMMAT, Haydar).

HAYDAR EFENDİ, Ahıskalı

(ö. 1960)

Nakşibendî-Hâlidî şeyhi.

Güneybatı Gürcistan'daki Ahıska'da (Ahaltshe) doğdu. Asıl adı Ali Haydar'dır. 1926'da Ankara İstiklâl Mahkemesi'ndeki sorgulaması sırasında altmış yaşında olduğunu belirtmesi dikkate alınarak 1866'da doğduğu söylenebilir. İki yaşında iken annesi, dört yaşında da babası Şerif Efendi vefat etti. İlk tahsilini o zaman Rusya'ya bağlı olan Ahıska'da yaptıktan sonra 1894'te Erzurum'a gidip Bakırcı Medresesi'nde bir süre ders gördü. Daha sonra İstanbul'a gitti ve

Beyazıt dersiâmlarından Çarşambalı Hoca Ahmed Efendi'nin Fâtih Camii'ndeki derslerine devam ederek icâzet aldı (1901). Ders Vekâleti tarafından yapılan imtihanı kazanarak dersiâm oldu ve Fâtih Camii'nde ders vermeye başladı. 1905 yılında kendisine 95 kuruşluk müderrislik maaşı bağlandı. Bu yıllarda bir yandan da Mektebi Nüvvâb'a (bazı kaynaklarda Medresetü'l-kudât) devam ederek dördüncü sınıf şehadetnâmesi aldı (1906). 1909'da fetvahâne ikinci sınıf müsevvidliğine, ertesi yıl birinci sınıf müsevvidliğe yükseltildi. Yine aynı yıl İbtidâ-i Hâric Medresesi İstanbul müderrisliğine getirildi. 1914'te 400 kuruş maaşla Sahn Medresesi fıkıh müderrisliğine, ertesi yıl fetvahânede teşekkül eden Te'lîf-i Mesâil Heyeti reisliğine tayin edildi. Bu görevi esnasında Mecelle'yi tamamlamak için kurulan heyette görev alarak bu eserin "Kitâbü'l-Büyûʿ" ve "Kitâbü'l-İcâre" bölümlerinin hazırlanmasına katkıda bulundu. 1916-1919 ve 1922-1923 yılları arasında önce muhatap, daha sonra da başmuhatap olarak huzur derslerine katıldı.

Medresedeki tahsil döneminde tasavvufa karşı olan Haydar Efendi, bir ramazan ayında cer için gittiği Bandırma'da Şeyh Bezzâz Ali Efendi'yle tanışarak kendisine intisap etmek istemiş, o da İstanbul'da Hacı Ahmed Efendi'ye gitmesini tavsiye etmiştir. Hacı Ahmed Efendi ise onu Topkapı'da ikamet eden Ali Efendi'ye göndermiştir.

Tarikat silsilesi Ali Efendi, Halil Nûrullah Efendi, Mustafa İsmet Yanyavî ve Abdullah Mekkî vasıtasıyla Hâlid el-Bağdâdî'ye ulaşan Haydar Efendi, 1914'te Ali Rızâ Efendi'nin vefatı üzerine Sultan Selim Camii yakınında bulunan İsmetullah Efendi Dergâhı'na şeyh oldu. Ancak Meclisi Meşâyih, Tokat mebusu Şeyh Mustafa Hâki Efendi'yi bu göreve tayin etmişti. Bu durum karşısında Ali Rızâ Efendi'nin Haydar Efendi'yi halife bıraktığını söyleyen müridler Mustafa Hâki Efendi'nin meşihatını kabul etmediler. Tekke mensuplarından Hâfız Halil Sâmi Efendi'nin 15 Muharrem 1338 (10 Ekim 1919) tarihli arîzasının padişah tarafından gereğinin yapılması isteğiyle şeyhülislâma havale edilmesi üzerine beş yıl sonra tekkenin şeyhliği kendisine teslim edildi (bu arîza ve cevabî metin için bk. Albayrak, Türkiye'de Din Kavgası, s. 199-203, vesika 17, 18). Haydar Efendi'nin buradaki şeyhliği tekkeler kapatılıncaya kadar (1925) devam etti.

Cumhuriyet'in ilânından sonraki dönemi hapiste ve göz altında geçiren Haydar Efendi, İskilipli Mehmed Âtıf Efendi ile birlikte İstiklâl Mahkemesi'nde yargılandı (buradaki sorgulanmasıyla ilgili tutanaklar için bk. Ankara İstiklal Mahkemesi Zabıtları-1926, s. 116-118).

Haydar Efendi, kısa süren bir rahatsızlıktan sonra 1 Ağustos 1960 tarihinde Fatih Çarşamba'daki evinde vefat etti. Fâtih dersiâmlarından olduğu için Fâtih Camii hazîresine defnedilmek istendiyse de askerî yönetimce buna izin verilmedi. Cenaze namazı Yavuz Sultan Selim Camii'nde vasiyeti uyarınca Mahmut Sami Efendi tarafından kıldırıldı ve Edirnekapı'da Sakızağacı Mezarlığı'na defnedildi.

Hasib Efendi, Alvarlı Muhammed Lutfi Efendi, Mahmut Sami Ramazanoğlu ve Mehmet Zahit Kotku gibi Hâlidî şeyhlerinden hürmet gören Haydar Efendi'nin Hüsrev Efendi, İstanbul müftüsü Ömer Nasuhi Bilmen ve Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi'yi sevip takdir ettiği belirtilmektedir. İlme ve ibadete önem veren Haydar Efendi sert mizaçlı bir kişiliğe sahipti. Haydar Efendi'nin silsilesi halifelerinden Mahmut Ustaosmanoğlu tarafından sürdürülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Ankara İstiklal Mahkemesi Zabıtları-1926 (haz. Ahmed Nedim), İstanbul 1993, s. 116-118; Ebül'ulâ Mardin, Huzur Dersleri (haz. İ. Sungurbey), İstanbul 1966, III, 192; Sadık Albayrak, Türkiye'de İslamcılık-Batıcılık Mücadelesi, İstanbul 1977, s. 362; a.mlf., Son Devir Osmanlı Uleması, İstanbul 1980, I, 260-261; a.mlf., Türkiye'de Din Kavgası, İstanbul 1991, s. 199-203, ayrıca bk. vesika 17, 18; a.mlf., Yürüyenler ve Sürünenler, İstanbul 1995, s. 130-135; İrfan Gündüz, Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri, İstanbul 1983, s. 212, 248; Evliyalar Ansiklopedisi (nşr. Türkiye Gazetesi), İstanbul 1992, II, 81-87; Kemal Bozkurt, "Ahıskalı Ali Haydar Efendi", Büyük İslâm ve Tasavvuf Önderleri, İstanbul 1993, s. 353-356; a.mlf., "Ahıskalı Ali Haydar Efendi", İslâm, sy. 98, İstanbul 1991, s. 56-57; Mehmet Talu, "Ali Haydar Efendi", Sahabeden Günümüze Allah Dostları, İstanbul 1996, X, 88-95.

Cemal Bayak

HAYDAR KADI CAMİİ

Makedonya'nın Manastır şehrinde XVI. yüzyılda yapılmış cami.

Adı Bitola olarak değiştirilen Manastır şehrinde çok sayıdaki caminin en önemlilerinden biridir. Cümle kapısı üstünde bulunan kitâbesine göre Kanûnî Sultan Süleyman döneminde Kadı Haydar Efendi tarafından 969 (1561-62) yılında yaptırılmıştır.

İntizamlı bir işçilikle taş ve tuğladan karma teknikte yapılan caminin, iki sıra tuğla hatılları arasında tek sıra muntazam işlenmiş kesme taş sıraları ile almaşık duvar örgüsü kubbe kasnağına kadar devam eder. Üç bölümlü son cemaat yeri dört mermer sütuna oturan sivri kemerlere sahiptir. Bu üç bölüm kemerlerle ayrılmış olup her biri sekizgen sağır kasnaklı kubbe ile örtülmüştür. İştip'teki Hüsam Paşa Camii'nde görüldüğü gibi ortada bulunan iki sütun yanlardakilerden farklı olarak yeşil mermer (verde antico), diğerleri ise beyazdır. Bu sonuncuların başlıklarının baklavalı olmasına karşılık ortadaki iki sütunun başlıkları mukarnaslıdır.

Caminin kordon silmelerle çerçevelenmiş yayvan kemerli cümle kapısının üstünde üç satır halinde Arapça bir kitâbe yer alır. Niş fazla derin olmayıp kavsarası iki kat prizma ile taçlanmıştır. Kitâbenin üstüne alınlığın ortasına ayrıca bir şemse kabartması işlenmiştir. Son cemaat yerinde yan bölümlerin kıble duvarlarında birer mihrapçık bulunmakta, bunlarla kapı arasında da birer pencere yer almaktadır. Pencerelerin üstlerine yerleştirilmiş olan kare panoların içinde ise

merkezdeki geçmeli çokgenler etrafında daire şeklinde istiflenmiş, hat sanatı bakımından oldukça dikkat çekici birer yazı görülmektedir.

Harim kare şeklinde olup iç ölçüleri 11 × 11 metredir. Sağ tarafta son cemaat yerine bitişik köşede içeriden geçilen minare kaidesi yer alır. Bu merdivenden aslında bugün izi kalmayan mahfile de çıkılıyordu. Minare kaidesinin simetriğinde sol köşede harimden geçilen kare biçimli küçük bir hücre vardır. İki mazgaldan hava ve ışık alan bu küçük mekânın hangi

maksatla yapıldığı tesbit edilememiştir.

Caminin harimi cephelerde üç sıra pencereden ışık alır. Alt sıradaki üçer pencere mermer çerçeveli ve tuğladan boşaltma kemerlidir. Bunların üstünde de yine tuğla sivri kemerli daha küçük pencereler açılmıştır. Bir silmeden sonra ise daha dar ölçülü iki pencere yer alır. Kıble duvarında da aynı düzenleme tekrarlanmış, yalnız mihrabın arkasına gelen yerde pencere açılmamıştır. On iki kenarlı olan kubbe kasnağında da bir dizi pencere bulunmaktadır. Kare mekândan kubbeye geçişte tromplar kullanılmıştır. Bunların yarım kubbecikleri dilimli, duvarlarla köşelerdeki başlangıçları mukarnaslı pandantiflerle bezenmiştir.

Caminin içindeki, üslûbuna uymayan, bazıları resimli kalem işleri XIX. yüzyıla aittir. Mahfille minber kaldırılmış, mukarnaslı mihrap ise durmaktadır. Minare, pabucun bitimi ve gövdenin başlangıcına işaret eden bileziğe kadar kesme taş kitlesiyle kalmıştır. Bilezikten yukarısı yıkılmış veya yıktırılmıştır.

1910 yılında Sultan Reşad'ın Manastır'ı ziyaretinden önce şehrin bütün camileriyle birlikte büyük bir ihtimalle Haydar Kadı Camii de restore edilmiştir. Caminin iç dekorasyonu da bunu göstermektedir. Osmanlı Devleti'nin 1912'de Manastır'dan çekilmesiyle cami bakımsız kalmış ve kubbenin kurşun örtüsü çalınmıştır. Daha sonra cami, Manastır'da toplanmış bazı mezar taşları ile lahitler için bir depo haline getirilmiştir. 1967'de caminin kubbesi Makedonya'daki Tarihî Eserleri Koruma Derneği tarafından restore edilmiştir. Komünist yönetim sırasında bir ara Manastır'daki Pelister İçki Fabrikası'nın ambalaj deposu olarak kullanılan cami 1972 yılında kısa bir süre konser salonu haline dönüştürülmüşse de bu girişim Saraybosna'daki Yugoslavya Diyanet İşleri başkanı tarafından engellenmiştir. 1975 yılından itibaren Haydar Kadı Camii Tarihî Eserleri Koruma Derneği'nin himayesi altına alınmıştır (Mehmed Z. Ibrahimi, IV/18, s. 9). Günümüzde ise (1997) yeniden ibadete açılması için Makedonya Cumhuriyeti İslâm Birliği tarafından hazırlıklar yapıldığı öğrenilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Mehmed Tevfik, Manastır Vilâyeti Tarihçesi, Manastır 1327, s. 18, 41-42; G. Elezovi‘, “Kratka Istorija Bitolskog Vilajeta”, Bratstvo, Beograd 1933, s. 36; A. Nikoloski - A. Kornakov - K. Balabanov, Spomenicite na Kulturata vo NRM, Skopje 1961, s. 192; Hasan Kaleši, Najstariji Vakufski Dokumenti u Jugoslaviji na Arapskom Jeziku, Priština 1972, s. 131; Ayverdi, Avrupa’da Osmanlı Mi‘mârî Eserleri III, s. 98-99, rs. 1070, 1071, 1073-1076; A. Andrejevič, Islamska Monumentalna Umjetnost XVI veka u Jugoslaviji, Beograd 1984, s. 76; Krum Tomoski, “Džamiite vo Bitola”, Zbornik na Tehničkiot Fakultet, III/Kitap 2, Skopje 1956-57, s. 29-60; Radmila, “Džamijata Isak Čelebi vo Bitola”, Zbornik na Trudovi, sy. 1, Bitola 1979, s. 48; Mehmed Z. Ibrahimi, “Džamijata na Hajdar Kadi vo Bitola”, el-Hilâl, IV/18, Skopje 1990, s. 9.

Semavi Eyice

HAYDAR b. KÂVÛS

(bk. AFŞİN, Haydar b. Kâvûs).

HAYDAR MİRZA

(ö. 958/1551)

Târîp-i Reşîdî adlı eseriyle tanınan tarihçi ve devlet adamı.

905'te (1499) doğdu. Timurlular devrinde Doğu Türkistan'da yaşayan Duğlat kabilesine mensup olduğundan Duğlat nisbesiyle anılır. Babası Muhammed Hüseyin Küregen'dir. Timuroğulları ile akrabalığı olan Haydar Mirza aynı zamanda Bâbür Şah'ın yeğeni idi. Hayatı hakkındaki bilgiler daha çok kendi eserine, Bâbürnâme'ye, Ebü'l-Fazl el-Allâmî'nin Ekbernâme'sine, Firişte'nin Gülşen-i İbrâhîmî ve Nizâmeddin Ahmed'in Ṭabaḳāt-ı Ekberî adlı eserlerine dayanmaktadır. XVl. yüzyıl başlarında Şeybânîler Mâverâünnehir'e hâkim olmaya başlamışlar ve Muhammed Şeybânî Han 1508'de Duğlatlar'ı mağlûp etmişti. Bu mücadelede Muhammed Hüseyin Küregen hayatını kaybedince Haydar Mirza çocuk yaşta yetim kaldı. Bir süre Kâbil'de Bâbür'ün yanında bulunduktan sonra ondan izin alarak Kâşgar'a gitti. Burada Moğollar'ı yeniden ihya etmek için harekete geçen Said Han'ın hizmetine girdi. Duğlatlar Haydar Mirza'nın kumandasında Bedahşan, Kâfiristan, Ladak ve Tibet'teki seferlerde Moğollar'a yardımcı oldular. 1533'te Moğol Hanı Said ölünce onun yerine geçen Abdürreşid ile anlaşmazlığa düşen Haydar Mirza tekrar Timuroğulları'na meyletmek zorunda kaldı ve Bâbür'ün oğlu Hümâyun Şah'a tâbi oldu. Bu arada Keşmir'i istilâ etmeyi planladı. Keşmir, o sıralarda Şah Mîr Sevâtî kolundan bir aile tarafından yönetilmekteydi. Haydar Mirza, Keşmir'i ele geçirdikten sonra 1540-1551 yılları arasında saltanat sürdü. Hümâyun Şah ile iyi geçinmeye dikkat etti; fakat bir müddet sonra ayaklanan Keşmir halkına karşı koyamadı ve karışıklık esnasında öldürüldü. Onun ölümüyle Duğlatlar'ın saltanatı sona erdi ve Sevâtîler tekrar idareyi ele geçirdiler.

Haydar Mirza iyi bir asker ve devlet adamı olmasının yanı sıra edebî tahsil de görmüştü. Duğlat ailesi içinde ondan başka tarih ve edebiyatla uğraşan kimse yoktur. Güzel sanatlara karşı ilgi duymuş, hat sanatında ve resimde şöhret kazanmıştı. Edebiyatın hem nesir hem de şiir dalında oldukça

yetenekliydi. Nitekim Bâbür eserinde Haydar Mirza'nın bu yönünü övmektedir (Vekāyi', I, 11). Haydar Mirza sadece kendi muhitinin kültür olayları ile sınırlı kalmamış, çevresindekileri de yakından takip etmiştir.

Eserleri. 1. Târîẖ-i Reşîdî. Haydar Mirza'nın Orta Asya tarihi ve coğrafyası için önemli bir kaynak olan bu eseri iki ana bölümden meydana gelmektedir. Eserin önce ikinci, daha sonra birinci bölümü yazılmıştır. Moğollar'ın İslâmiyet'i kabulünde önderlik etmiş bulunan Abdürreşid'e ithaf edilen eserin birinci bölümünde

Tuğluk Timur'un tahta çıkışından (1347) itibaren Çağataylılar zamanında meydana gelen olaylar anlatılmaktadır. İkinci bölüm 1541-1544 devresini içine almakta ve daha çok Duğlatlar'ın veya Haydar Mirza'nın başından geçenler hikâye edilmektedir. Farsça yazılan ve bizzat müellifi tarafından Çağatay Türkçesi'ne çevrilen eseri E. Denison Ross İngilizce'ye tercüme etmiş, kitap N. Elias tarafından neşredilmiştir (The Tarikh-i Rashidi of Mirza Muhammad Haydar Dughlat, A History of the Moghuls of Central Asia, London 1895, 1898). Mirza Şah Mahmûd Çuras'ın Farsça kaleme aldığı Târîẖ-i Şâh Maḥmûd Çuras, Târîẖ-i Reşîdî'nin devamıdır (Togan, Tarihte Usûl, s. 223). Târîẖ-i Reşîdî'nin bazı bölümleri İngilizce, Türkçe ve Rusça'ya çevrilerek neşredilmiştir (Storey, I/1, s. 273). 2. Cihannümâ. Bir Hint hikâyesinin Doğu Türkçesi'ne uyarlaması olan bu manzum eser Tibet seferi sırasında yazılmıştır (Ocak 1553). Eser Berlin Müzesi'ne intikal etmiş ve Martin Hartman koleksiyonu içinde yer almışsa da yazar adı nüshada yazılı olmadığı için müellifinin kimliği uzun süre belirlenememiştir. 1924'te Berlin Staatsbibliothek'te bulunan Cihannümâ'yı inceleyen Zeki Velidi Togan, ihtiva ettiği olaylardan ve müellifin dolaylı olarak kendisinden bahseden cümlelerinden hareketle eserin Haydar Mirza'ya ait olduğunu ortaya koymuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Haydar Mirza Duğlat, The Tarikh-i Rashidi (trc. N. Elias - E. D. Ross), London 1898, mütercimin önsözü, s. V-XVI; Bâbür, Vekāyi' (Arat), I, 10-

11; Nizâmeddin Ahmed, Ṭabaḳāt-ı Ekberî (trc. B. De), Kalkütta 1939, s. 717-718; Ebü'l-Fazl el-Allâmî, Akbarnāmā (trc. H. Beveridge), Delhi 1987, I, 402-406; Gülbeden Begüm, Hümâyunnâme (trc. Abdürrab Yelgar - Eymen Manyas), Ankara 1944, s. 168; V. Zernov, İzsledovanya o Kasimovskix Tsariax, St. Petersburg 1864, II, 140-145; H. M. Elliot - J. Dowson, The History of India as Told by Its Own Historians, London 1867, V, 127-135; Storey, Persian Literature, I/1, s. 273-276; I/2, s. 1273; W. Haig, Turks and Afghans, Bombay 1965, s. 285-289; Zeki Velidi Togan, Tarihte Usûl, İstanbul 1969, s. 84, 223; a.mlf., "Ein Türkisches Werk von Haydar Mirza Dughlat", BSOAS, VIII/4 (1937), s. 983-989; W. Barthold, "Ḥaydar Mīrzā", EI^2 (İng.), III, 317.

Enver Konukçu

HAYDAR TİLBE

Mevlânâ Lutfî'den sonra XV. yüzyılın en güçlü Çağatay şairi

(bk. ÇAĞATAY EDEBİYATI).

HAYDARÂBÂD

(حيدرآباد)0(

Hindistan’da bir şehir ve bu şehrin merkez olduğu il.

Haydarâbâd şehri, Hindistan yarımadasının ortalarında bugünkü Andra Pradeş eyaleti topraklarında ve Krişna nehrinin kollarından Musi’nin sağ kıyısında kurulmuş olup Behmenîler’in yıkılmasıyla (1500) bölgede güçlenen Kutubşâhîler’in merkezi Gûlkünde’nin yaklaşık 11 km. güneydoğusundadır. Şehrin kuruluş sebebi Gûlkünde’de yaşanan nüfus artışı ve susuzluk problemidir. Sultan Muhammed Kulı Kutubşah (1580-1612) önce Gûlkünde’yi kuzeye doğru genişletmeyi düşündü; fakat arazinin kayalık olması yüzünden bundan vazgeçti ve daha sonra Purânâ Pul (eski köprü) adını alacak olan köprüden faydalanarak Musi nehrinin sağ kıyısındaki düzlüğü müstakbel yerleşim alanı olarak belirledi. Yeni başşehrin kuruluş hazırlıkları 1590 yılında tamamlandı ve ana yolların birbirini iki noktada kestiği ızgara planı üzerine inşasına başlandı. Şehir daha sonra nehrin sol kıyısında da gelişti. Haydarâbâd şehri ismini Hz. Ali’nin lakabından almıştır. Sultan Muhammed Kulı’nın, şehre ilk önce çok sevdiği Hindû câriyesi Bhâgmatî’ye veya annesi Bhâgîratî’ye izâfeten ya da şehrin büyük bir bahçeyi andırması sebebiyle “bahçe şehir” anlamında Bhâgînagar adını verdiği, fakat daha sonra Haydarâbâd’a çevirdiği rivayet edilmektedir (değişik rivayetler için bk. Sherwani, “The Foundation of Haidarabad”, s. 245-248).

Şehir kurulurken ilk olarak ana yolların kesiştiği merkezî meydana Çâr Mînâr adı verilen dört cepheli zafer takı inşa edilmiştir. Batılı yazarların bu yönüyle Paris’teki Arc de Triomphe’a benzettikleri şehrin sembolü durumundaki âbidenin muhteşem dört kemeri dört ana yolu birbirine bağlamakta ve çatısından 26,4, yerden 55,8 m. yüksekliğinde olan minareleri şehrin hemen her yanından görülebilmektedir. Binanın üst katının batı tarafı cami olarak inşa edilmiştir. Kutubşâhî eserlerinin en güzellerinden olan camide İslâm’ın beş önemli şahsiyetini (Hz. Peygamber, Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin) temsilen beş kemer mevcuttur (a.g.e., s.

228). Çâr Mînâr'ın batısında inşasına Abdullah Kutubşah zamanında (1626-1672) başlanan, ancak 1681'de Bâbürlü hükümdarı Evrengzîb'in emriyle bitirilebilen Mekke Mescidi bulunmaktadır. Kaynaklarda, 10.000 kişinin aynı anda namaz kılabildiği caminin inşaatında kullanılan yekpâre granit sütunların şehrin 11 km. uzağında işlenip 700 çift öküzle taşındığı belirtilir. Çâr Mînâr'ın kuzey tarafında Cilûhâne denilen ve daha sonra Çâr Kemân adıyla bilinen büyük bir meydan yer alır. Burası, biri Çâr Mînâr'dan gelen diğer ana yolların birleştiği ikinci merkezî meydan olup adını bu yollar üzerinde bulunan dört zafer takından almaktadır. Bunlardan batıdaki Şîr-i Ali denileni eskiden sarayın doğu girişi vazifesini de yapmaktaydı. Hintçe Tripûlia olarak anılan diğer üç kemerden doğuda bulunanın üzerinde bir yer günde beş vakit şâhnâî çalan sultanın müzisyenlerine ayrılmıştı. Kapıların çok sayıda muhafız tarafından korunması sebebiyle meydana halk arasında Muhafızlar Meydanı da deniliyordu. Şehrin merkezinde daha sonra Çârsu-Kā-Havz adı verilen sarnıç bulunmaktaydı. Sultan Muhammed Kulı tarafından yaptırılan Hudâdâd Mahal adlı büyük saray, sultanın kızı Hayat Bahşî Begüm'ün Prens Muhammed Sultan ile evlenmesinden sonra 1019 (1610) yılında tamamlanmıştır. Allah, Hz. Muhammed, Ali, Hasan, Hüseyin, Ca'fer es-Sâdık ve Mûsâ Kâzım'a izâfe edilen yedi kattan oluşmaktadır.

Muhammed Kulı zamanında inşa edilen diğer binalar arasında Çâr Kemân'dan ayrılan yollar üzerindeki 14.000 dükkân, Cami Mescid, yapımı 1001'den 1005 (1592-1596) yılına kadar süren ve günümüzde 10 Muharrem (âşûrâ) törenlerinde kullanılan âşûrhâne, 1004 (1595) yılında tamamlanan dârüşşifâ, Toli Mescid, hamam ve Musi nehrine bakan Nadî Mahal Köşkü sayılabilir. Bunların içinde belki de en önemlisi dârüşşifâdır; zira o dönemin bir genel hastahanesi olmasının yanı sıra tıp eğitimi veren bir okul olarak da kullanılmıştır.

Haydarâbâd, Haydarâbâd Nizamlığı'nın kurulmasından (1724) sonra altın çağını yaşamaya başlamış ve özellikle XIX. yüzyılda Kutubşâhîler'in eski başşehri Gûlkünde'nin gerilemesine karşılık çok gelişmiştir. Önemli kara ve demiryollarının üzerinde yer alması ayrıca değerini arttırmış ve başlıca ticaret merkezlerinden biri haline gelmesine zemin hazırlamıştır. Delhi, Bombay, Madras ve Kalküta gibi büyük merkezlerle yürüttüğü ticarî münasebetler de buna paralel olarak artmıştır. Şehir bugün aynı zamanda bir

sanayi merkezidir.

Nizamlar ve onlar adına hareket eden nevvâblar eğitim öğretim faaliyetlerine çok önem vermişler ve birçok okul yaptırmışlardır. Haydarâbâd'da 1918 yılında kurulan el-Câmiatü'l-Osmâniyye halen faaliyetlerini sürdürmektedir. XX. yüzyılın başlarında gayri müslimler arasında İslâm'ı yaymak ve müslümanları dinî yönden aydınlatmak için de Encümen-i Teblîğ-i İslâmî kurulmuştur. Sâlâr Ceng'in yaptırdığı saray bugün müze olarak kullanılmakta (Salar Jung Museum) ve çok zengin Arapça, Farsça, Türkçe, Hintçe, Urduca ve Batı dillerinde kaleme alınmış yazma kitap, minyatür, silâh, halı, elbise, madenî eşya, hat koleksiyonlarını barındırmaktadır. Haydarâbâd ve çevresinde nizamlar döneminden kalma daha birçok tarihî eser bulunmaktadır.

Haydarâbâd müslümanlarının çoğunluğu Sünnî-Hanefî'dir; az sayıda da Şiî-Câ'ferî bulunur. Bunlardan başka hıristiyan, Sih, Caynî, Hindû ve putperestler de mevcuttur. Şehrin nüfusu 3.005.496 (1991), ilin nüfusu ise 4.280.261 olup bunun yaklaşık % 60'ını Hindûlar, % 30'unu müslümanlar ve % 3'ünü hıristiyanlar meydana getirmektedir. Şehirde konuşulan başlıca diller sırasıyla şöyledir: % 48 Telegu, % 31 Urduca, % 6 Hindustânî, % 3,5 Tamil ve % 2,5 Marati. Kıyı bölgelerinden şehre yapılan göçler nüfusun kozmopolit olmasında önemli bir faktördür. Modern Haydarâbâd mükemmel bir ulaşım ağına sahiptir. Şehirde büyük bir tren istasyonu ve hava limanı mevcuttur. Delhi, Kalküta, Bombay, Madras ve Bengalur ile hava ve demiryolu ulaşımı sağlanmıştır. Şehirde sigara ve tekstil başta olmak üzere çeşitli üretim tesisleri bulunmaktadır.

Asırlarca Şark-İslâm kültürünün önemli merkezlerinden biri olan Haydarâbâd bugün de canlı bir ilim ve kültür hayatına sahiptir. 1888 yılında kurulan ve tefsir, hadis, fıkıh, tarih, biyografi, matematik, tıp, astronomi gibi çeşitli alanlarda yayımladığı eserlerle bilinen Dâiretü'l-maârifi'l-Osmâniyye, el-Câmiatü'l-Osmâniyye'ye bağlı olarak faaliyetlerini sürdürmektedir. Özellikle Hanefî fıkıh kaynaklarını neşretmek amacıyla kurulan Meclisi ihyâü'l-maârifi'n-Nu'mâniyye ve Saidiya Research Institute (Saîdiye Araştırma Enstitüsü) de önemli ilim merkezleri arasındadır. Haydarâbâd Merkez (Âsafiyye), Sâlâr Ceng Müzesi, Saîdiye, Haydarâbâd Müzesi ve el-Câmiatü'l-Osmâniyye kütüphanelerinde Arap,

Fars ve Urdu dillerinde birçok yazma eser mevcuttur. Sâlâr Ceng Müzesi, Nehru Hayvanat Bahçesi ve Ravindo Bharati Tiyatrosu Hindistan çapında ünlü gezi yerleridir.

BİBLİYOGRAFYA

Bayur, Hindistan Tarihi, III, 146-148, 150-152, 161-171, 200-214, 336-339, 491, 653, 657; S. Rac, Medievalism to Modernism: Socio-Economic and Cultural History of Haydarabad: 1869-1911, London 1987; Mohammad Abdul Muttalib, "Preservation of Urban Architectur Heritage, A Case Study of the City of Hyderabad", Preservation of Islamic Architectural Heritage, Riyad 1988, s. 267-276; G. E. Brown, "Hydarabad", MW, II (1912), s. 66-70; H. K. Shervani, "Culture and Administrative Setup Under Ibrahim Qutbshah", IC, XXXI (1957), s. 127-141, 235; a.mlf., "The Foundation of Haidarabad", JPHS, VI (1958), s. 224-253; a.mlf., "Town Planning and Architecture of Haidarabad under the Qutbshahis", Indian Culture, L (1976), s. 61-80; Abdul Madjit Sıddıki, "Haydarabad, the Historical City of Deccan", JPHS, XIII (1965), s. 200-206; Iftikhar Ahmad Ghauri, "Local Government under The Sultanates of Bijapur and Goljanda-Haidarabad", IC, LI/1 (1977); Ahmed el-İnânî, "Merâķizü'l-ḥaḍâreti'l-İslâmiyye Ḥaydarâbâd", el-İslâmü'l-yevm, I/1, Rabat 1983, s. 20-29; Jan Pieper, "Hyderabad", Journal of the Islamic Environmental Design Research Center, sy. 1, Roma 1983, s. 46-51; Akbar S. Ahmad, "Muslim Society in South India: The Case of Hyderabad", JIMMA, VI/2 (1985), s. 317-331; Shafqat Hussain Razawi, "Darul Talif wa Tarjuma Jamia Usman: (Usmania University Hyderabad)", JPHS, XLIV/4 (1996), s. 345-362; J. Burton-Page, "Ḥaydarābād", EI² (İng.), III, 318-323; a.mlf. - İdâre, "Haydarâbâd", UDMİ, VIII, 238-252; G. Minault, "Hydarabad", Encyclopaedia of Asian History, New York 1988, II, 90-91; Husain Majid, Encyclopaedia of India: Andra Pradesh, New Delhi 1994, XXVII, tür.yer.

Enver Konukçu

HAYDARÂBÂD

(حیدرآباد)

Pakistan’da bir şehir ve bu şehrin merkez olduğu idarî bölge.

Güneydeki Sind eyaletinde yer alır. Geniş toprakları ve barındırdığı yoğun nüfus ile Karaçi, Lahor, Faysalâbâd ve Ravalpindi’den sonra ülkenin beşinci büyük şehri konumunda olup aynı zamanda önemli bir endüstri ve ticaret merkezidir; Karaçi Limanı ile ülkenin kuzey kesimlerine demiryollarıyla bağlıdır. Haydarâbâd şehrinin merkez olduğu idarî bölge 87,7 km2 yüzölçüme sahiptir ve Dâdû, Haydarâbâd, Badin, Sanghar, Thar Parkar ve Tatta adlı daha küçük idarî birimlere ayrılmıştır.

Sind bölgesinin Muhammed b. Kāsım es-Sekafî kumandasındaki İslâm ordusu tarafından fethedildiği dönemde (VIII. yüzyıl) şehrin yerinde bulunan iskân merkezi Nîrûnkût (veya Nevankot) adıyla biliniyordu. Bugünkü Haydarâbâd, Sind hâkimi Gulâm Şah Kelhûrâ tarafından 1768’de kuruldu. 1757 yılında Dâdû bölgesindeki merkezi Hudâbâd bir sel afetiyle kısmen harap olmuştu. Gulâm Şah Kelhûrâ, Gencû Teker adıyla bilinen tepeye tuğladan geniş bir kale yaptırdı ve idare merkezini, Hz. Ali’nin öteki adı olan Haydar’dan hareketle Haydarâbâd koyduğu bu yeni şehre taşıdı. Gulâm Şah 1773 yılında öldü ve şehrin Hîrâbâd bölgesinde bugün “emîrlerin kabirleri” (Mîrûn ke Mekābir) denilen yerdeki türbesine gömüldü.

1783 yılında Kelhûrâ hânedanının yıkılması üzerine Haydarâbâd Tâlpûrlar’ın yönetimine geçti. Yeni hâkim Feth Ali Han büyük bir imar faaliyetine girişti ve âdeta şehri zevk ve arzusuna göre tekrar inşa etti. 1843’te Tâlpûrlar’ı Miyânî Savaşı’nda yenilgiye uğratan İngilizler bütün Sind bölgesini ele geçirdiler ve yeni yöneticiler stratejik, siyasî ve ticarî sebeplerden ötürü idare merkezini kendileri için daha uygun olan Karaçi Limanı’na naklettiler. Böylece zaman içinde Karaçi gelişme gösterirken Haydarâbâd önemini yitirme sürecine girdi.

Bugün Haydarâbâd'ın en önemli yapıları arasında yer alan Tâlpûr hânedanına ait mezarlar 1828-1857 yılları arasında yapılmıştır. Kelhûrâ hânedanına ait olanlarla birlikte şehrin kuzeybatı tarafında bulunurlar. Sind mimarisine güzel bir örnek teşkil eden bu mezar binaları ve lahitlerden Tâlpûrlar'ınkiler modern mimari esintileri taşır. Hepsinin içi geometrik ve bitkisel desenli çinilerle dekore edilmiştir; ancak bu çiniler sanat açısından pek değer taşımaz. Ayrıca Tâlpûr hânedanı döneminde Kelhûrâ mezarları kendi hallerine terkedilmiştir ve bugün de aynı ilgisizlik sürmektedir. 1947'de Karaçi'de kurulan Sind Üniversitesi'nin 1954 ve 1962 yıllarında taşınması ile Haydarâbâd Sind kültürünün yaşatılmasına çalışılan bir merkez haline geldi. Sind dili ve edebiyatının ihyası için bu kültüre ait Farsça ve Arapça eserler neşredilerek gün ışığına çıkarıldı. Özellikle burada bulunan Şah Veliyyullah Akademi'de, Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'ye ait dinî ve edebî ağırlıklı eserler üzerinde araştırmalar yapılmaktadır. Ayrıca şehirde üniversiteye bağlı tıp fakültesiyle mühendislik fakültelerinden başka birçok yüksek okul bulunmakta ve buraya bir eğitim merkezi görüntüsü vermektedir.

Şehir yakın yıllarda nüfus artışına sahne oldu ve çevresinde çeşitli endüstri ticaret merkezleri ve yeni yerleşim bölgelerinin kurulması ile genişledi. Nüfus farklı diller konuşan Belûçlar, Seyyidler, Racpûtlar, Cât ve Med kökenli saf Sindîler ve Mevatîler gibi çok değişik etnik gruplardan teşekkül eder. 1981'de şehrin nüfusu 751.529 (1992 tah. 1.765.000), bu şehrin merkez olduğu Haydarâbâd idarî bölgesinin nüfusu da 7.103.000 idi (1992 tah. 16.609.000).

BİBLİYOGRAFYA

H. Pottinger, Travels in Baluchistan and Sind, London 1816; J. Burns, Narrative of a Visit to the Court of Sind in 1828, Edinburgh 1831; Del Hoste, Memoirs on Sind, London 1832; A. Burnes, Travels into Bukhara and a Voyage on the Indus, London 1834; W. F. Napier, The Conquest of Scinde, London 1845; Imperial Gazetteer of India, Oxford 1908, XIII, 312-322; Gazetteer of the Province of Sind, Bombay 1920, II, 39-50; H.

Cousens, Antiquities of Sind, Bombay 1929, tür.yer.; Abdul Hamid, Towns of Pakistan, Karachi 1950, tür.yer.; District Cencus Report: Hyderabad, Karachi 1961, s. 1-32; The Pakistan Year Book 1992-93 (ed. Rafique Akhtar), Karachi 1992; Fodor's Islamic Asia (ed. E. Fodor - W. Curtis), s. 566-568; A. Schimmel, "The Activities of the Sindhi Adabi Board, Karachi", WI, VI/3-4 (1961), s. 223-243.

A. S. Bazmee Ansarı

HAYDARÂBÂD NİZAMLIĞI

Hindistan'ın güneyinde Bâbürlü devlet adamı Nizâmülmülk Âsafcâh'ın kurduğu 1724-1948 yılları arasında hüküm süren devlet.

Bâbürlüler'e bağlı bir eyalet iken (Dekken Sûbedârlığı) 1713-1724 yılları arasında vali olan Nizâmülmülk Âsafcâh Kamerüddin Çîn Kılıç Han'ın bağımsızlığını ilân etmesiyle ortaya çıkmıştır. Hânedanın kurucusu Nizâmülmülk aslen Semerkant'tan Buhara'ya, oradan da Hindistan'a göç etmiş bir ailenin çocuğu olup 1671'de doğdu. Babası Şehâbeddin Han (Gāziddin Fîrûz Ceng) Bâbürlü hânedanına büyük hizmetlerde bulunmuştu. Nizâmülmülk de kısa sürede Sultan Evrengzîb'in gözüne girdi ve kendisine Kılıç Han unvanı verildi. Evrengzîb'den sonra

dağılmaya yüz tutan Bâbürlü Devleti'nin en kabiliyetli devlet adamlarından biri olarak dikkat çeken Kamerüddin Çîn Kılıç Han, Maratalar'la yapılan savaşlardaki başarıları sebebiyle Sultan Ferruhsiyer tarafından tevcih edilen Nizâmülmülk unvanıyla tanındı, daha sonra Nâsırüddin Muhammed Şah da onu Delhi'ye çağırarak Âsafcâh unvanını verdi ve Dekken valiliği uhdesinde kalmak üzere vezirlik makamına getirdi (13 Şubat 1722). Vezirlikte bulunduğu bir buçuk yıl içerisinde imparatorluğun geleceğini parlak görmeyen ve Sultan Nâsırüddin Muhammed Şah ile anlaşamayan Nizâmülmülk dikkatini Dekken işlerinde yoğunlaştırdı; bu arada Mâlvâ ve Gucerât toprakları üzerinde ağırlıklarını hissettirerek bölgede tehdit unsuru haline gelen Maratalar'ı sindirdi. Bu gelişmelerden endişelenen Muhammed Şah onu Eved (Oudh, Avadh) eyaletine tayin etti; ancak Nizâmülmülk bu görevi kabul etmeyerek Dekken'e doğru yola çıktı. Bu sırada Dekken valiliğine tayin edilmiş olan Mübâriz Han'ın kendisini durdurmak istemesi üzerine çıkan savaşta kesin bir zafer kazandı ve fiilen bağımsızlığını ilân etti (11 Ekim 1724); bir süre sonra da Muhammed Şah'a gelişmelerden dolayı üzüntü duyduğunu bildiren bir mektup yazarak bağlılığını bildirdi. Bâbürlü sultanı mecburen bu oldubittiyi kabullenerek onu Âsafcâh unvanıyla tekrar Dekken valiliğine tayin ettiğini açıkladı (Haziran 1725). Ancak artık bu tayinin gerçekte bir önemi kalmamış ve bölgede Hindistan tarihinin dönüm noktalarından biri olan ve Haydarâbâd Nizamlığı olarak

anılan Âsafcâhî hânedanı devri başlamıştı.

Nizâmülmülk Âsafcâh bundan sonra Haydarâbâd'ı kendisine merkez yaptı ve çevrede yavaş yavaş hâkimiyetini güçlendirmeye çalıştı. Önce Maratalar'a karşı tedbir almak istediyse de pek başarılı olamadı ve 1731'de bir antlaşma imzalayarak onların bölgedeki varlıklarını ve Haydarâbâd dışındaki yerlerde vergi toplama isteklerini kabul etmek zorunda kaldı. Ömrü boyunca Maratalar'la gergin bir ilişki içerisinde bulunan Nizâmülmülk Âsafcâh, hayatının son anlarında onlara dikkat edilmesini ve gereksiz düşmanlıklardan uzak durulmasını istemişti.

Nizâmülmülk Âsafcâh'ın ölümünden (21 Mayıs 1748) sonra oğulları Gâziddin, Nâsır Ceng Mîr Ahmed, Salâbet Ceng ve Nizam Ali ile torunu Muzaffer Ceng arasında başlayan saltanat mücadelesi sebebiyle ülkede bir müddet kargaşa yaşandı. Bu dönemde sırasıyla Nâsır Ceng Mîr Ahmed (1748-1750), Muzaffer Ceng (1750-1751'de iki ay) ve Salâbet Ceng (1751-1762) hüküm sürdüler. Bunlardan Salâbet Ceng bir taraftan Maratalar'ın saldırılarına, bir taraftan da bölgeye gelen Fransızlar'ın baskılarına mâruz kaldı; Temmuz 1762'de de Fransız desteğiyle varlığını devam ettirmeye çalışırken küçük kardeşi Nizam Ali tarafından tahttan indirildi.

Nizam Ali'nin kırk bir yıl süren saltanatı Haydarâbâd'a huzur ve istikrarın geri geldiği dönem oldu. Önce Maratalar'la anlaşma sağlandı; arkasından da Hindistan'da gittikçe güçlenmeye başlayan İngilizler'in yardımıyla onların gelmesinden sonra etkileri azalan Fransızlar bölgeden uzaklaştırıldı (1764). Ancak Nizam Ali, daha önce Bâbürlüler tarafından İngilizler'e verilen Haydarâbâd'ın kuzey bölgelerindeki toprakları geri almak isteyince aralarındaki ilişkilerde gerginlik doğdu. 1766'da imzalanan antlaşma ile bu topraklar, gerektiğinde verilecek askerî destek ve her yıl yapılacak malî yardım karşılığında İngilizler'e bırakıldı. 1768'de yenilenen antlaşmaya Karnataka nevvâbı da dahil edildi. 1790'da Güney Hindistan'da gittikçe genişleyen İngiliz hâkimiyetine (İngiliz Doğu Hindistan Şirketi) direnen Meysûr Sultanı Tipû ile İngilizler arasında savaş çıkınca aynı antlaşma tekrarlanarak Tipû'ya karşı ortak cephe alındı ve topraklarının yarısı ele geçirilerek üç müttefik arasında paylaşıldı. 1798'de varılan yeni bir mutabakatla İngiltere nizamın emrine 6000 asker ve silâh verdi. Bir yıl sonra Sultan Tipû ile İngilizler arasında yeniden savaş çıkınca Nizam

Ali'nin desteğiyle kendisi de savaş alanında öldürülen Tipû'nun ordusu yok edildi ve topraklarının tamamı bu defa Karnataka nevvâbı ittifaka dahil olmadığı için nizam ile İngilizler arasında bölüşüldü. 1802'de imzalanan yeni bir antlaşma ile İngilizler'e ticarî imtiyazlar tanındı; buna karşılık alınan askerî yardımların miktarı arttırıldı. Arkasından 1792 ve 1799 antlaşmalarıyla nizamlığın hükümranlığında kalan bir kısım topraklar da İngilizler'e verildi ve bu şekilde devlet fiilen İngilizler'in himayesi altına girmiş oldu. Nitekim aynı yıl Maratalar'ın işgaline uğrayan bazı yerler General Wellesley kumandasındaki İngiliz ordusu tarafından kurtarılmıştır.

Nizam Ali'nin ölümünden (1802) sonra yerine oğlu İskender Câh geçti. Ancak onun döneminde tekrar karışıklıklar yaşandı ve daha önce imzalanmış antlaşmaların askerî hükümlerini yerine getirmekte zorlanılması üzerine İngilizler ordunun teşkil ve tâlim işlerini doğrudan kendileri üstlendiler. 1829'da tahta İskender Câh'ın oğlu Nâsırüddevle geçti ve yirmi sekiz yıl süren saltanatı döneminde İngilizler'in etkinliği artarak devam etti. Nâsırüddevle, 1853'te, nizamlık tarihinde büyük önem taşıyan idarî reformları gerçekleştirecek olan Sâlâr Ceng'i başvezirliğe getirdi. Nâsırüddevle, Hindistan'da İngilizler'e karşı yürütülen geniş çaplı direniş hareketlerinin 1857'de büyük bir ayaklanmaya dönüştüğü sırada vefat edince yerine büyük oğlu Efdalüddevle geçti. Yeni nizamın takınacağı tavrın bilinmemesi İngilizler'i tedirgin ediyordu; zira onun isyanı desteklemesi bütün Güney Hindistan'ı etkileyebilirdi. Ancak Başvezir Sâlâr Ceng'in gayretleriyle Efdalüddevle tarafsız kaldı. Ayaklanmayı kısa sürede bastıran ve katılanları şiddetle cezalandıran İngilizler nizama karşı olumlu davrandılar ve yeni bir antlaşma ile borçlarını sildiler. Bu sırada ülke içinde etkinliğini iyice arttıran Sâlâr Ceng idarî sistemde köklü reformlara gitti. Nizamlık beş bölge ve on yedi vilâyete ayrılarak buralara maaşlı görevliler tayin edildi ve mahallî yöneticilerin büyük kısmı değiştirildi. Aynı zamanda belediye, sağlık, eğitim ve polis teşkilâtlarında yeni düzenlemeler yapılarak bunların daha fonksiyonel çalışmaları hedeflendi. Bu faaliyetler devam ederken Efdalüddevle 27 Şubat 1869'da öldü; yerine bıraktığı veliaht Mîr Mahbûb Ali Han ise henüz üç yaşında bir çocuktu. Devletin ileri gelenleri, Mahbûb Ali Han büyüyünceye kadar Başvezir Sâlâr Ceng ve Emîr-i Kebîr Bahadır'ı ona nâib olarak seçtiler. Böylece Sâlâr Ceng başlattığı reformları uygulayabilmek için daha fazla güç ve imkâna kavuştu, bu durum 1883'te vefatına

kadar sürdü. 1884’te Mîr Mahbûb Ali Han İngilizler’in desteğiyle fiilen idareyi eline aldı.

Nizam Mahbûb Ali Han 1911’de ölünce yerine Osman Ali Han Bahadır Fetih Ceng geçti; arkasından da I. Dünya Savaşı patlak verdi. Mevcut şartların zorlamasıyla yeni nizam savaş sırasında ve sonrasında İngilizler’e bağlı kaldı. Ancak halkın tepkisi farklı idi; özellikle Hindistan Hilâfet Hareketi sebebiyle pek çok olay yaşandı ve sivil direnişler meydana geldi. Nizamın savaş sonrası bağımsızlık isteği İngilizler’ce kabul edilmedi (1926). Hindistan’ın sömürgelikten kurtuluşuna giden yolda birçok bölgede görülen gerginlik, Hindû-müslüman çatışmaları ve İngilizler’e karşı girişilen eylemler Haydarâbâd Nizamlığı’nda da yaşandı. 1947’de İngilizler’in ülkeyi terketmeleri ve Hindistan ile Pakistan’ın ayrılması sırasında Haydarâbâd nizamının tekrarladığı müstakil bir devlet olma isteği yine kabul görmedi. Bunun üzerine Pakistan’a katılma konusu gündeme getirildi; ancak Hindistan bunu reddederek ülkeye girdi ve dünyaya Haydarâbâd’ın Hindistan topraklarının bir parçası olduğunu duyurdu (13 Eylül 1948). Bu tarihten sonra Haydarâbâd Nizamlığı varlığını ismen devam ettirdi. Haydarâbâd’ın işgali Hindistan ile Pakistan arasında uzun süre ciddi bir mesele olarak kaldı ve Pakistan Haydarâbâd üzerinde hak talebinde bulunmaya devam etti. Hindistan hükümetinin 1956’da yaptığı yeni bir düzenleme ile Haydarâbâd Nizamlığı’nın toprakları bölgedeki eyaletler arasında dil esasına göre paylaştırıldı ve Haydarâbâd şehri Andra Pradeş eyaletinin merkezi haline getirildi.

Zaman içerisinde Haydarâbâd nizamlarının isteği üzerine Osmanlı sultanları ile irtibat kurulmuş ve bazan mektup ve hediye teâtisinde bulunulmuştur. Bu çerçevede ilk adım, 1744’te İran şahının Hindistan’ı ele geçirme planlarına karşı koymak için Osmanlı-Hindistan ilişkilerini geliştirmek amacıyla Bâbürlü Sultanı Muhammed Şah ile birlikte Nizâmülmülk Âsafcâh tarafından atıldı ve I. Mahmud’a bir mektup gönderildi. Seyyid Atâullah Efendi adında bir elçinin götürdüğü daha çok diplomatik nezaket ifadeleri taşıyan bu mektuba aynı şekilde cevap verildi. Nizâmülmülk 1748’de I. Mahmud’a iki mektup daha yolladı. İlk mektupta Osmanlı Devleti’nin İran’a karşı üstünlüğünden duyulan memnuniyet dile getiriliyor ve Osmanlı sultanının tavsiyeleri doğrultusunda Bâbürlü sultanına karşı itaatsizlik yapılmayacağı ifade ediliyordu. Bu bilgilerden, Osmanlılar’ın

onun Bâbürlüler’e karşı takındığı tavırdan haberdar oldukları anlaşılmaktadır. Nizâmülmülk, stratejik önem taşıyan ikinci mektubunda ise Osmanlılar’ı İran’ı işgal etmeye çağırmaktadır. Ona göre böylece bölgedeki Şiî varlığı son bulacak ve yerine şeriatın savunucusu Osmanlılar sayesinde Sünnî İslâm gelecektir. Osmanlılar’ın bu teklifleri nasıl değerlendirdikleri hususu fazla bilinmemektedir. Bununla birlikte ilişkiler devam etmiş ve Nizâmülmülk’ün oğlu Nâsır Ceng de I. Mahmud’a bir mektup göndermiştir. Osmanlı sultanını Resûlullah’ın halifesi olarak selâmlayan bu mektupta, dünya müslümanlarının hâmisi sıfatıyla halifenin kâfirlere karşı cihad etmesinin gerekliliği belirtilmektedir. XIX. yüzyılın ikinci yarısında da yine Hindistan’daki genel eğilime paralel biçimde Haydarâbâd Nizamlığı’nın Osmanlılar’a karşı derin bir ilgi duyduğu görülür. Osmanlı Devleti’nin karşılaştığı sıkıntılar sırasında sık sık İngilizler’e başvurularak Bâbıâli’ye destek olmaları istenmiş, aksi halde müslümanların İngiltere’den soğuyacakları vurgulanmıştır. Bu ilgi 3 Mart 1924’te hilâfetin ilgasına kadar devam etti. Son halife Abdülmecid Efendi yurt dışına sürgün edildikten sonra maddî sıkıntıya düşünce Haydarâbâd Nizamı Osman Ali Han kendisine ayda 300 paund maaş bağladı; daha sonra da kızı Dürrüşehvar’ı büyük oğlu Hidâyet A‘zam Câh’a, Şehzade Selâhaddin Efendi’nin kızı Nilüfer Sultan’ı da küçük oğlu Şücâüddin Muazzam Câh’a aldı.

Haydarâbâd Nizamlığı, müslümanların azınlıkta bulunduğu Güney Hindistan’da 200 yılı aşkın bir süre varlığını devam ettirebilmiş bir İslâm devletidir. Nizamlar, genellikle politikalarını içinde bulundukları şartlara göre belirledikleri için başarılı olmuşlardır. Devletin kurucusu Nizâmülmülk Âsafcâh siyasî zekâ ve büyük müsamaha sahibi idi; idarî sistemde ehliyet ve şahsî yeteneklere saygı duyar, liyakatli Hindûlar’ı da çekinmeden istihdam ederdi. Ondan sonra gelen nizamlar da özellikle eğitim ve kültüre önem vermişler, Urdu dilinin gelişmesine çalışmışlardır. 1918’de el-Câmiatü’l-Osmâniyye’nin kurulmasından sonra Urduca ülkede

hem resmî dil hem de eğitim dili olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Nâme Defteri, nr. 8, 291-293; İzzî, Târih, İstanbul 1199, vr. 14a-b, 15a, 225a-b; H. G. Briggs, The Nizam: His History and Relations with the British Government, I-II, Delhi 1861; Jadunath Sarkar, “The Hyderābād State”, Cambridge History of India (ed. Sir R. Burn), Cambridge 1937, IV, 377-391, 622; CHIn., IX, 197-230; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/1, s. 300-302, 311-312; IV/2, s. 150-156; P. V. Kate, Marathwada under the Nizams: 1724-1948, Delhi 1982, s. 1-9, 23-48, 147-192; H. Fraser, Our Faithful Ally: The Nizam, Delhi 1985; M. A. Nayeem, Mughal Administration of Deccan under Nizamulmulk Asafcah, Bombay 1985; Yusuf Husain, The First Nizam, London, ts. (Asia Publishing House); N. Rahman Farooqi, Mughal Ottoman Relations, Delhi 1989, s. 80-85; Murat Bardakçı, Son Osmanlılar, İstanbul 1991, s. 37, 39, 45; Azmi Özcan, Pan-İslamizm: Osmanlı Devleti, Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1924), Ankara 1997, s. 19, 26, 222, 226; T. W. Haig, “Haydarâbâd”, İA, V/1, s. 389; J. Burton-Page, “Ḥaydarābād”, EI² (İng.), III, 319-323.

Azmi Özcan

HAYDARİYYE

(الحيدريّة)

Nusayriyye’nin, IX. (XV.) yüzyıldaki reislerinden Ali el-Haydarî’ye nisbet edilen ve Gaybiyye adıyla da anılan kollarından biri

(bk. NUSAYRÎLİK).

HAYDARİYYE

(حيدريّة)

Kutbüddin Haydar-ı Zâveî'ye (ö. 618/1221 [?]) nisbet edilen bir tarikat.

Haydariyye tarikatının kurucusu olarak kabul edilen Kutbüddin Haydar'ın müridleri genellikle rind ve kalendermeşrep kişilerdi. Bu temayüldeki dervişlerin bir kısmı Cemâleddîn-i Sâvî'ye (ö. 630/1232-33) bağlanarak Cevlekıyye diye bilinen tarikatı meydana getirirken aynı meşrepte olup Horasan bölgesinde yaşayan dervişler Haydariyye (Haydariyân) tarikatını oluşturmuşlardır. Kazvin yakınlarındaki Sâve'de doğup Suriye'de faaliyet gösteren Cemâleddîn-i Sâvî ile Kutbüddin Haydar arasında herhangi bir yakınlık bulunmadığı halde yaşama tarzlarının birbirine benzemesi sebebiyle biri Kalenderiyye'nin Haydariyye, diğeri de Cevlekıyye kolunun kurucusu olarak kabul edilmiştir.

Kutbüddin Haydar ve dervişleri hakkında bilgi veren kaynaklar Haydar'ın sakallarını kesip bıyıklarını bıraktığını, Haydarî dervişlerin ise kulaklarına, bileklerine, boyunlarına, ayaklarına, hatta cinsiyet organlarına demir halkalar taktıklarını, bunların yersiz yurtsuz gezginci dervişler olduklarını, yalınayak dolaştıklarını, sırtlarına keçeden yapılmış bir abâ, başlarına keçe külâh giydiklerini bildirir. Bu dervişlerden bazıları daha sonraki dönemlerde esrar gibi uyuşturucu maddeler de kullanmışlardır. Cevlekīler adı da verilen Kalenderler'de çârdarb (saç, sakal, kaş ve bıyıkları tıraş etme) esas olduğu halde Haydarîler bıyıklarını kesmemek suretiyle onlardan ayrılırlardı. Kutbüddin Haydar ve dervişleri, melâmet ehlinde de görülen bazı garip söz ve davranışlarının dışında diğer Sünnî tarikatlara mensup dervişlerden farklı değillerdi.

Haydarîler, kısa zamanda İran'ın diğer bölgeleriyle Türkistan, Hindistan ve Anadolu'ya kadar çok geniş bir alana yayılmışlardı. Nizâmeddin Evliyâ'nın (ö. 725/1325) Fevâʾidü'l-fuʾâd adlı menâkıbnâmesinde o çağda Hindistan'da Haydarî dervişlerin bulunduğu anlatılmaktadır. 929'da (1523) yazdığı Menâkıb-ı Hâce-i Cihân ve Netîce-i Cân adlı eserinin

Haydariyye’ye ayırdığı bölümünde, o dönemde Anadolu’da bulunan Haydarî dervişlerini genişçe tasvir eden Vâhidî’nin verdiği bilgiye göre Haydarî dervişlerinin bıyıkları dudaklarını örtmekte, at sineğine benzeyen yüzlerinde sülük gibi uzanan bıyık uçları çenelerine indikten sonra kıvrılarak kulak dibine kadar uzanmaktadır. Başlarında bir tutam saç, kulaklarında kalaydan bir küpe, boyunlarında tavk-ı Haydarî denilen demir halka, ayaklarında zincir vardır. Yanlarında bir çan asılı olup raksettikleri zaman acayip sesler çıkarır, yarı çıplak dolaşırlar. Haydarîler’in kılık ve kıyafetlerinin yorumunu yapan Vâhidî bunların her birinin simgesel bir değeri olduğunu belirtir. Tecerrüd ehli olduklarını söyleyen Haydarîler’in boyunlarındaki halka Haydar’ın (Hz. Ali veya Kutbüddin Haydar) kulu olduklarına, başlarındaki bir tutam saç, rakibini mağlûp eden bir pehlivan gibi nefislerini yenmiş olduklarına, kulaklarındaki halka (küpe) her söze kulak vermediklerine, ayaklarındaki zincir bâtıl yolda yürümediklerine, cinsiyet organlarına taktıkları halka iffetli olduklarına işarettir. Açlıkla nefislerini karınca haline getirdiklerini söyleyen Haydarîler yüzü ayna gibi kabul ettikleri için sakallarını tıraş eder, fakat Haydar bıyıklı olduğu için bıyıklarını kesmezler. Yanlarına astıkları küçük çanlar dervişlerin birbirinden uzak düşmemeleri ve aralarındaki irtibatı korumaları içindir. Diğer tarikat mensuplarının namaz kılmalarına, oruç tutmalarına ve evrâd okumalarına karşılık Haydarîler niyazla meşgul olduklarını, cehennem azabı akla gelince de Allah’ın affına ve lutfuna güvendiklerini söylerler. Haydarîliğin Horasan’da ortaya çıkışından üç asır sonra Vâhidî’nin Anadolu’da gördüğü Haydarîler şüphesiz Haydarîliğin değişime uğramış ve bozulmuş bir şeklini temsil ediyorlardı. Bunların, genellikle köylerde ve şehirlerin kenar mahallerinde vakit geçirdikleri, belde belde dolaştıkları, yollarda rastladıkları zengin yolcuları soydukları, bazan öldürdükleri, hatta birtakım sapık ilişkileri âdet edindikleri kaynaklarda kaydedilmekle beraber Haydarîler’le öbür tarikat mensupları arasında çatışmaların çıktığına dair elde bir belge yoktur. Bu da bahsedilen kötü âdetlerin yaygın olmadığını gösterir.

Şiîliğin İran’da yaygınlaştığı yıllarda Haydarîler halkın kendilerine iyi gözle bakmadığını ve faaliyetlerinin zorlaştığını görünce Şiîliğe meyletmişler, bu da onların İmam Mûsâ el-Kâzım’ın soyundan gelen Kutbüddin Haydar-ı Tûnî’nin (ö. 830/1426) müridleriyle karıştırılmasına sebep olmuştur. Ancak bu durum sadece İran’daki Haydarîler için söz

konusudur. Başta Tebriz olmak üzere İran'ın birçok şehir ve kasabasında Şiî Haydarîler'le Sünnî Ni'metullāhîler arasında Safevîler zamanında başlayan kavgalar ve çekişmeler Kaçarlar'ın son dönemine kadar sürmüştür. Bu kavgalar, özellikle âşûrâ gününde ve on muharrem gibi Şiîler'ce âyinler düzenlenen günlerde şiddetlenirdi. Safevîler'in genel olarak tarikatlara ve mutasavvıflara karşı olmaları Haydarîler'in takibata uğramasına sebep olmuştur. Şah Abbas günah sayılan kötü işlerle meşgul olduklarını ileri sürüp Haydarîler'in Tebriz'deki tekkesini kapatmıştı.

Haydariyye, Anadolu'da XV. yüzyıldan sonra Şemsîler, Câmîler, Edhemîler ve Rum abdalları gibi kendilerine benzeyen diğer tasavvufî zümrelerle birlikte sosyal hayattan silinmiş, bazı gelenekleri Bektaşîliğin içinde devam etmiştir. Kutbüddin Haydar, sonradan Türbet-i Haydariyye (Türbet-i Haydarî) adını alan Zâve'deki zâviyesinde uzun süre faaliyet gösterdiği halde genellikle vakitlerini seyahatle geçiren Haydarî dervişlerinin zâviye ve hankahları olmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Vâhidî, Menâkıb-ı Hâce-i Cihân ve Netîce-i Cân (nşr. Ahmet T. Karamustafa), Harvard 1933, s. 139-151; Kazvînî, Âs̱âru'l-bilâd, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 382-383; Hatîb-i Fârsî, Menâḳıb-ı Cemâleddîn-i Sâvî (nşr. Tahsin Yazıcı), Ankara 1972, s. XXVI; Müstevfî, Nüzhetü'l-ḳulûb (Strange), s. 154; Eflâkî, Menâḳıbü'l-ʿârifîn, I, 215, 467; II, 773; İbn Battûta, Seyahatnâme, I, 442; II, 12; Devletşah, Teẕkire, s. 192; Hândmîr, Ḥabîbü's-siyer, II, 332; Nûrullah et-Tüsterî, Mecâlisü'l-müʾminîn, Tahran 1365, I, 80; II, 51; Ma'sûm Ali Şah, Ṭarâʾiḳ, II, 642; Zebîdî, ʿİḳd, vr. 52-54; M. Fuad Köprülü, İlk Mutasavvıflar (İstanbul 1919), İstanbul 1984, s. 351-352; a.mlf., Anadolu'da İslâmiyet (haz. Mehmet Kanar), İstanbul 1996, s. 50, 65, 77; Safâ, Edebiyyât, II, 861; Abdülhüseyn-i Zerrinkûb, Cüstücû der Taṣavvuf-ı Îrân, Tahran 1369 hş., s. 367-369; Muhsin Keyânî, Târîḫ-i Ḫânḳāh der Îrân, Tahran 1369, s. 265; Ahmet Yaşar Ocak, Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sufilik Kalenderîlik, Ankara 1992, s. 40, 113; DMF, II, 2059.

Tahsin Yazıcı

HAYDARÎZÂDE İBRÂHİM EFENDİ

(bk. İBRÂHİM EFENDİ, Haydarîzâde).

HAYDAROĞLU MEHMED

(ö. 1058/1648)

Celâlî reislerinden.

Bir kadıyı öldürdüğü için 1640'ta dağa çıkan ve daha sonra Eskişehir-İzmir arasında kervanları ve tüccarları soymaya başlayan eşkıya Kara Haydar'ın oğludur. Vezîriâzam Kemankeş Mustafa Paşa zamanında (1638-1644) üzerine asker gönderilen ve Uluborlu'da Velî Baba Tekkesi'nde öldürülen babasının intikamını almak için eşkıyalığa başladığı rivayet edilir (Evliya Çelebi, IV, 473). İntikam duygusunun yanı sıra 1647'de vezîriâzam olan Hezarpâre Ahmed Paşa'dan birkaç defa sancak beyiliği talebinde bulunmasına rağmen bu makamı elde edemeyişinin de eşkıyalığa başlamasında etkili olduğu söylenmektedir (Uluçay, XVII. Asırda Saruhan, s. 51).

Haydaroğlu Mehmed'in eşkıyalığa başlama tarihi 1647 olarak belirlenmekle birlikte daha önce İran'dan, Arap topraklarından ve İzmir'den Bursa ve İstanbul'a giden kervanları Ankara, Saruhan ve Hamîdili arasında yağmalama faaliyetlerinde bulunduğu tahmin edilmektedir. Eskişehir'in kuzeyinde bulunan Söğütdağı'nı kendisine merkez edinerek zamanının ünlü birçok eşkıyasını yanında topladı. Bunların en önde geleni Katırcıoğlu idi. Kaynaklarda eşkıya veya Celâlî olarak zikredilen bu insanlar, zaman zaman devlet veya paşaların kapısında herhangi bir iş bulamayan "sarıca, sekban" yahut "levent" adlarıyla anılan silâhlı gruplarca da desteklenmişlerdir. Bir ara taraftarlarıyla birlikte devlet hizmetine girerek sancak beyi olmak isteyen Haydaroğlu, sadrazama önemli miktarda rüşvet göndermesine rağmen bu görevi elde edemedi. Bunun üzerine eşkıyalık faaliyetlerini artırdı ve Akşehir-Ilgın arasında hac kervanına saldırdı. Bu bölgedeki bütün yolların kontrolünü elinde tuttu. Bölgedeki çiftçileri ve ileri gelenleri kendisine tâbi olmak zorunda bıraktı. Karaman Beylerbeyi İpşir Mustafa Paşa serasker tayin edildi ve Anadolu Beylerbeyi İbrâhim Paşa ile yardımlaşarak Haydaroğlu'nun isyanını bastırmakla görevlendirildi (1057/1647). Anadolu'da mevcut bütün askerî

birlikler İpşir Paşa'nın kumandasına dahil edildi. Emrindeki kuvvetlerle Haydaroğlu'na karşı harekete geçen İpşir Paşa Söğütdağı'nda kuşatmasına rağmen onu ele geçiremedi (1058/1648). Bu sırada Sivas Valisi Varvar Ali Paşa ayaklanmış ve İpşir Paşa'nın bu ayaklanmayı bastırması istenmişti. Başarısızlığın bir diğer sebebi de İstanbul'da Sultan İbrâhim'in tahttan indirilmesiyle sonuçlanan bazı olayların yaşanmasıydı. IV. Mehmed devri başlarında Anadolu Beylerbeyi Ahmed Paşa Haydaroğlu üzerine gönderildi. Ahmed Paşa Afyonkarahisar yakınlarında yenildi (Şâban 1058 / Ağustos-Eylül 1648) ve Katırcıoğlu tarafından öldürüldü. Ahmed Paşa'nın safında yer alan güvensiz sarıca ve sekban bölükleri Haydaroğlu tarafına geçtiler. Haydaroğlu'nun gücü, prestiji hayli arttı ve bu durum merkezdeki yöneticileri endişeye sevketti. Ketenci Ömerpaşazâde Mehmed Paşa Anadolu beylerbeyiliğine tayin edildi ve sınırsız yetkilerle donatılarak Haydaroğlu meselesini halletmesi istendi. Bu göreve getirilişine dair 1 Ramazan 1058 (19 Eylül 1648) tarihli fermanda eşkıyanın yakalanmasının "aksâ-yı murâd-ı hümâyûn" olduğu ifade edilmekte ve Bolu sancağı, Anadolu ve Karaman'ın bütün askerî güçlerinin emrine verildiği belirtilmektedir. Haydaroğlu, kendisine bir görev verilmesi şartıyla eşkıyalığı bırakmayı teklif ettiyse de bu teklif hükümet merkezi tarafından kabul edilmedi. Bunun üzerine Haydaroğlu Afyonkarahisar'ı yağmaladı ve Isparta'ya geçti. Burada bir süre oyalandı; bu arada Hamîdili sancağı mütesellimi Abaza Hasan Ağa'dan Haydaroğlu Mehmed'i yakalaması istendi. Hasan Ağa, Haydaroğlu'nun kuvvetlerini Isparta yakınlarında âni bir baskınla dağıttı, çıkan çatışmada Haydaroğlu ayağından yaralandı. Yaralı olduğu halde kaçmayı başardıysa da fazla uzaklaşamayarak yakın bir köye sığındı. Bu durumu haber alan Hasan Ağa köyü kuşatıp Haydaroğlu Mehmed'i teslim aldı. Haydaroğlu daha sonra İstanbul'a getirildi ve Parmakkapı'da idam edildi.

Bazı kaynaklarda sakalsız, sarı bıyıkları henüz çıkmış genç bir yiğit olarak tarif edilen Haydaroğlu'nun iyi at ve silâh kullandığı belirtilir (Naîmâ, IV, 375). Onun Anadolu'da yirmi sancaklık yerde yüz binlerce kişiyi rahatsız ettiğini yazan Evliya Çelebi, İstanbul'da Üsküdar'da gördüğü Kara Haydaroğlu ile aralarında geçen konuşmayı etraflı şekilde hikâye eder (Seyahatnâme, II, 472-479).

Halk arasında ise Kara Haydaroğlu diğer eşkıya gibi halk kahramanı kabul

edilmiş ve babasının intikamını almak için dağa çıkan bir kahraman olarak tanınmıştır. Kâtib Ali tarafından adına yazılan türkü bestelenmiş ve yaygın olarak söylenir olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, II, 472-479; IV, 472-473; Naîmâ, Târih, IV, 240, 249, 270, 347, 374-375; Uluçay, XVII. Asırda Saruhan, s. 50-54, ayrıca bk. vesika 120, 123, 124; a.mlf., “Üç Eşkıya Türküsü”, TM, XIII (1958), s. 87-90; Halil İnalcık, “Ḥaydaroghlu”, EI² (İng.), III, 317-318.

Halil İnalcık

HAYDARPAŞA

İstanbul’un Anadolu yakasında semt.

Kadıköy-Haydarpaşa koyunun kuzey tarafında, Kadıköy ile Üsküdar ilçelerinin arasında yer alır. Osmanlılar döneminde önce bir mesire yeri olarak tanınmış, XX. yüzyılın başlarından itibaren de Anadolu demiryolu şebekesinin başlangıcına ait tesislerin kurulduğu bir semt olarak

önem kazanmıştır. Haydarpaşa semti, Kadıköy’ün en yüksek yerinde Yeldeğirmeni mahallesinin bulunduğu tepe ile Numune ve Askerî hastahanelerinin işgal ettiği yüksekliğin arasında kalmaktadır. Burada çok yakın tarihlere gelinceye kadar geniş bir çayır ile gerilerden iki kol halinde inen bir dere bulunuyordu. İlkçağ’da Himerios adıyla anılan Haydarpaşa deresinin bazı eski haritalarda Ayrılık Çeşmesi deresi olarak adlandırıldığı görülür. Kıyıda ise evvelce şimdiki duruma nisbetle çok daha içerilere kadar giren bir koy bulunmaktadır. Bölgenin yeni yapılaşması ile Haydarpaşa semtinin tabii topografyası çok değişmiştir. İlkçağ’da herhangi bir şekilde tanınmayan Haydarpaşa semti, şimdiki Kadıköy’ün yerinde kurulan Khalkedon’un kenarında ve büyük ihtimalle surlarının dışındaki araziyi teşkil ediyordu. Ayrıca destekleyici bir bilgi olmasa da Khalkedon’un nekropolünün surların dışında Haydarpaşa bölgesine doğru yayıldığı düşünülebilir. Yalnız altmış yetmiş yıl kadar önce Kadıköy’den Selimiye’ye çıkan yol, Haydarpaşa garına yakın bir yerden demiryollarının üstünden geçerdi. Burada tren ve kara nakil vasıtalarının geçişlerini ayarlayan bariyerli geçidin yanındaki küçük yeşil sahada yekpâre taştan yontulmuş, üstünde akroterli kapağı da olan sağlam durumda bir İlkçağ lahdi dururdu. Bu lahit, eğer burada demiryollarının kurulması sırasında meydana çıkarılmışsa Haydarpaşa’daki nekropolün bir hâtırası olmalıdır. Fakat Bağdat demiryolunun yapımı sırasında tren hattının Anadolu içlerindeki güzergâhı üzerinde bir yerde bulunup buraya taşınmış da olabilir. Khalkedon’un limanı da koyda olmalıydı. Bunun, İlkçağ’ın limanlarının hepsinde tesbit edildiği gibi iri kaba kayaların üst üste yığılması suretiyle yapılmış mendireği herhalde lodos dalgalarına karşı daha muhafazalı Haydarpaşa tarafında uzanıyordu. Ancak burada gar binası ve önündeki

rıhtımların inşası ile bütün izler kaybolmuştur.

Bizans çağında Haydarpaşa ile ilgili olması muhtemel önemli bir yapı, Khalkedonlu Azize Euphemia için inşa edilmiş büyük kilise ile bunun yanında bulunan azizenin mezarıdır. IV. Ekümenik Konsil bu kilisede toplanmıştı (451). Bazilika tipindeki kilise, kaynaklardan öğrenildiğine göre kıyıdan 370 m. kadar içeride bir tepede yer aldığından günümüzdeki Yeldeğirmeni mahallesinde bulunan Duatepe sokağı civarında bir yerde olmalıdır. A. M. Schneider'in buranın Yeldeğirmeni tarafında olduğunu ileri sürmesine karşılık R. Janin Ayrılık Çeşmesi'nin yukarısında bulunabileceğini söylemiştir. Fakat bunları destekleyecek herhangi bir kalıntı bulunmadığından kesin bir kanaat belirtmek mümkün değildir.

Haydarpaşa çevresinde Erken hıristiyan döneminde kurulan dinî tesislerden biri de Azize Bassa adına V. yüzyıl içinde inşa edilen kilisedir. 536'da bunun yanına bir manastır yapılmış, ancak VI. yüzyıldan itibaren bu manastıra dair hiçbir belge kalmamıştır. Himerios mahallesinde ve deniz kıyısında bulunduğu kaydedilen manastırın Haydarpaşa deresi çevresinde bir yerde olduğu tahmin edilmektedir.

Dördüncü Haçlı ordusu 1203 yazında İstanbul önlerine geldiğinde gemiler önce Khalkedon karşısında demirlemiş ve ileri gelenler buradaki saraya yerleşirken çadırlı bir ordugâh kurulmuştur. Böyle bir ordugâh için en uygun yerin Haydarpaşa çayırı olacağı açıktır. Haçlı kuvvetleri birkaç gün sonra buradan ayrılarak Üsküdar'a geçmiştir.

Osmanlı Beyliği'nin batıya doğru genişlemesi sırasında Haydarpaşa ve Üsküdar çevresi Türkler tarafından ele geçirilmişti. İstanbul'un fethinden sonra Khalkedon, şehrin ilk kadısı Hızır Bey'e temlik edildiğinden adı Kadıköyü olmuştur. Osmanlı Devleti'nin daha ileri döneminde Dârüssaâde ağalarının mülkiyetine geçen Kadıköy'ün Haydarpaşa tarafındaki kesimi İbrâhim Ağa'nın olmuş, o da 988'de (1580) burada bir mescid yaptırmıştır. Bu mescidin yanında Sultan Abdülmecid tarafından inşa ettirilen, manzum kitâbesini Zîver Bey'in yazdığı bir karakolhâne bulunuyordu. Yine siyahî ağalardan Hâlid Ağa Haydarpaşa'dan geçen bir su yolu yaptırarak biri Kadıköy içinde, diğeri Haydarpaşa semtinde iki çeşme inşa ettirmiştir (bk. HÂLİD AĞA ÇEŞMELERİ).

Semtin, adını III. Selim'in vezirlerinden Haydar Paşa'dan aldığı yolundaki görüş herhalde doğru değildir. Hüseyin Ayvansarâyî'nin Vefeyât-ı Selâtîn ve Meşâhîr-i Ricâl adlı eserinden semtin adını, deniz kıyısında muhteşem bir kasır yaptıran I. Selim ve Kanûnî Sultan Süleyman dönemi vezirlerinden Haydar Paşa'dan aldığı öğrenilmektedir. Fakat yine Ayvansarâyî Hadîkatü'l-cevâmi'de, aynı Haydar Paşa'nın İstanbul içerisinde bulunan ve günümüze gelen çeşme ve medresesinden bahsederken 977 (1569-70) tarihli kitâbesinde "merhum" ibaresinin bulunduğunu yazmaktadır. Bu duruma göre Haydarpaşa semtindeki kasrın sahibinin şehrin içindeki hayratın da kurucusu olması ihtimali şüphe ile karşılanabilir. Çünkü Ayvansarâyî, köşkü yaptıran Haydar Paşa'nın 930'da (1524) öldüğünü bildirir. Burada şu hususa da işaret edilmesi yerinde olur ki 1549'dan itibaren beşinci vezir olan, 1553'te Osmanlı-Avusturya münasebetlerinde adı geçen bir Haydar Paşa daha vardır. Mora'da Tirepoliçe (Tripolitza) şehrinde Haydar Paşa evkafından bir hamam bulunmakla birlikte bunun hangi Haydar Paşa'ya ait olduğu bilinmemektedir (Göyünç, s. 16). Yine Hüseyin Ayvansarâyî, Mecmûa-i Tevârîh'inde Bosnalı Şeyh Mehmed Ağa'dan bahsederken onun Haydarpaşa bahçesine babası yerine usta olduğunu bildirmektedir. Bu kayıt, Haydarpaşa bahçesinin varlığına işaret ettiği gibi burada bir şeyhin yaşadığı ve bir tekkenin bulunduğunu da gösterir.

Haydar Paşa'nın XVI. yüzyılda yapılan kasrının yeri bilinmemektedir. Ancak yakın tarihe kadar Yeldeğirmeni'ne çıkan yamaçta Rıhtım İskele sokağı ile Nemlizâde sokakları arasında, Çeltikçi sokağı karşısındaki boş arsa ile yapı adasının ortasında moloz taşlarından örülmüş çok eski ve kalın bir set duvarı vardı. Bunun Haydarpaşa Kasrı ve bahçesine ait araziyi düzleyen set duvarı olduğunu tahmin ediyoruz. Bu kalın duvar, Pervitich'in 1936'da yayımlanan sigorta planlarının Haydarpaşa paftasında da gösterilmiştir. Aynı haritalarda daha güneyde Nemlizâde ve Uzunhâfız sokaklarında görülen teras duvarları herhalde Haydarpaşa bahçesinin arsalarına aittir.

Haydarpaşa çayırı ve arkasındaki düzlük, Osmanlı ordusunun bir kısmının Anadolu yönünde sefere çıktığında toplandığı yerdi. XIX. yüzyılda Nizâm-ı Cedîd askerleri tâlimlerini burada yapıyorlardı. Ayrıca I. Dünya Savaşı

sırasında Haydarpaşa çayırı açık ordugâh olarak kullanılmıştı. Başta Çanakkale olmak üzere savaş alanlarından getirilen yaralıların da burada kurulan çadırlarda barındırıldığı söylenir. Mütareke'de İstanbul'daki İngiliz işgal kuvvetlerinin bir birliği yine Haydarpaşa'da konaklamıştı.

XIX. yüzyılda içinden demiryolu geçirilinceye kadar Haydarpaşa çayırı şehir halkının başlıca mesire yerlerinden biriydi. II. Mahmud döneminde çayırın kuzey tarafındaki köşkte Şehzade Murad ile Abdülhamid'in sünnet düğünleri yapılmıştı.

Câbir Said Efendi'nin Vekāyi'nâme'sinde 1228 (1813) yılında İbrâhim Paşa'nın burada alay gösterdiği ve Sultan Mahmud'un bunu Gümrükçübaşı Köşkü'nden seyrettiği bildirilir. İlk Türkçe gazete olan Cerîde-i Havâdis'i çıkaran William Churchill, 1836'da Haydarpaşa çayırı dolaylarında avlanırken bir çocuğun ölümüne sebep olmuştur. Bu olay, o tarihlerde çevrede hâlâ av hayvanlarının bulunduğunu göstermesi bakımından dikkate değer.

Haydarpaşa çayırı balonla uçuş denemelerinin yapıldığı bir mekân olarak da kayıtlara geçmiştir. Nitekim Comaschi adında bir İtalyan baloncu, 1260'ta (1844) Haydarpaşa'daki kasrın önünde ilk uçuş denemesini yapmıştır. İbrâhim Ağa çayırı üstündeki yamaçta (şimdiki Koşuyolu yamacı olmalı) hey'et-i vükelâ, ileri gelen davetliler, yabancı elçi ve konsoloslar için çadırlar kurulmuş, padişah da buradaki kasra gelmiştir. Comaschi, balon havalandıktan sonra aşağıya üzerinde İzzet adlı şair tarafından kaleme alınan beş beyitlik bir kaside yazılı matbu bir kâğıt atmıştır. "Sâyesinde on iki burcu görüp İzzet dedim / Han Mecîd'in şânı çıksın göklere balon ile, 1260" şeklinde tarih beyti bulunan bu ta'miyeli ve mücevher manzumeyi Reşat Ekrem Koçu nakletmektedir. Comaschi üçüncü uçuşunu Nisan 1845'te yine Haydarpaşa çayırından, Âdile Sultan'ın Mehmed Ali Paşa ile evlenmesi dolayısıyla yapılan ve yedi gün, yedi gece süren düğünü sırasında gerçekleştirmiştir. Bu evlenme töreni, Murad Molla Tekkesi Şeyhi Hâfız Mehmed Murad Efendi'nin yalnız 1261 (1845) yılına ait olaylara yer verilen Vekāyi'nâme'sinde (Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, nr. 103) ayrıntılı olarak anlatılmıştır. Uçuşlara dair haberler Cerîde-i Havâdis ve yirmi yıl sonra Hakāyiku'l-vekāyi' gazetelerinde çıkmış, konuyla ilgili bir gravür de Paris'te yayımlanan Journal des voyages'ın 362. sayısında yer almıştır

(Toydemir, I/3, s. 100-102).

Fransa Krallığı'nın İstanbul'daki elçisi Comte de Choiseul-Gouffier için mühendis F. Kauffer tarafından 1776'da çizilen, 1786'da üzerinde tamamlama ve düzeltmeler işaretlenen, J. D. Barbié du Bocage'in yeni düzeltmeleriyle 1821'de J. von Hammer'in İstanbul hakkındaki eserinde tekrar yayımlanan İstanbul haritasında XVIII. yüzyıl sonlarındaki Haydarpaşa ayrıntılı olarak gösterilmiştir. Burada, Harem İskelesi güneyinde kıyıdaki bir çıkıntı Sağarcılarburnu olarak işaretlenmiştir. Harem İskelesi'nden itibaren Kadıköy'e kadar olan saha yer yer ağaçlarla kaplı boş bir arazi şeklinde görülmektedir. Haritada Ayrılık Çeşmesi deresi olarak adlandırılan akarsuyun kuzeyinde Halil Hamîd Paşa'nın mezarının az aşağısında Abdullah Ağa Çeşmesi vardır. Bu Saraçlar Çeşmesi olarak tanınan çeşme olmalıdır. Karacaahmet Mezarlığı'nın Haydarpaşa'ya inen ucunda, Fransızlar'la çok yakın dostluğu olduğu bilinen, 1782-1785 yıllarında sadrazamlık yaptıktan sonra idam edilen Halil Hamîd Paşa'nın ailesine ait mezarlar bugün hâlâ mevcuttur. Daha aşağıda Seyyid Ahmed ve Ayrılık Çeşmesi dereleri olarak adlandırılan, sonra denize kadar Haydarpaşa deresi olarak uzanan akarsuyun iki kolu arasındaki arazide küçük bir yerleşme yeri gösterilmiş ve İbrâhim Ağa Tekkesi işaretlenmiştir. Ayrılık Çeşmesi'nin yerinde birkaç evlik küçük bir yerleşim vardır. Kauffer bunun yanına Haydarpaşa adını yazmıştır. Derenin denize kavuştuğu yerde koyun kuzeydeki kıvrımı içinde ise Haydarpaşa İskelesi vardır. 1940'lı yıllara kadar burada denizde eski iskelenin kalıntısı görülürdü.

Kauffer'in haritasında Haydarpaşa'nın bahçesi Yeldeğirmeni tepesiyle kıyı arasındaki arazide işaretlenmiştir. O tarihlerde Kadıköy'deki yerleşme alanı Yoğurtçu Şükrü sokağından ileri taşmamaktadır. Bu sebeple Haydarpaşa semtinin tamamı haritada ağaçlık ve boş olarak gösterilmiştir. Helmuth von Moltke'nin haritası esas alınıp 1268'de (1851-52) Türkçe olarak basılan İstanbul ile Anadolu yakasının haritasında aynı durum görülür. Haydarpaşa İskelesi ile Kadıköy arasında kıyıya paralel uzanan dikdörtgen planlı, etrafı duvarla çevrili çok büyük bir bahçe işaretlenmiştir; içinde de iki bina vardır.

XIX. yüzyılda Kâğıthane, Göksu ve Fenerbahçe mesire yerleri kadar şöhretli olmamakla beraber Haydarpaşa çayırı da şehir halkının rağbet ettiği bir mesire idi. Kadıköy'ün İbrâhim Ağa Camii ve Tekkesi'ne giden yola

inen yamacında, kareli bir sokak düzenlemesiyle (dama tahtası veya ızgara denilen planlama) eski Haydarpaşa bahçesi ve herhalde kasrın arsası yapı adalarına bölünerek parsellenmiş ve buralara büyük çoğunluğu kâgir evler yapılmıştır. Aralarda tek tük ahşap evler de vardı. Bunlardan biri, Rıhtım İskele sokağı yokuşu ile Çeltikçi sokağı köşesinde Rumlar'a ait çok eski bir evdi. Yeldeğirmeni ile Rıhtım caddesi ve Çayırbaşı yolu arasında kalan bölgede Türkler ile birlikte bilhassa Yeldeğirmeni semti tarafında yahudiler, sahilden yukarı çıkan sokaklarda Rumlar, Ermeniler ve Levantenler'le (tatlı su frenkleri) yabancılar yaşıyordu. Burada bazı apartmanlar da bulunuyordu. İçlerinde en büyüğü bir İtalyan'a ait Valpreda Apartmanı'dır ki Batı mimarisi üslûbundaki heybetli kitlesiyle üst katları Haydarpaşa-Kadıköy koyunun her tarafına hâkimdir. J. Pervitich'in 1936'da yayımlanan sigorta planlarının Haydarpaşa paftasında apartmanların üzerlerinde yazılı olan sahiplerinin adları, Haydarpaşa bahçesinden parsellenen yerlerin çoğunlukla gayri müslim azınlığın mülkiyetinde olduğunu açık şekilde belli eder.

Haydarpaşa garının yapımı ve Almanlar'ın idaresindeki Bağdat demiryolunun tesisiyle Rıhtım İskele sokağında bir Alman okulu inşa edilmiş (daha sonra Osman Gazi İlkokulu), Fransız rahibeleri de aynı sokağın az yukarısında Sainte Marie du Rosaire Kilisesi ile Sainte Euphémie kız okulunu inşa ettirmişlerdi. Daha ileride Yeldeğirmeni Karakolhane caddesi üzerinde de yine Fransız rahiplerin Saint Louis İlkokulu (şimdi kız yetiştirme yurdu) vardı. Burada iki de otel yapılmıştı. 1923'te Çayırbaşı yolunda bir evde başlayan yangın, Nemlizade sokağı yönünde ilerleyerek Haydarpaşa'nın bu kesimindeki evlerin mahvına sebep olmuştur.

XIX. yüzyıl sonlarında Haydarpaşa semtinin büyük ölçüde değişmesinde, 1844-1846 yıllarında Sultan Abdülmecid döneminde Askerî hastahanenin inşası rol oynamıştır. Kırım Savaşı sırasında bu hastahane ile iskele arasındaki bölge İngiliz Mezarlığı'na tahsis edilmiş, daha yukarıda ise II. Abdülhamid döneminde 1894'te başlayarak mimar R. D'Arenco ile Vallaury tarafından gösterişli Mektebi Tıbbiyye binası yapılmış, Üsküdar'a giden

caddenin karşı tarafında da bu mektebin tamamlayıcı unsuru olan hastahane bloklarının 1901'den itibaren yapımına girişilmiştir. Alman Rieder Paşa tarafından düzenlenen esaslara göre kurulan bu hastahane (Haydarpaşa Numune Hastahanesi) ilk projesine göre bütünüyle tamamlanmadan kalmıştır. Semtin tarihinde ve topografyasının değişmesinde çok önemli bir yeri olan kuruluş, hiç şüphe yok ki dev ölçülü gar yapısı ile buna bağlı olan demiryolu şebekesi ve burada kurulan çeşitli tesislerdir. Bunlara bir dereceye kadar, eski Haydarpaşa İskelesi'nin karşısına isabet eden yerde 1930'lu yıllarda Wagon-Lits Cook'un kurdurmuş olduğu tamir atölyesi de dahil edilebilir.

Anadolu demiryolunun Haydarpaşa'daki ilk istasyonu daha geride küçük, basit bir bina idi. 1872'de işletmeye açılan bu demiryolu bir banliyö hattı ölçüsünü aşmıyordu. Fakat 1906'da II. Abdülhamid zamanında, Anadolu yönünde Bağdat demiryolunun Alman sermayesiyle gelişmesi sonunda kazıklar çakılarak doldurulan arazi üstünde, mimar Otto Ritter ile Helmuth Cuno'nun projelerine göre Prusya neo-Rönesans üslûbunda heybetli bir bina olarak yapılan Haydarpaşa Garı 1908'de tamamlanmıştır. I. Dünya Savaşı içinde Almanya'dan gelerek buradan cephelere sevkedilen patlayıcı maddeler ve cephaneler bunları trene taşıyan azınlıktan bir hamalın sabotajı sonunda patlamış, çıkan yangında gar binası tamamen yanmıştır. 1930'lu yıllara gelinceye kadar kulelerin külâhları ve binanın çatısı yoktu. Önce bu kısımlar eski resimlere göre ihya edilmiş, 1938'de alevlerden kavrulan ve ufalanan pencere kemer taşları yenileriyle değiştirilerek gar ilk görünümünü yeniden kazanmıştır.

Garın önündeki rıhtımda 1915'te Türk neo-klasik üslûbunda çok güzel bir vapur iskelesi yapılmıştır. Mimarisi, duvarlarını kaplayan Kütahya çinileri ve içindeki ahşap oyma işleriyle Türk millî mimari akımının en başarılı eserlerindendi. Fakat yakın tarihlerde iç mimarisi değiştirilmiş, bu arada oymalı ahşap doğramaların büyük kısmı sökülüp kaldırılmıştır. Vapurların lodos havalarda iskeleye rahat yanaşmasını sağlamak üzere karşısında 600 m. kadar uzunluğunda bir de mendirek inşa edilmiştir. Açılış töreni 1 Nisan 1903 tarihinde yapılan Haydarpaşa Limanı dalgakıranının tam ortasında anıt biçiminde bir kitâbe taşı bulunmaktadır (bu anıtın bir benzeri de Selânik'te Hamidiye bulvarı başına dikilmişti). Deniz Albay Ahmed Râsim'in, "Dalgıranın vasatında bir noktada bir dikilitaş âbidesi vardır ki

târîh-i inşâ ve sâireyi hâvî bir kitâbeyi hâizdir" diyerek tanıttığı bu kitâbenin (Marmara Denizi Kılavuzu, s. 286) hâlâ durup durmadığı ve metni öğrenilememiştir.

Haydarpaşa Garı'nın kuzeydeki kolu daha kısa bir "U" şeklindedir. Buradan başlayan demiryolu hatları çayırı güneye doğru bölen bir kavis çizerek devam eder. 1930'lu yıllara kadar, garın güney tarafında kıyı ile hatlar arasında uzanan İstasyon caddesi kenarında ve garın parmaklıkları içinde bir açık hava gazinosu bulunuyordu. Sonraları demiryolunun hatları çoğaltıldığından buradaki bahçe ortadan kalkmıştır.

Demiryolu ile kıyı arasında çok küçük bir parça halinde kalan Haydarpaşa çayırı, 1940'lı yıllara kadar Kadıköy'ün bir kısım halkının açık havaya çıktığı bir alandı. Zamanla burada da demiryolları çoğaltıldığı gibi Selimiye ile Kadıköy arasındaki köprü ve alttaki geçişler yapılmış, Haydarpaşa çayırı buradan geçen dere ile birlikte ortadan kalkmıştır. Derenin denize aktığı yerde, Kadıköy Rıhtımı'ndan Haydarpaşa'ya uzanan caddenin altında II. Abdülhamid döneminde 1304 (1886-87) yılında tek gözlü kâgir bir köprü yapılmıştı. Harap durumdaki daha eski bir köprünün yerine inşa edilen bu köprünün mermer üzerine işlenmiş kitâbesi 1940'a kadar caddenin kenarında görülürdü. Ancak daha sonra yıkılan bu köprünün kitâbesinin ne olduğu bilinmemektedir.

XIX. yüzyıl içlerine gelinceye kadar bir yerleşmeye sahne olmayan Haydarpaşa'da önemli tarihî eserler bulunmamaktadır. Çayırın koya yakın ucunda XIX. yüzyıl içinde yapıldığı mimarisinden anlaşılan büyük, sarı badanalı bir konak vardı. Moltke haritasının Türkçe'si olarak 1268'de (1851-52) yayımlanan İstanbul haritasında, ağaçlarla kaplı büyük bahçenin kuzey tarafında işaretlenen veya onun yerinde yapılmış olan bu bina çevre halkı tarafından Hasırcıbaşı Konağı (Köşkü) olarak adlandırılırdı. Bu çok katlı ve dışında göze çarpar bir özelliği olmayan harapça binada 1930'lu yıllarda devlet demiryolları personeli oturuyordu. Kısa bir süre sonra yapı yıktırılmış olup izi de kaybolmuştur.

Haydarpaşa garından başlayan demiryolları ağının içinde kalmış halen üst geçitten görülebilen bir açık türbe bulunmaktadır. Bu türbenin içindeki şâhide

üzerinde şu yazı görülür: “Yâ hû merhûm ve mağfûrun leh Lâhûtî (?) Abdullah Baba’nın ruhuna el-Fâtiha, 1282” (1865-66). Ayvansarâyî de bir Haydarpaşa Camii’nden bahseder (Hadîkatü’l-cevâmi‘, II, 241-242). Bu ibadet yeri, Mehmed Efendi adlı bir kişi tarafından III. Mustafa döneminde (1757-1774) babası Cebehâne Ocağı’ndan Ömer Efendi’nin ruhu için yaptırılmıştır. Ancak bu camiden bir iz günümüze gelmemiştir. Ayrıca Haydarpaşa semtinde bu adla tanınan küçük bir cami daha bulunmaktadır. Yeldeğirmeni caddesiyle tren yolu arasındaki evlerin içinde sıkışmış olan cami Yeldeğirmeni veya Râsim Paşa Camii olarak da bilinir. Çok küçük ölçüde olan bu yapı, Osmanlı dönemi Türk sanatının son safhasında uygulanan Türk neo-klasiği üslûbunun basitleştirilmiş bir örneğidir. Demiryolları ile kıyı arasında son yıllarda inşa edilen kubbeli büyük cami ise estetik bir değere sahip değildir. Eski Haydarpaşa İskelesi başındaki bir namazgâhın yerinde yapılmış olup Haydarpaşa Camii’nin adını sürdürür.

Kauffer haritasında Haydarpaşa-Kadıköy arasındaki tepede, Yeldeğirmeni semti çevresinde Kloster yazısıyla işaretlenen tekke günümüze kadar gelmemiştir. Bu semte adını veren yel değirmenleri de yüz yılı aşkın bir süre içinde ortadan kalkmıştır. Zamanımıza ulaşmamakla birlikte I. Ahmed tarafından Haydarpaşa’da deniz kıyısında 1614 yılında bir çeşme yaptırıldığı bilinmektedir (Ayvansarâyî, Mecmûa-i Tevârîh, s. 106). Daha sonra III. Selim dönemi Dârüssaâde ağalarından Hâlid Ağa Kadıköy’e getirdiği su için Haydarpaşa’da bir çeşme inşa ettirmişti. Buradaki eski İntaniye Hastahanesi duvarında olan ve bütünüyle kazınan kitâbesinin tam metnini Mehmed Râif Bey’in evvelce yayımladığı bu çeşme, 1255’te (1839-40) Sultan Abdülmecid tarafından su yolu tamir edilirken yeni baştan yaptırılmıştır.

Haydarpaşa semtinde diğer bir çeşme koyun kuzey tarafında, İbrâhim Ağa Mescidi’ne giden Çayırbaşı yolunun başında bulunmaktadır. Burada Çuhadar Ağası Lâdikli Ahmed Ağa 1208 (1793-94) yılında bir namazgâhla bir çeşme yaptırmıştı. Aynı zamanda buraya serviler de diktirmiş olduğu çeşme kitâbesinden öğrenilir. Serviler günümüze kadar gelmemiştir. Fakat namazgâhı gölgeleyen çok yaşlı büyük bir çınar vardı. Son yıllarda bu ağaç kurutulmuş ve arkasından da kesilmiştir. Namazgâhın, üstü istiridye kabuğu biçiminde kabartmalı mihrap taşında, “Sâbıkan çuhadar ağa-yı hazreti şehriyârî sâhibü’l-hayrât ve’l-hasenât Lâdikli Ahmed Ağa, 1208” yazısı yer

alıyordu. Bu taş 1930'lu yıllarda kaybolmuştur. Namazgâhın yerinde, Mütareke yıllarında Haydarpaşa'da konaklayan İngiliz işgal kuvvetleri birliğinin askerleri için bir patenle kayma yeri yapılmıştı. Kalın betondan olan bu düzlük namazgâh arsasında ev yapılırken ortadan kalkmıştır. Çeşme ise çok harap halde iken Kadıköy belediyesi tarafından 1996 yılında klasik biçimde yeniden yaptırılmıştır. Damını teşkil eden yüzü işlemeli mermer bir levhadan öğrenildiğine göre ilk yapıldığında çağının üslûbunda bezemeli bir yapıya sahipken sonraları yıkılarak yuvarlak kemerli gösterişsiz basit çeşme inşa edilmişti. Yeni onarımda ise çeşmeye tekrar klasik bir görünüm verilmiştir.

Haydarpaşa çayırının geride bitimine işaret eden ikisi de namazgâhlı iki çeşme daha vardır. Bunlardan kuzeyde olanı, İbrâhim Ağa Camii'nin daha ilerisinde Karacaahmet Mezarlığı'nın kenarında toprağın bir set teşkil ettiği yerde bulunuyordu. Saraçlar Namazgâhı ve Çeşmesi,

Mehmed Râif Bey'in yayımladığı uzun manzum kitâbesine göre 1190'da (1776) yaptırılmıştı. Bânisi belli olmamakla beraber Kauffer haritasında burada bir Abdullah Efendi Çeşmesi işaretlenmiştir. Kitâbesinde de belirtildiği gibi çeşmenin haznesinin üstü sofa yani namazgâhtı. Yekpâre mermerden büyük bir taş hem ayna taşı görevi görüyor hem de kitâbeyi taşıyordu. Bunun yanında birer sütun yer almıştı. Hiçbir süslemesi olmayan çeşme sofasını birçok ağaç gölgeliyor, önünde normal yalağından başka hayvanlar için iki yalağı daha bulunuyordu. Haydarpaşa semtinin güzel bir köşesini teşkil eden Saraçlar Namazgâhı ve Çeşmesi, ressam Üsküdarlı Hoca Ali Rizâ Bey'in bir eserine konu olmuştur. Mehmed Râif Bey'in bir halk rivayetine dayanarak yazdığına göre Saraç Ahmed Efendi adında biri bu namazgâhın kurucusudur. Karayolunun buradan geçirilmesi sırasında 1956'da Karacaahmet Mezarlığı'nın bu taraftaki ucu ile birlikte namazgâh ve çeşme ortadan kalkmıştır.

Haydarpaşa çayırının güneydeki sınırında, eski Bağdat kervan ve sefer yolunun kenarında bulunan ve Ayrılık Çeşmesi adıyla tanınan menzil çeşme ve namazgâhı bulunmaktadır. Mimari bakımdan XVI. yüzyılın klasik üslûbuna işaret eden çeşme Kapıağası Gazanfer Ağa tarafından yaptırılmış, Kapıağası Ahmed Ağa 1154'te (1741) su yolunu ve çeşmeyi tamir ettirerek kendi adına bir kitâbe koydurmuştur (bk. AYRILIK ÇEŞMESİ). Çeşmenin

üzerinde görülen ikinci kitâbe ise bu eserin 1340 (1921-22) yılında Dürriye Sultan ruhu için tamir ettirildiğini bildirir. Dürriye Sultan, V. Mehmed Reşad'ın büyük oğlu Şehzade Mehmed Ziyâeddin Efendi'nin veremden ölen kızıdır. Arkadaki tepede Ziyâeddin Efendi'nin köşkü bulunuyordu. Alçak kesme taştan bir duvarla çevrili olan namazgâh sofası 1960'ta toprak altında bırakılarak yok edilmiştir. 1997'de kaldırım düzenlemesi sırasında bu tarihî değeri çok büyük olan çeşme kısmen gömülmüştür.

Kadıköy'ün Haydarpaşa semti sayılan ve Haydarpaşa bahçesinden ayrıldığı sanılan kuzey kısmında, koya dikine inen sokakların iki tarafına bölünen parsellerde bitişik olarak yapılan evlerin aralarında pek az sayıda ahşaptan bulunanlar olmakla beraber genellikle kâgir meskenler ve apartmanlar inşa edilmiştir. Hemen hemen çoğu XIX. yüzyılın son çeyreğiyle XX. yüzyılın başlarında yapılan bu evlerle az sayıdaki apartmanlar Batı mimari üslûbundadır. Gayri Menkul Eski Eserler ve Anıtlar Yüksek Kurulu kararıyla bu bölge tarihî sit olarak ilân edilip evlerin korunması gerekli kültür varlıkları olduğu kabul edilmiş, fakat yakın tarihlerde bu karar bir ölçüde bozulmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Antik Dönem. H. Merle, Die Geschichte der Städte Khalchedon und Byzantion, Kiel 1916; E. Oberhummer, "Chalcédoine", RE, X, 1155-1159.

Bizans Dönemi. "Chalcédoine", DACL, III, 90-120; V. Schultze, Altchristliche Städte und Landschaften: Kleinasien, Gütersloh 1926, II, 407-419; A. M. Schneider, "Sankt Euphemia und das Konzil von Chalkedon" (A. Grillmeier - H. Bacht, Das Konzil von Chalkedon-Geschichte und Gegenwart içinde), Würzburg 1951, I, 291-302; F. Halkin, Euphémie de Chalcédoine, Brüksel 1965; R. Janin, Les églises et les monastères des grands centres byzantins, Paris 1975, s. 31-35; a.mlf., "La banlieue asiatique de Constantinople", Echos d'Orient, XXI, Paris 1922, s. 352-386; a.mlf., "Les églises Sainte Euphémie à Constantinople", a.e., XXXI (1932), s. 270-285; G. Pargoire "L'église Sainte Euphémie et

Rufinianes à Chalcédoine”, a.e., XIV (1911), s. 107-110; Semavi Eyice, “Eufemia (Ayia) Kilisesi”, DBİst.A, III, 227.

Türk Dönemi. Ayvansarayî, Hadîkatü’l-cevâmi‘, I, 95-96; II, 241-242; a.mlf., Vefeyât-ı Selâtîn, s. 69; a.mlf., Mecmûa-i Tevârîh, s. 106, 236, 377; J. von Hammer, Constantinopolis und der Bosporos, Pesth 1822, I, sondaki harita; İstanbul Haritası, İstanbul 1268; Mehmed Râif, Mir’ât-ı İstanbul, İstanbul 1314, I, 32-36; a.e.: Asya Yakası (haz. Günay Kut - Hatice Aynur), İstanbul 1996, I, 57 vd.; İstanbul Rehberi (nşr. İstanbul Şehremâneti), İstanbul 1340, bk. İstanbul Kadıköy paftası; J. Pervitich, Sigorta Planları, İstanbul 1936, Haydarpaşa-Rıhtım Mahallesi Paftası, P75-lv. 13 (1:600); Ahmed Râsim, Marmara Denizi Kılavuzu, İstanbul 1945, s. 286; Haydarpaşa Limanı Tesisleri için bk. Zeitschrift für Bauwesen, LIII, Berlin 1903, s. 56; Sait Toydemir, “106 Yıl Evvel İstanbul’da Uçan İlk Balon”, Tarih Dünyası, I/3, İstanbul 1950, s. 100-102 (aynı yazı kısaltılarak R. Ekrem Koçu, “Balon, İstanbul’da Balon ile İlk Uçuş”, İst.A, IV, 2063-2065); Semavi Eyice - M. Kemal Özergin, “Üsküdar-Bostancıbaşı Derbendi Güzergâhı Üzerindeki Mimâri Eserler”, TD, XIII (1958), s. 81-132; Muzaffer Erdoğan, “Osmanlı Devrinde İstanbul Bahçeleri”, VD, IV (1958), s. 173-174; Nejat Göyünç, “Mora’da İnşa Faaliyetleri”, GDAAD, I (1972), s. 16; Sezai Gülşen, “Antik Çağdan Günümüze Kadıköy”, Sanatsal Mozaik, I/11, İstanbul 1996, s. 32-46; M. Hüdai Şentürk, “Şeyh Mehmed Murâd-ı Nakşibendî ve ‘Vekâyi‘nâme’si”, İstanbul Araştırmaları, I, İstanbul 1997, s. 46-48; M. Rıfat Akbulut, “Haydarpaşa”, DBİst.A, IV, 27-29; Yıldız Salman, “Haydarpaşa Garı”, a.e., IV, 30; H. Örcün Barışta, “Haydarpaşa İskelesi”, a.e., IV, 30-31; Nuran Yıldırım, “Haydarpaşa Numune Hastanesi”, a.e., IV, 32-33.

Semavi Eyice

HAYDIRÎ

(bk. İBNÜ’l-HAYDIRÎ).

el-HAYEVÂN

(bk. KİTÂBÜ'l-HAYEVÂN).

HAYF MESCİDİ

(bk. MESCİD-i HAYF).

HAYFA

(حيفا)

Kuzey Filistin’de tarihî bir liman şehri.

Akdeniz’e dik inen Kermil (Kirmil) dağının eteklerindeki tabii bir limanın kıyısına kurulduğu için ilk dönemlerden itibaren bir liman ve ticaret şehri olarak önem kazanmış, sonradan Osmanlı döneminde demiryolu ile komşu şehirlere bağlanması da önemini arttırmıştır. Hayfa (Hyfh) ismi Talmud’da sık geçtiği halde Tevrat’ta görülmez. Roma-Bizans kaynaklarında, bölgede çok karadut yetiştiği için Sycaminum, Sycaminon (Gr. sycaminos “karadut”) adıyla zikredilen şehir Haçlılar döneminde Caiffa, Caiphas şeklini alan Hayfa veya yine Sycaminon (yahudiler arasında Shikmonah) adıyla anılmıştır. Hayfa çevresindeki ilk yerleşim merkezi milâttan önce XIV. yüzyılda Sâmî kökenli Ken‘ânîler tarafından bugün limanın güneyinde kalan Ebûhavam höyüğünde kurulmuştur. Helenistik dönemde şehrin Batı Galim’in güneyine doğru kaydığı görülür.

Hayfa ismine ilk dönemde gerçekleştirilen fetihleri anlatan kitaplarda rastlanmaz; bu kaynaklarda yakınındaki Akkâ’nın adı geçer. Meşhur seyyahlardan Nâsır-ı Hüsrev 1046’da gördüğü Hayfa’yı anlatırken burada İranlı kuyumcuların kullandıkları ve “Mekke kumu” dedikleri bir nevi kum çeşidinin varlığından ve “cûdî” diye adlandırılan açık deniz gemilerinin yapıldığından söz eder (Sefernâme, s. 53). XI. yüzyılın sonlarında Fâtımî idaresi altında bulunan Hayfa, Haçlılar tarafından bir aylık bir kuşatma sonucunda zaptedildi (25 Temmuz 1100) ve müslümanlarla yahudilerden oluşan halkı kılıçtan geçirildi. İdrîsî, Franklar’ın elinde kaldığı bu dönemde şehrin Taberiye’nin kapısı olarak bilindiğini yazar (Nüzhetü’l-müştâḳ, I, 365). Hayfa’dan bahseden ilk

İslâmî kaynaklardan Muʿcemü’l-büldân’da (II, 332) buradan Taberiye’ye kadar sadece üç menzil bulunduğu kaydedilmektedir.

Müslümanlarla Haçlılar arasında cereyan eden savaşlarda bölgedeki diğer

limanlar gibi Hayfa'nın da kaderi daima Akkâ'ya bağlı kaldı. 1187 yılında kazanılan Hittîn Savaşı'ndan sonra Akkâ Kalesi'yle birlikte burası da ele geçirildi; ancak Selâhaddîn-i Eyyûbî Akkâ'nın 1191'de Haçlılar'ın karşısında dayanamayacağını anlayınca onlara bir üs teşkil etmemesi için kale duvarlarını yıktırdı. Daha sonra tekrar Haçlılar'ın eline düşen şehrin kalesi Fransa Kralı IX. Louis tarafından yaklaşık 1250'de tamir ettirildi. 1265'te Hayfa'yı kurtaran Memlük Sultanı I. Baybars'ın da kaleyi yıktırması üzerine halkın çoğu başka yerlere göç etti. Yeniden Haçlılar tarafından zaptedilen şehri 1291'de Sultan el-Melikü'l-Eşref Halîl geri aldı. Memlük hâkimiyeti döneminde surlar bir daha onarılmadı ve şehir tamamen terkedildi. Kalkaşendî (ö. 821/1418) buradan kıyıda bulunan bir harabe olarak bahseder (Ṣubḥu'l-aʿşâ, IV, 155).

Osmanlılar Mısır seferi sırasında Filistin'i aldıklarında (1516) şehir harabe halinde idi; nitekim bölgenin yapılan tahririnde buranın meskûn bir yer olmadığı görülür. Pîrî Reis de sahilin bu kesiminde sadece yıkılmış bir kalenin varlığından söz eder. XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlılar Bilâd-i Şâm bölgesinin kıyı kesimini imara başladılar. Bu dönemlere ait tahrir defterlerinde Hayfa'nın Tarabay (el-Üsretü'l-Hârisiyye) ailesine iktâ olarak verildiği kayıtlıdır. Bölge XVII. yüzyılın başlarında yerli şeyhlerin mücadelelerine sahne oldu. Bu arada Hayfa yöresi de Osmanlılar'a karşı isyan eden ve Beyrut, Sayda, Akkâ taraflarını ele geçiren Ma'noğlu Fahreddin ile Tarabaylar'dan Emîr Ahmed el-Hârisî arasındaki anlaşmazlık sebebiyle zarar gördü ve gelişemedi. Daha sonra arazinin kuzey kesimi Sayda'ya bağlanarak Şam eyaletine dahil edildi ve Osmanlılar "Küçük Malta" dedikleri Hayfa'da imar hareketi başlattılar. Ebû Tok lakabıyla bilinen Sayda Valisi Osman Paşa şehri doğudan ve batıdan iki kale ile takviye etti ve korsan hücumlarına karşı muhkem hale getirdi (1715-1723). Bu arada bütün Filistin sahillerinin imarına ve iskânına çalışıldı. Böylece 1291'de Haçlılar'ın çıkarılmasından itibaren terkedilmiş bir vaziyette duran Hayfa bu dönemde hareketlendi ve halk buraya gelerek yerleşti.

XVII ve XVIII. yüzyıllarda seyyahların Hayfa'ya sık sık uğramaları ve eserlerinde konu etmeleri şehrin ilerlediğini ve öneminin arttığını göstermektedir; ancak bu dönemlerde nüfusunun arttığı gözlenmez. XVIII. yüzyılın ortalarında Hayfa civarı Osmanlılar'a karşı isyan eden Zâhir el-

Ömer’in idaresine girdi ve Şam valisinin burayı geri alma teşebbüsleri başarılı olmadı. Daha sonra Zâhir el-Ömer limanın yaklaşık 2 km. kuzeydoğusuna yeni bir yerleşim merkezi kurdu ve halkı buraya iskân etti. Zâhir, el-İmâretü’l-cedîde veya Hayfa el-cedîde denilen bu yeni merkezin etrafına surlarla yuvarlak kuleler yaptırdı ve içlerine toplar yerleştirdi. Böylece liman da kontrol altına alınmış oldu. Ancak Burc Ebû Selâm (Burc-i Selâm) adını taşıyan bu kalenin Malta şövalyeleriyle korsanların saldırılarına karşı yapıldığı söylendiyse de gerçek sebep Nablus tarafından gelmesi muhtemel bir baskına karşı hazırlıktı. Zâhir’in hâkimiyeti sırasında hıristiyanlar da Kermil dağında ünlü Deyrikermil’i kurdular. Zâhir’in inşa ettiği yeni ve modern yerleşim merkezi bugünkü şehrin çekirdeğini oluşturdu.

Bölgenin idaresi Zâhir’den sonra Cezzâr Ahmed Paşa’ya geçti. Hayfa 1799’da Fransızlar tarafından alındıysa da Akkâ kuşatmasının başarısızlıkla sonuçlanması üzerine terkedildi. Bu sırada Fransızlar’ın veba hastalığına tutulan askerlerinin tedavisi için kullandıkları Deyrikermil 1827’de Osmanlılar tarafından onarıldı. Kavalalı Mehmed Ali Paşa’nın oğlu İbrâhim Paşa Suriye seferi sırasında Hayfa’yı da ele geçirdi (1831); fakat daha sonra İngiltere, Rusya, Avusturya, Prusya ve Osmanlı Devleti arasında yapılan antlaşma gereğince geri vermek zorunda kaldı (1840). Akkâ Limanı’nın zamanla kum ve çamurla dolarak kullanılamaz hale gelmesi üzerine Hayfa Limanı’nın önemi arttı. Anadolu’dan, Kuzey Afrika’dan özellikle Fas’tan ve Avrupa ülkelerinden buraya göç eden yahudilerle bölge kalabalıklaştı. Göçmenler arasındaki Almanya’nın Württemberg dolaylarından gelen ve yurtlarından dinî sebeplerle ayrılan bir grup Protestan Alman bölgeye farklı bir iktisadî hareketlilik kazandırdı. Bunlar modern ziraata yöneldiler, buharlı değirmenler kurdular ve civarda üzüm bağları oluşturdular.

Bölgeye dinî etkenlerle yerleşen diğer bir grup da Bahâîler’dir. Bahâîliğin kurucusu Bahâullah Mirza Hüseyin 1892’de Akkâ yakınlarında sürgünde iken ölmüştü. Onun Abdülbahâ diye anılan oğlu ve halefi Abbas Efendi ile Bâbîliğin kurucusu Ali Muhammed Şîrâzî’nin mezarları Kermil dağının eteklerinde bulunmaktadır. Hayfa bu bakımdan Bahâîliğin idarî merkezi durumundadır.

Hayfa 1887’de kaza merkezi oldu ve Beyrut vilâyetinin Akkâ sancağına

bağlandı. Surların dışına doğru gelişen şehrin çevresinde bahçe ve bostanlar çoğaldı. 1892'de Hayfa-Dımaşk demiryolu hattı açıldı. 1898'de Alman imparator ve imparatoriçesinin ziyareti münasebetiyle buraya bir iskele yapıldı. Aynı yıllarda Hayfa'yı Yafa'ya bağlayan yol inşa edildi ve köprüler onarıldı; ekonomik canlılığa yol açan Hicaz demiryolu da bölgeden geçiyordu. Şehirde hemen hemen bütün ülkelerin konsoloslukları vardı. XIX. yüzyılın sonlarına doğru Osmanlı kaynaklarında Hayfa'nın nüfusu çoğu müslüman 6000 kişi olarak gösterilir. 1914'te bu rakam yaklaşık iki katına çıkmıştı.

31 Ekim 1917'de başlayan Filistin'in İngilizler tarafından işgali hareketi 23 Eylül 1918'de Hayfa'yı da içine aldı. İngiltere'nin manda idaresi sırasında liman ek tesislerle genişletilerek büyük tonajlı gemilerin yanaşabileceği duruma getirildi. 1922 yılında şehirde 9377'si müslüman, 8863'ü hıristiyan, 6230'u yahudi ve 164'ü diğer ırk ve dinlerden olmak üzere toplam

24.634 kişi yaşıyordu. Nüfus 1931'de 50.483'e, 1945'te tahminen 138.000'e ulaştı. Bu miktarın üçte iki kadarı yeni göçlerle sayıları artan yahudilerle hıristiyanlardan, geri kalanı müslümanlardan oluşmaktaydı. 1948'de İsrail Devleti'nin kurulmasından sonra müslümanların birçoğu başka taraflara göç edince yahudi nüfusun oranında artış görüldü. 1992 yılına ait rakamlara göre şehrin nüfusu 251.000 idi (23.438'i müslüman). Halen İsrail'in üçüncü büyük şehri olan Hayfa ülkenin en önemli ticaret, endüstri ve kültür merkezlerinden biridir.

BİBLİYOGRAFYA

Nâsır-ı Hüsrev, Sefernâme (trc. Yahyâ el-Haşşâb), Beyrut 1983, s. 53; İdrîsî, Nüzhetü'l-müştâḳ, Beyrut 1989, I, 365; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, II, 332; İbn Vâsıl, Müferricü'l-kürûb (nşr. Cemâleddin eş-Şeyyâl), Kahire 1957, s. 202; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, IV, 155; Pîrî Reis, Kitâb-ı Bahriye (nşr. Ali Haydar Alpagot - Fevzi Kurdoğlu), İstanbul 1935, s. 92; J. J. Rotschild, History of Haifa and Mount Carmel, Haifa 1934, tür.yer.; Ârif el-Ârif, en-Nekbe, Beyrut 1956, I, 206-223; P. K. Hitti, Târîḫu Sûriye ve Lübnân ve

Filisṭîn, Beyrut 1958-59, I, 32, 96, 162; II, 229; Walīd el-Khalidi, "The Fall of Haifa", Middle East Forum, Beyrut 1959, s. 22-32; U. Heyd, Ottoman Documents on Palestine: 1552-1615, Oxford 1960, s. 128-129; a.mlf., "A Turkish Description of the Coast of Palestine in the Early Sixteenth Century", Israel Exploration Journal, VI/4, Jerusalem 1956, s. 206-211; Muhammed Adnân el-Bahît, Ḥayfâ fi'l-ʿahdi'l-ʿOs̱mâniyyi'l-evvel, Dımaşk 1978, tür.yer.; a.mlf., "Min Târîḫ-i Ḥayfâ el-ʿOşmâniyye", MMLAÜr., I/2 (1978), s. 119-120; Mustafa Murâd ed-Debbâğ, Bilâdünâ Filisṭîn, Amman 1983, I/1, s. 193-209; VII/2, s. 452-687; Muhammed Kürd Ali, Ḫıṭaṭü'ş-Şâm, Dımaşk 1983, V, 150-152; Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, I, 213, 241-245, 251-252; II, 4-6, 71-79; III, 25, 48, 236-270, 357; Middle East and North Africa 1988, London 1987, s. 466-470, 485-488; Yossi Ben-Artzi, "The Intra-Urban Migration of the Arabs in Haifa", Horizons-Studies in Geography, sy. 4 (1979), s. 27-38; a.mlf., "Normalization under Conflict? Spatial and Demographic Changes of Arabs in Haifa 1948-92", MES, XXXII/4 (1996), s. 281-295; Hayriyye Kāsımiyye, "ʿArż li-târîḫi Ḥayfâ ḥattâ târîḫi'l-ḥarbi'l-ʿÂlemiyyeti'l-ûlâ", el-Mecelletü'l-ʿArabiyye li's̱-s̱eḳāfe, II/1, Tunus 1982, s. 124-137; Fr. Buhl, "Hayfa", İA, V/1, s. 390; Ed., "Ḥayfā", EI² (İng.), III, 324-326; A. Carmel, "Haifa", EJd., VII, 1133-1140; "Ḥayfā", Mv.Fs., II, 96, 298-308, 384.

Mustafa L. Bilge

HAYIR

(الخير)

Sözlükte “iyi olmak, iyilik etmek, üstün olmak, üstün kılmak” gibi anlamlara gelen hayr kökünden masdarisim olup “iyi” yahut “iyilik” mânasında ve şerrin karşıtı olarak kullanılır (Lisânü’l-ʿArab, “ḫyr” md.). “Mal ve servet” mânasına da gelen hayr ayrıca “en iyisi, daha iyisi”, şer de “en kötüsü, daha kötüsü” anlamında ism-i tafdîldir. Râgıb el-İsfahânî hayrı “akıl, adalet, fazilet ve faydalı nesne gibi herkesin arzuladığı şey” diye tanımlar (el-Müfredât, “ḫyr” md.); Zebîdî de aynı tanımı tekrar eder (Tâcü’l-ʿarûs, “ḫyr” md.).

Hayır kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de 176 yerde geçmekte, bunlardan ism-i tafdîl olmayanlar, yer aldıkları âyetlerin konularına göre az çok farklı anlamlara gelmektedir; bu anlamları “iyi, güzel, değerli, faydalı ve mal, mülk gibi arzulanan şeyler” diye kapsamlı bir tanımda toplamak mümkündür. Bu kapsam genişliği, hayrın birçok âyette çeşitli menfi kavramların zıddı olarak kullanılmasından da anlaşılmaktadır. Bu zıtların en yaygını şerdir (meselâ bk. el-Bakara 2/216; Âl-i İmrân 3/ 180; Yûnus 10/11). Ayrıca ednâ (en aşağı, en değersiz; el-Bakara 2/61), sû’ (kötü, çirkin; Âl-i İmrân 3/30; el-A‘râf 7/ 188); seyyie (kötülük, günah; el-Kasas 28/84), ism (günah; Âl-i İmrân 3/178), durr (zarar; el-En‘âm 6/17; Yûnus 10/107), fitne (belâ, darlık; el-Hac 22/11) kelimeleri de hayırla birlikte ve onun karşıtı olarak geçer.

Hayrın bu kullanımlarını iki ana bölümde ele almak mümkündür. İlk bölüme giren âyetlerde hayır kavramı daha çok mal, servet, bolluk gibi maddî değer ve imkânlar veya daha genel olarak her türlü maddî ve mânevî nimet için kullanılmıştır. Bu âyetlerin bazısında hayır “mal” kelimesinin eş anlamlısı gibi geçer. Nitekim, “İnsan hayır sevgisine çok düşkündür” (el-Âdiyât 100/8) meâlindeki âyette hayır bütün tefsirlerde mal kelimesiyle karşılanmıştır. Hz. Süleyman’ın cins atlara olan düşkünlüğü de “hayır sevgisi” diye ifade edilmiştir (Sâd 38/32). Taberî bu âyeti açıklarken, “Araplar ata hayır derlerdi; aynı şekilde malı da hayır diye adlandırırlardı”

der (Câmiʿ u'l-beyân, XXIII, 154-155). Bazı âyetlerde ölen kişinin geride mal bırakması "hayır bırakma" olarak (el-Bakara 2/180), insanlara malî yardımda bulunulması da "hayır infak etme" şeklinde ifade edilmiştir (el-Bakara 2/215, 272, 273). Bir kısım âyetlerde (meselâ bk. el-Bakara 2/262, 274; en-Nisâ 4/34) doğrudan doğruya "mal infak etme" ifadesinin yer alması, Kur'an'da hayır ve mal kelimelerinin anlam birliğini açıkça göstermektedir. Hayır yine maddî anlamlarda refah, bolluk, zenginlik gibi daha geniş kavramları belirtecek şekilde de geçmektedir (meselâ bk. el-En'âm 6/17; Yûnus 10/107; el-Enbiyâ 21/35; el-Meâric 70/21; krş. Taberî, VII, 160-161; XI, 177; XVII, 24-25). Taberî, Hûd sûresinin 84. âyetini açıklarken burada geçen hayır kelimesinin "fiyat düşüklüğü, ucuzluk; zenginlik, servet, dünya ziyneti" gibi mânalara geldiğine dair değişik görüşleri aktardıktan sonra buradaki hayrın bütün dünyevî faydaları kapsadığını söyler (a.g.e., XII, 94-95). Âl-i İmrân sûresinin Allah'a yakarış mahiyetindeki bir âyetinde (3/26) mülkün sahibinin Allah olduğu ve O'nun mülkü dilediğine vereceği, dilediğinden de geri alacağı, dilediğini yüceltip dilediğini alçaltacağı belirtilir. Daha sonra gelen, "Hayır sadece senin elindedir" cümlesinden hayrın her türlü maddî ve mânevî nimetleri kapsadığı anlaşılmaktadır.

Kur'an'da mânevî nimet kabilinden olan şeyler de hayır kelimesiyle ifade edilmiştir. Nitekim hayır, Allah'ın kullarına özel nimeti olan vahiy veya Kur'an yerine de kullanılmıştır (el-Bakara 2/105; krş. Taberî, I, 474). "Takvâ sahiplerine, 'rabbiniz size ne indirdi?' denildiğinde 'hayır indirdi' derler" meâlindeki âyette (en-Nahl 16/30) hayrın vahiy mânasına geldiği açıkça görülmektedir. Bazı müfessirler, Âl-i İmrân sûresinin 104. âyetinde ve Kalem sûresinin 12. âyetinde geçen hayrı "İslâm" diye açıklamışlardır (Taberî, IV, 38; Şevkânî, V, 308). Diğer bir âyette (el-Bakara 2/269) hikmet Allah'ın bir lutfu ve nimeti olarak "büyük bir hayır" diye nitelendirilmiş olup Kur'an'ın hikmetle ilgili bu yaklaşımı zamanla, İslâm ümmetinin dinî bir kaygıya kapılmadan her türlü ilmî ve fikrî gelişmeye açılması ve çeşitli kültürlerden faydalanmasında cesaret verici bir rol oynamıştır.

İkinci bölüme giren âyetlerde hayır kelimesi "sâlih amel", "hasene", "mârûf" gibi kavramlara yakın anlamlarda olmak üzere her türlü iyi tutum ve davranışın ahlâkî değerini belirtmek için kullanılır. Bakara sûresinin 215. âyetinde iki defa tekrarlanan hayır kelimelerinden ilki "mal varlığı", ikincisi

“mutlak olarak Allah rızâsı için yapılan iyilik” anlamını taşır. Bu anlamıyla hayır, büyük ölçüde yine bir Kur’an terimi olan “sâlih amel” ile aynı şeyi ifade eder. Kur’an genellikle, insanın âhirette kendisi için faydalı olacak her türlü iyiliğini hayır diye adlandırır. “Hayır olarak ne yaparsanız Allah onu bilir. -Âhiret için-azık edinin; bilin ki en hayırlı azık takvâdır” (el-Bakara 2/197) meâlindeki âyette geçen hayır kelimelerinden

ilki fiilin niteliği, ikincisi amacın niteliği olarak kullanılmıştır. Bakara sûresinin 109-110. âyetlerinde, Ehl-i kitabın sırf kıskançlıklarından dolayı müslümanları imanlarından döndürme çabalarına karşı müslümanlar uyarılmak suretiyle imanın değeri vurgulandıktan ve bağışlama, hoşgörü, namaz ve zekât hususundaki ilâhî buyruklar sıralandıktan sonra yer alan, “Önceden kendiniz için ne hayır yaparsanız Allah’ın katında onu bulacaksınız” ifadesinden, yukarıdaki ahlâkî ve dinî ödevlerin de hayır kapsamına girdiği anlaşılmaktadır. Taberî son âyeti oldukça geniş bir yorumla “Allah’ın râzı olduğu amel” diye açıklamıştır (Câmiʿu’l-beyân, I, 491).

Hayır kelimesinin çoğulu olan ahyâr iki âyette (Sâd 38/47-48) bazı peygamberler hakkında övgü sıfatı olarak yer almaktadır. Aynı kökten hayre (aslı hayyire) kelimesinin çoğulu olan hayrât bir âyette (er-Rahmân 55/70) hisân ile birlikte “iyi ve güzel kadınlar” anlamında kullanılırken (Şevkânî, V, 165) dokuz âyette din ve dünya için faydalı bütün işleri kapsayan bir konumda geçmektedir (a.g.e., II, 445).

Hayır ve şer ile aynı kökten türeyen diğer kelimeler Kur’ân-ı Kerîm’deki anlamlarıyla pek çok hadiste de geçmektedir (bk. Wensinck, el-Muʿcem, “ḫyr” md.). Müslümanın karakterini belirleyen ve bir kısmı sorulara cevap teşkil eden bazı hadislere göre insanların yahut müslümanların en hayırlısı “iyiliği beklenen, kötülük etmesinden korkulmayan” (Tirmizî, “Fiten”, 76); “toplum içinde yaşarken bir taraftan o toplumun hakkını ödeyen, diğer taraftan rabbine ibadet eden, savaşa çıktığında ise düşmana korku salan” (Tirmizî, “Fiten”, 15); “-savaş zamanında-malı ve canıyla savaşan, -barış zamanında ise-rabbine ibadet etmekle meşgul olup kendini insanlara zarar vermekten alıkoyan” (Buhârî, “Riḳāḳ”, 34; Nesâî, “Zekât”, 74); “dostlarına ve komşularına hayrı dokunan” (Tirmizî, “Birr”, 28); “ömrü uzun, ameli güzel olan” (Tirmizî, “Zühd”, 21, 22); “geç öfkelenip çabuk yatışan”

(Müsned, III, 19; Tirmizî, “Fiten”, 26); “borcunu güzellikle ödeyen kimse”dir (Buhârî, “İstiḳrâż”, 4, 6; İbn Mâce, “Ticâret”, 62). Ticaret ehlinin en hayırlısı da borcunu güzellikle ödeyen, alacağını güzellikle isteyendir (Müsned, III, 19). En hayırlı yönetici ise halkının kendisini sevip hayır duada bulunduğu kişidir (Tirmizî, “Fiten”, 77). Bu konudaki diğer bir hadisin meâli de şöyledir: “Başınızdakiler en hayırlılarınız olduğu, zenginleriniz hoşgörülü davrandığı ve işleriniz aranızda görüşülüp danışılarak yürütüldüğü sürece sizin için yerin üstü altından daha hayırlıdır” (Tirmizî, “Fiten”, 78). İnsanlar arasında hayrın anahtarı, şerrin kilidi ve şerrin anahtarı, hayrın kilidi olanlar vardır. “Allah bir insanın ellerini hayrın anahtarı yapmışsa ona ne mutlu!” (İbn Mâce, “Muḳaddime”, 19). Amellerin en hayırlısı namaz (el-Muvaṭṭaʾ, “Ṭahâret”, 36; İbn Mâce, “Ṭahâret”, 4) meclislerin en hayırlısı geniş olanıdır (Müsned, III, 18; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 12). Bir hadiste oruç tutmak, sadaka vermek ve geceleyin namaz kılmak “hayır kapıları” (Tirmizî, “Îmân”, 8), hayâ da “bütünüyle hayır” olarak nitelendirilmiştir (Müslim, “Îmân”, 61; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 6).

İslâm düşüncesinde hayır ve şer hem ontolojik hem de ahlâkî kavramlar olarak kullanılmış, her iki yönüyle de daha çok kelâmcılar ve filozoflar tarafından işlenmiştir. Kelâmcılar konuyu genellikle hüsün-kubuh terimleriyle ve ahlâkî boyutuna ağırlık vererek ele alırken (Gardet, s. 80) filozoflar hayır-şer terimlerini kullanmış ve konunun metafizik yönü üzerinde durmuşlardır. Filozofların hayır ve şer anlayışları, temelde İslâmî telakkiden sapmamak kaydıyla kısmen Aristo felsefesine, kısmen de Aristo’ya isnat edilmekle birlikte gerçekte Yeni Eflâtuncu felsefenin ürünü olan sudûr teorisine dayanır. Yeni Eflâtuncu yazarlardan Proclus’ün tanrı anlayışını yansıtan Liber de Causis adlı kitabı Arapça’ya Fi’l-Ḫayri’l-maḥż adıyla tercüme edilmiştir. Esûlûcyâ yazarına göre de Tanrı (bârî-i evvel) ilk hayırdır ve bütünüyle evrendeki hayırlar O’ndan bir taşmadır (Abdurrahman Bedevî, Eflûṭîn ʿinde’l-ʿArab, s. 26). Şerler ise bu âleme yukarı âlemden gelmemektedir; çünkü sadece iradeye ve seçime konu olan fiillerde şerden söz edilebilir; yukarı âlemde ise zorunlu olarak hayır düzeni geçerlidir (a.g.e., s. 75). Böylece hayır Tanrı’dan zorunlu ve sürekli bir taşma (feyiz, sudûr) olup evrendeki her varlık bundan kendi gücü ve liyakati nisbetinde pay almaktadır (Abdurrahman Bedevî, el-Eflâṭûniyyetü’l-muḥdeṡe ʿinde’l-ʿArab, s. 251).

Gerek Yeni Eflâtuncu felsefede gerekse İslâm felsefesinde şerrin varlığı aslî değil ârızîdir, Ehl-i sünnet inancında olduğu gibi hayırla birlikte şer de kader ve kazâ planı içinde değerlendirilmiştir. Buna göre varlığın ilk illeti olan Tanrı'dan ancak kendisine göre daha aşağı mertebede olan hayırlar doğabilir; aksi halde O'ndan doğanın hayır ve yetkinlikte O'na denk olması gerekirdi; bu ise Tanrı'nın her yönden birliği ve en yüksek hayır olduğu gerçeğine aykırıdır. Şu halde Tanrı'dan ilk sudûr eden varlıkla birlikte ilk eksiklik de başlamıştır. Varlıklar asıldan (Tanrı) uzaklaştıkça eksiklik de artarak devam eder; bu eksiklik veya kemalden uzaklaşma bir şerdir (Santellana, s. 102).

Bu feyiz anlayışından hareketle İslâm düşünürleri, ayrıca bazı fukaha, kelâmcı ve mutasavvıflar en genel ifadesiyle hayrı varlık (vücûd), şerri de yokluk (adem) diye açıklamışlardır. Aslında hayır gibi şer de evrensel planda Allah'ın takdir ve kazâsına bağlıdır. Ancak mutlak hayrın aksine mutlak şer mevcut değildir. Zira Sühreverdî el-Maktûl'ün belirttiği gibi şerrin zatı yoktur; şer ya bir zatın veya bir kemalin yokluğudur, yani şer bir tür eksikliktir. Varlıklarda şer olarak bilinen durumlardan her biri bir şeyin yokluğuna sebep olan şerden ibarettir. Çünkü eğer var olan bir şey herhangi bir varlığın zatına yahut güzellik, yetkinlik, itidal gibi niteliğine halel getirmiyorsa, herhangi bir şekilde yokluğa sebebiyet vermiyorsa böyle bir şeyin varlığı bir zarar doğurmuyor demektir. Buna göre şerre sebep olmayan şeyin kendisi de şer değildir (Kitâbü't-Telvîḥât, s. 78).

İslâm düşüncesinde hayır ve şer problemi geniş ölçüde iyimser bir yaklaşımla ele alınmıştır. Konuya felsefî yöntemle ilk yaklaşan âlimlerden biri olan Câhiz, başlangıcından itibaren dünya düzenini hayırla şerrin, faydalı ile zararlının... imtizacına bağlar. Câhiz'e göre eğer dünyada yalnız şer bulunsaydı bütün varlıklar helâk olurdu. Aksine eğer sırf hayır bulunsaydı o zaman da bir yükümlülük (imtihan, külfet) düzeninden söz edilemezdi. Ayrıca şerden kurtulup hayrı gerçekleştirmek için düşünmenin sebepleri de ortadan kalkardı; düşünmenin kalkmasıyla da hikmet yok olurdu (Kitâbü'l-Ḥayevân, I, 204-205).

Şehristânî, Aristo'ya nisbet ettiği, gerçekte ise Yeni Eflâtunculuğa ait olan hayır ve şer anlayışını özetlerken bu felsefeye göre evrende hâkim düzenin hayır esası üzerine kurulmuş olduğunu, şerrin ise aslî değil ârızî olarak

takdir edildiğini belirtir. Çünkü ilâhî hikmet âlemin en güzel, en mükemmel ve en sağlam bir şekilde kurulmasını gerektirmiştir. Ancak Tanrı âleme böyle bir nizam vermeyi amaçlayıp istemiş değildir, çünkü O gaye gütmekten münezzehtir; fakat âlem hayır

olan bir asıldan doğduğu için onun düzeni de hayır olmuştur. Her ne kadar dünyada bazı sebeplerin çatışmasından bir şer ve bozulma (fesad) doğar ve meselâ âlem için sırf hayır olarak yaratılan yağmur bazan zarar verirse de bu husus, yağmurun genel düzendeki hayır işlevini sarsmayan cüz'î ve ârızî bir durumdur. Şu halde yağmurun büsbütün yokluğu küllî şer, ara sıra zarara sebebiyet vermesi de cüz'î şerdir; âlem ise cüz'îye göre değil küllî nizama göre işler (el-Milel, II, 127-128).

İslâm düşünürleri, Grek kültüründen İslâm dünyasına intikal eden yukarıdaki görüşlerden de faydalanarak hayır ve şer problemini hem ontolojik planda hem de ahlâkî anlamda geniş ve sistemli bir şekilde ele almışlardır. Daha sonra onların görüşleri hemen bütün İslâm bilgin ve düşünürleri tarafından geniş bir kabul görmüştür. İslâm felsefesinin en sistemci temsilcisi olarak bilinen İbn Sînâ hayır ve şer meselesini, ontolojisinin temelini oluşturan Allah'ın inâyet ve cömertliliğiyle bağlantılı olarak ele alır. Buna göre Allah öncelikle kendi zâtını bilir; bu ise O'nun imkânlar dünyasını ve bu dünyadaki hayır düzenini de bilmesi demektir. Allah, imkân âlemindeki en yüksek derecesiyle hayır düzenini düşünür ve bu sayede düşündüğü şey, düşündüğü en yetkin şekliyle bir nizam ve hayır olarak kendisinden taşar ki buna inâyet denir (eş-Şifâʾ, s. 415; ayrıca bk. s. 363, 365; a.mlf., en-Necât, s. 669). Allah'ın âlemdeki her varlığa genel düzen içindeki yeri bakımından lâyık olduğu hayrı eksiksiz vermesi O'nun cömertliğinin bir sonucudur (a.g.e., s. 298, 601-602). Bununla birlikte İslâm düşünürleri şerrin yokluğunun da savunulamayacağını, ancak şerrin varlık düzeninde amaçlanmış bir durum olmadığını, ayrıca dünyada hayrın şerden daha çok olduğunu belirterek ölçülü bir iyimserlik görüşüne sahip olmuşlardır. Meselâ su serinletir, ateş ısıtır ve onlardaki bu nitelikler varlık düzeni için tamamen hayırdır. Bir insanın suda boğulması veya ateşte yanması birer şer ise de bunlar su ve ateşin yaratılışında birinci derecede amaçlanmış hususlar değildir; ayrıca bunlar, genel hayır düzenini ve hayrın mutlaklığını sarsacak sıklıkta vuku bulmayıp rastlantılar yoluyla ortaya çıkan kötülüklerdir. Bu iyimser anlayış insanla ilgili durumlara da teşmil

edilerek ilâhî irade ve inâyetin, “Allah’ın halifesi” olan insan türünün kıyamete kadar dünyada yaşayacak ve orayı hükümranlığı altına alıp imar edecek şekilde düzenlediği belirtilir ve buna “birinci maksat” denilir. Buna karşılık tek tek kişilerin karşılaştığı durumlar tâli derecede amaçlanmış olan ârızî olaylardır. Bu olaylara bütün halinde bakıldığında bunların küllî yapıya bir düzen olarak yansıdığı görülür. Nitekim canlı tabiattaki başlıca şer çeşitlerinden elemler görünüşte şer gibiyse de canlıların varlıklarını sürdürmelerine katkıda bulunması bakımından hayır sayılmalıdır. Meselâ açlık elemi canlıya beslenme ihtiyacını hissettirmesi bakımından hayırdır (İbn Sînâ, eş-Şifâʾ, s. 420-421; a.mlf., en-Necât, s. 669-670; a.mlf., er-Risâletü’l-ʿarşiyye, s. 40-41; İhvân-ı Safâ, II, 274-275; III, 471-473, 476-478).

İnsana şer gibi görünen olayları doğru yorumlayabilmek için bunları genel varlık düzeni çerçevesinde değerlendirmek gerektiğini düşünen İhvân-ı Safâ, böyle sağlıklı bir değerlendirme yeteneği kazanabilmek için bir yandan belli bir metot ve sıraya göre deneysel bilimlerden metafiziğe kadar çeşitli ilimleri tahsil ederken bir yandan da ahlâkî ve ruhî bakımdan arınma çabası göstermeyi zorunlu görür (a.g.e., III, 506-507). Doğru bilgiye ulaşmada ahlâkî arınmanın gerekliliğini savunan bu irfanî yaklaşım, farklı ölçülerde de olsa hemen bütün İslâm bilgin ve düşünürlerinin ortak görüşüdür.

İslâm düşünürlerinin evrende hayır düzeninin hâkim olduğu şeklindeki iyimser felsefesi, Gazzâlî’ye nisbet edilen (krş. el-İmlâʾ fî işkâlâti’l-İḥyâʾ, V, 35-36) ve zamanla bir vecize haline gelen, “Var olandan daha mükemmeli mümkün değildir” (Leyse fi’l-imkân ebdau mimmâ kân) şeklinde özetlenmiştir. Gazzâlî, hem tertibindeki güzellik hem de yaratılışındaki mükemmellik bakımından bu âlemin “sûret”inden daha mükemmelinin bulunmadığı şeklindeki düşüncesini açıklarken aksine bir görüşün Allah’ın cömertliği ve kudretiyle bağdaştırılamayacağını belirtir. Gazzâlî’nin devam ettirdiği bu iyimser felsefe daha sonraki dönemlerde geniş kabul görmüştür (Ebü’l-Berekât el-Bağdâdî, II, 445-446; III, 9-11; Sühreverdî, s. 78-79, 466-467, 472; Cürcânî, s. 528-529; Tehânevî, Keşşâf, “ḫayr” md.). Benzer açıklamaların İbnü’l-Arabî ve İbn Teymiyye’nin eserlerinde de yer alması ilgi çekicidir. İbnü’l-Arabî varlığı hayır, yokluğu şer sayan, Allah’ın mutlak ve sınırsız bir varlığa sahip bulunması itibariyle

sırf hayır olduğunu kabul eden felsefî anlayışı tekrar ettikten sonra, “Allahım! Hayrın tamamı senin elindedir, şer ise sana izâfe edilemez” (Müslim, “Müsâfirîn”, 201; Nesâî, “İftitâḥ”, 17) meâlindeki hadisi açıklarken Allah sırf hayır olduğuna göre O’nun ademden, adem imkânından, adem kuşkusundan uzak, hâlis ve sırf varlık olduğunu; buna göre hayrın tamamının O’nun elinde bulunması gerektiğini; öte yandan sırf şer yokluk demek olduğundan hadisteki, “Sana şer izâfe edilemez” sözünün Allah’a hayır yokluğunun nisbet edilemeyeceği, böyle bir şeyin O’nun şanına yakışmayacağı anlamına geldiğini belirtir (el-Fütûḥât, VI, 262-263). İbn Teymiyye ise şerri sırf yokluk ve kısmî yokluk şeklinde ikiye ayırarak var olan bir şeyin sırf şer olamayacağını ifade eder. Çünkü var olan her şeyde mutlaka bir yarar, bir hayır bulunması gerekir. Allah hiçbir şeyi hikmetsiz yaratmamıştır; bu hikmet varlığın hayır tarafıdır. Özü itibariyle yokluk sayılan şer ve kötülükler varlık değeri taşımadığından bunları Allah’ın yarattığı söylenemez. Çünkü Kur’an’da, “Allah bütün varlıkların yaratıcısıdır” denilmiştir (er-Ra‘d 13/16). Sonuç olarak küllî olgular (umûr) yalnızca hayırdır ve kulların yararınadır (maslahat) (Mecmûʿu fetâvâ, XIV, 20; XX, 116-117).

İslâm düşünürleri ahlâkı da âlemdeki genel hayır düzeni çerçevesinde açıklamışlardır. Buna göre kötü fiiller ve bunların kaynağı olan kötü huylar, ruhun kendine has bazı yetkinliklerini kaybetmesinin sonucudur. Aslında insanın kötü denilen fiilleri de temelde onun yetkinliğinin bir parçası olan, dolayısıyla iyi sayılması gereken bazı niteliklerinden kaynaklanmaktadır. Meselâ İbn Sînâ’nın örneğiyle nefsin öfke gücü hâkimiyet kurmak suretiyle yetkinlik kazanır; fakat öfke ve hâkimiyet bazan bir şerre de yol açabilir. Bu durum, yine nefsin bir gücü ve yetkinlik aracı olan aklın öfke gücüne baskın gelmesiyle önlenir. Bu şekilde akıl, hem nefiste kötü ahlâkın gelişmesini hem de zulüm gibi kötü fiillerin ortaya çıkmasını önlemiş olur (eş-Şifâʾ, s. 418-420). Bu sebeple insan, her türlü aşırılıktan kurtulmak için kendini sürekli olarak akıl ve düşüncenin denetimi altında bulundurmalıdır (Fârâbî, et-Tenbîh, s. 13-14).

Hayır ve şer terimleri, yukarıdaki ontolojik kullanımları yanında insanın eylemlerinin değeri ve çoğunlukla insanın eylemleriyle ulaşmak istediği amaçların yahut eylemlerinin kendisini götürdüğü sonuçların değeri olarak

da kullanılır. İslâm felsefesi literatürü açısından özellikle bu son kullanım daha çok Aristo

etkisinden kaynaklanır. Aristo'ya göre bütün amellerin genel amacı hayır yahut en yüksek hayırdır; bu en yüksek hayır ise mutluluktur (ʿİlmü'l-aḫlâḳ, I, 167-170, 175-176, 192). Ancak Aristo, en yüksek hayrı yahut mutluluğu haz ve şeref gibi sıradan hayırlardan ayırır ve onu aklî ve teemmülî yaşayışta görür (a.g.e., I, 178-180).

Fârâbî de mutluluğu en yüksek hayır diye nitelendirmiş ve bunu insan eylemlerinin en üstün amacı olarak göstermiştir. Nitekim değerleri başka bir amaç için seçilen hayırlar, sırf kendisi için seçilen hayırlar olmak üzere ikiye ayıran Fârâbî, insanın güzel fiillerinin ve bunların kaynağı olan ahlâkî erdemlerinin de dahil olduğu ilk gruptaki hayırları ikinci hayırların aracı olarak göstermektedir; bütün amaçların yahut hayırların en son gayesi, en yücesi ve en mükemmelinin ise mutluluk olduğunu belirtmekte, çirkin fiilleri de mutluluğa engel olmaları sebebiyle şer saymaktadır (el-Medînetü'l-fâżıla, s. 106-107; a.mlf., et-Tenbîh, s. 34; a.mlf., Fuṣûlü'l-medenî, s. 133-134, 163). Ancak Fârâbî mutluluğun mahiyeti konusunda kısmen Aristo'dan ayrılmış ve Yeni Eflâtuncu felsefesinin gereği olarak mutluluğu, "insan nefsinin faal akılla ittisâl kurmak suretiyle maddeye muhtaç olmayacak şekilde varlıkta yetkinliğe ulaşması" şeklinde tanımlamıştır (el-Medînetü'l-fâżıla, s. 66-67). Benzer açıklamalar İhvân-ı Safâ, İbn Sînâ, İbn Miskeveyh, hatta Gazzâlî gibi sonraki dönem İslâm düşünürleri tarafından da yapılmıştır (Çağrıcı, İslâm Düşüncesinde Ahlâk, s. 68-72, 90-92, 102-105, 132-133). Ancak Gazzâlî, aynı zamanda bir kelâmcı ve fakih olduğu için, "insan eylemlerinin ahlâkî değerleri" anlamındaki hayır ve şer konusunu genellikle hasen ve kabih (hüsün ve kubuh) terimleriyle ayrıntılı olarak incelerken bu eylemlerin ve genel olarak hayatın amacını niteleyen hayır ve şer konusunu da -esasta felsefî gelenekten ayrılmamak, hatta Eflâtun'un hayır idesini hatırlatan açıklamalar yapmakla birlikte-dinî ve tasavvufî bir üslûpla kapsamlı bir şekilde ele almıştır (Çağrıcı, Gazzâlî'ye Göre İslâm Ahlâkı, s. 136-156; ayrıca bk. ŞER).

Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerle diğer İslâmî kaynaklarda hayır kelimesinin, başta malî fedakârlıklar olmak üzere her türlü yardım severliği ifade eden

bir anlamda kullanılması ve müslümanların bu tür faaliyetlere teşvik edilmesi, erken dönemlerden itibaren müslümanlar arasında güçlü bir dayanışma ruhu geliştirdiği gibi çeşitli kişi ve kuruluşlarca başta vakıf müessesesi olmak üzere dârüşşifa, dârüleytam, dârülaceze, dârüşşafaka, imaret, sebil, köprü, cami, mektep ve medrese gibi kamuya hizmet veren birçok hayır eserinin meydana getirilmesini sağlamıştır. İslâm dünyasının ekonomik, sosyal, kültürel ve siyasî krizlere mâruz bulunduğu XX. yüzyılın ilk yarısında bu tür faaliyetlerde bir gerileme süreci yaşanmışsa da söz konusu krizlerin giderek hafiflemesine paralel olarak hayır faaliyetlerinde de bir gelişme gözlenmekte olup (EI² [Fr.], IV, 1183-1185) bazı eski kurumların ihyası yanında Kızılay, Yeşilay, Çocuk Esirgeme Kurumu, yetiştirme yurtları, sosyal yardımlaşma ve dayanışma vakıfları gibi çağdaş yöntemlerle faaliyet gösteren kurumlar tesis edilmekte; bunun yanında özellikle sivil toplum anlayışının yaygınlaşmasına paralel olarak gayri resmî kişi ve kurumlarca, başta eğitim ve öğretim olmak üzere pek çok alanda hayır faaliyetlerinde bulunan vakıf ve dernekler kurulmaktadır. Bunlar arasında dinî mahiyet arzeden hizmetlere yönelik hayır faaliyetlerinde daha yaygın ve hızlı bir gelişmenin yaşandığı gözlenmektedir (kelâm âlimlerinin hayrın Allah’a nisbeti konusuna ilişkin görüşleri için bk. KADER; ŞER; TA‘DÎL ve TECVÎR).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “ḫyr” md.; Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ḫyr” md.; Tehânevî, Keşşâf, “ḫayr” md.; Tâcü’l-ʿarûs, “ḫyr” md.; Wensinck, el-Muʿcem, “ḫyr” md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ḫyr” md.; el-Muvaṭṭaʾ, “Ṭahâret”, 36; Müsned, III, 18, 19; Buhârî, “İstiḳrâż”, 4, 6, “Riḳāḳ”, 34; Müslim, “Îmân”, 61, “Müsâfirîn”, 201; İbn Mâce, “Muḳaddime”, 19, “Ticâret”, 62, “Ṭahâret”, 4; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 6, 12; Tirmizî, “Fiten”, 15, 26, 76, 77, 78, “Birr”, 28, “Zühd”, 21, 22, “Îmân”, 8; Nesâî, “İftitaḥ”, 17, “Zekât”, 74; Aristo, ʿİlmü’l-aḫlâḳ (trc. A. Lütfî es-Seyyid), Kahire 1343/1924, I, 167-170, 175-176, 178-180, 192; Câhiz, Kitâbü’l-Ḥayevân, I, 204-205; Taberî, Câmiʿu’l-beyân, Beyrut 1405/1984, I, 474, 491; IV, 38; VII, 160-161; XI, 177; XII, 94-99; XVII, 24-25; XXIII, 154-155; Fârâbî, el-

Medînetü’l-fâżıla (nşr. Albert N. Nader), Beyrut 1986, s. 66-67, 106-107; a.mlf., et-Tenbîh ʿalâ sebîli’s-saʿâde, Haydarâbâd 1346, s. 13-14, 34; a.mlf., Fuṣûlü’l-medenî (nşr. D. M. Dunlop), Cambridge 1961, s. 133-134, 163; İbn Sînâ, eş-Şifâʾ el-İlâhiyyât (1), s. 363, 365, 415, 418-421; a.mlf., en-Necât (nşr. M. Takī Dânişpejûh), Tahran 1364 hş., s. 298, 601-602, 669-670; a.mlf., er-Risâletü’l-ʿarşiyye, Kahire 1980, s. 40-41; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), II, 127-128; İhvân-ı Safâ, Resâʾil, Beyrut 1957, II, 274-275; III, 471-473, 476-478, 506-507; Gazzâlî, el-İmlâʾ fî işkâlâti’l-İḥyâʾ (İḥyâʾ içinde), V, 35-36; Ebü’l-Berekât el-Bağdâdî, Kitâbü’l-Muʿteber fi’l-ḥikme (nşr. Şerefeddin Yaltkaya - Süleyman Nedvî), Haydarâbâd 1357-58, II, 445-446; III, 9-11; İbnü’l-Arabî, el-Fütûḥât, Kahire 1972-83, VI, 262-263; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, XIV, 20, 48; XX, 116-117; Sühreverdî, Kitâbü’t-Telvîḥât (nşr. H. Corbin, Mecmûʿa fi’l-ḥikmeti’l-ilâhiyye içinde), İstanbul 1945, s. 78-79, 466-467, 472; Cürcânî, Şerḥu’l-Mevâḳıf, s. 528-529; Şevkânî, Fetḥu’l-ḳadîr, Beyrut 1412/1991, II, 445; V, 165, 308; L. Gardet, Dieu et la destinée de l’homme, Paris 1967, s. 80; Abdurrahman Bedevî, Eflûṭîn ʿinde’l-ʿArab, Küveyt 1977, s. 26, 75; a.mlf., el-Eflâṭûniyyetü’l-muḥdeṡe ʿinde’l-ʿArab, Beyrut 1977, s. 251; Santellana, el-Meẕâhibü’l-Yûnâniyye el-felsefiyye fi’l-ʿâlemi’l-İslâmî (trc. M. Celâl Şeref), Beyrut 1981, s. 102; Mustafa Çağrıcı, Gazzâlî’ye Göre İslâm Ahlâkı, İstanbul 1982, s. 136-156; a.mlf., İslâm Düşüncesinde Ahlâk, İstanbul 1989, s. 68-72, 90-92, 102-105, 132-133; M. Berger, “Khayr”, EI² (Fr.), IV, 1183-1185.

Mustafa Çağrıcı

Diğer Dinlerde Hayır.

Geleneksel topluluklarda hayır kavramının umumi bir sınıflama ile iki farklı anlam çerçevesinde ele alındığı görülür. Bunlardan ilki, sosyal bir nitelik olarak iyilik yapma anlayışı ile alâkalıdır ve bu anlamda hayrın değer kavramına yönelik bir mahiyeti vardır. Diğeri felsefî ya da dinî bir doktrinin oluşmasına zemin hazırlayacak şekilde hayır ve şerrin kaynağı problemiyle ilgilidir ve pek çok dinde bu problem, yaratılış konusuyla irtibatlandırılarak temel bir doktrin çerçevesinde genişçe işlenmiş bulunmaktadır.

Sosyal açıdan değerlendirildiğinde iyilik yapma anlayışının ahlâkî bir çatı

altında bütünleşebilen, birbirine dönüşebilen, fakat gerçekte farklı olan ferdî vicdan ve ekonomik şuur şeklinde iki ayrı kaynağının olduğu görülür. Hayır yapmak, her şeyden önce insan vicdanı ve şuurunun birbiriyle uyumlu şekilde ürettiği bir faaliyettir. İçtimaî ahlâk ve onun bir üst kurumu olarak sosyal örgütlenme söz konusu olduğunda ferdî vicdanın yansımaları kendi sınırlarının dışına çıkar. Bu bağlamda iyilik yapma anlayışının vicdanî temeli, kişinin kendini başkasıyla aynîleştirip başkasının yerine koyması gibi bir dizi psikolojik sürece dayanır. Öte yandan bu psikolojik süreç, yalnızca ferdin kendisiyle sınırlı kalmayacak şekilde şiddetli ve sirayet edicidir. İyilik yapmanın vicdanî menşei yansıtmaya dayalı daha üst bir şuur hali olarak kolektif şuur dışında “kurban kahraman” (“Tanrı’nın kuzusu Îsâ”, Promethe, Sispus vb.) motifi haline dönüşmektedir.

İyilik yapma anlayışının daha derinden ilişkili olduğu ikinci kaynak ise ekonomik örgütlenme hassasiyeti veya dengesidir. Hayır işlemenin fazilet anlayışına dönüştüğü

ve ahlâkî bir değer ürettiği toplumsal yapı ekonomik örgütlenmedir. Alışılmış ekonomik dayanışmanın fazladan emek gerektirdiği hallerde yapılan iyilik toplumsal iş birliğini güçlendiren iyilik şeklinde algılanmış olup fazilet kavramına yol açan anlayış bu noktadan itibaren devreye girer. Ekonomik kaynağa dayanan hayır anlayışı özellikle sadaka kavramı üzerine temellendirilmiştir. Bir anlamda hayır kavramının vicdanî kökeni ağırlıklı olarak ferde yönelik iken ekonomik kökeni topluluğun yaşatılmasına yönelik olmuş, din fenomenolojisi açısından ise ekonomik dayanışma genellikle ölümden sonra kişinin öteki âlemde daha iyi yaşaması fikriyle ilişkilendirilmiştir. Sosyal açıdan hayır yapmanın biri ferdî, diğeri içtimaî olan bu iki kaynağı neredeyse bütün topluluklarda genel ahlâkî yapı içinde kaynaştırılmış ve artık hayır yapma, topluluğun ahlâk anlayışının ve bu anlayışın yön verdiği müeyyidelerin oluşturduğu toplumsal üst yapının en önemli unsurlarından birini teşkil etmiştir.

Felsefî açıdan değerlendirildiğinde konunun seyrinin hayır ve şerrin menşei problemine kaydığı görülür. Bu noktada hayır kavramının “teodise” (Tanrı’nın âdil oluşu) meselesi çerçevesinde ele alınması gerekir. Buna göre hayır kavramı şer kavramı ile ilişkilendirilerek teodisenin esasını oluşturacak bir formülasyona gidilmektedir. Var olan bütün canlılar,

oluşlarını hayır ve şer şeklindeki iki prensibin ilişkisine borçludurlar. Tarih içerisinde insanın tabiatta ilk keşfettiği şey, birbirine zıt ve aynı zamanda birbirinin oluşmasına zemin hazırlayan iki farklı gücün çekişmesi olgusudur. Burada keşfedilen en önemli nokta, şüphesiz prensiplerin zıt oluşundan çok birbirlerini şekillendirmedeki yeteneklerdir. Zira kötülüğün iyiliği doğurduğu şeklindeki düşünce iptidai zihniyetin bu süreci özellikle vurgulamasının sonucudur. Bununla birlikte burada, birbirlerini sürekli dengeleyen ilâhî güçlere inanan ilkeller arasında iyi ve kötü şeklinde keskinleşen bir düalizmin olduğu söylenmemektedir. Belirtilmek istenen şey daha ziyade iptidai zihniyetin, iyinin olabilmesi için kötünün de olması gerektiği şeklindeki teodiseye dayalı formülasyonu kabul etmiş olduğudur. Mutlak düalizmin ortaya çıkması için medeniyetin gelişeceği süreci beklemek gerekecektir. Teodisenin gerçek formülasyonu da ancak bu noktadan sonra başarılmıştır.

Öte yandan hayır ve şer zıtlığı pek çok dinde kozmolojik düşünce ile birleştirilmiştir. Bu birleşme modelleri üç gruba ayrılabilir: Görünen âlemin hayal olduğunu düşünen “dosetik” (docétique) model, Zerdüştî model ve yahudihıristiyan modeli. Gnostik öğretilerden Budizm, Jainizm, kısmen Hinduizm ve monistik olmayan bütün Hindistan felsefelerine kadar uzanan dosetik görüş, maddî varlığı yalnızca bir görüntü olarak kabul etmekle kalmamış, aynı zamanda onu şerrin kaynağı olarak görmüştür. Bununla birlikte dosetizm, asıl olanın madde ötesi olduğunu kabul ederek düalizme düşmekten kurtulmuş, hatta eski Yunan’daki “demiurgos” (mimar tanrı) veya Hinduizm’deki İsvara (yaratıcı tanrı) fikri de düalizme yol açmaya yetmemiştir. Zerdüştî modelde gnostisizmin bir adım ötesine geçilmiş olmakla birlikte dosetizm hemen hemen hiç görülmez, maddî âlemin esasta reel ve iyi olduğu düşünülür; bununla birlikte maddî âlemin aynı reelliğe sahip kötü bir yanı da mevcuttur ve bunlar sürekli çatışma halindedir. Mutlak hayrın zaferini tarihin ötesine attığı noktada Zerdüştîlik monist bir yapıya kavuşuyorsa da bu nokta artık kozmolojik yapının dışındadır; böylece Zerdüştîliği düalist olarak nitelendirmek yanlış olmayacaktır. Tamamen monist bir tavrın sergilendiği yahudihıristiyan modelinde hâkim unsur hayrın bizzat kendisidir (aş. bk.).

Sosyal tabakalaşmanın ve ben duygusunun gelişmiş kültürlerdeki kadar belirgin olmadığı iptidai topluluklarda iyilik yapma, hayır işleme mefhumu,

topluluğun genel sosyal ilişkiler ağını ifade etmeye yönelik diğer ahlâkî fikirlerle kaynaşmış bulunmaktadır. Topluluk içerisindeki insan ilişkileri, standart bir ekonomik örgütlenme merkez alınarak geliştiği için bütün insan ihtiyaçları kendiliğinden ve dengeli bir şekilde karşılanmıştır. Paylaşmacılığı merkez alan ekonomik örgütlenmede herhangi bir kimsenin darlığa düşmesi sık karşılaşılan bir durum değildir; bundan dolayı iptidai topluluklarda hayır yapma anlayışının vurgulanmasını gerektiren bir unsur da ortaya çıkmamıştır. İyilik yapma, ancak topluluk fertlerinin sosyal yardımlaşma kurgusunun cüzlerinden birini oluşturmaktadır.

Bununla birlikte hayır ve şer ikilemi söz konusu olduğunda ilkellerin daha net fikirler ürettiği gözden kaçmamaktadır. Her şeyden önce iptidai zihniyet devrî bir tarih anlayışına sahip olduğu için mutlak iyi ve kötü kavramlarını kozmosun ötesindeki bir alanla irtibatlandırmıştır. Var olan her şey iyi ya da kötü olabilir. Bu ayırım özellikle totemistik inançlarda rahatça görülebilir. İyi olarak algılanan şeylerin korunmasına yönelik pozitif tabu ile kötü olarak kabul edilen nesnelerden korunmaya yönelik negatif tabu ayırımı, iyi ve kötü prensiplerine bağlı inançların hangi noktaya kadar uzanabileceğinin iyi bir göstergesidir. Fakat her ne şekilde olursa olsun iptidai zihniyette mutlak düalizm yoktur ve bütün olarak değerlendirildiğinde hayat fert için iyi bir öze sahiptir. Bununla birlikte kozmosun düzenlenmesi mitlerinde "trickster"lerin (herhangi bir olayı başlatan ilâhî kahramanlar) şer gücünü temsil ettikleri söylenebilir. İlk defa iptidai topluluklarda ortaya çıkan hayır ve şer ayırımı bütün geleneksel kültürlerde düalizme varacak kadar billûrlaşmış değildir; bu billûrlaşmanın oranı tek tanrılı dinlere doğru geçildikçe hızla artmıştır. Hayır ve şerrin kaynağı söz konusu olduğunda tek tanrılı dinlerde bile kısmî bir düalizm farkedilmekte, dolayısıyla düalizm ile monoteizm birbirine tamamen zıt öğretiler olarak görülmemektedir (ER, IV, 506, 507).

Dinler tarihinde gerçek anlamda hayır-şer düalizmi tam bir açıklıkla Zerdüştîlik'te ve ondan kopan ya da etkilenen Zurvanizm, Manişeizm, Mazdekizm gibi hareketlerde görülür. Öte yandan Ortadoğu kaynaklı bu hareketlere, milâttan önce III veya IV. yüzyıldan itibaren Hindistan'dan gelen Budizm ve Hinduizm kaynaklı form ve öz ayırımı, hatta zıtlığı eklenince gnostisizme has mutlak düalizm ve onunla ilişkili olarak dosetizm doktrinleri ortaya çıkmıştır. Zerdüştî düşüncede sosyal anlamda hayır

kavramı, hayır ve şer arasında yapılan teolojik ayırımla iç içe geçmiştir. Modern Zerdüştîler kendi öğretilerinde mutlak bir düalizm bulunmadığını ileri sürseler de Avesta'da şer gücünün temsilcisi olan Mainyu'nun, iyi tanrı Ahura Mazda'nın yaratıcılığı yanında bizzat yaratıcı özelliklerle donatılması bu inancın doğru olmadığını gösterir.

Avesta, Bundahışn ya da Vendıdad gibi bütün Zerdüştî metinleri bu iki zıt gücün çekişmesiyle ilgilidir. Bu çekişmenin sonunda galip gelecek güç ise Ahura Mazda ve onun inananlar ordusudur. İnsanın yeryüzündeki biricik görevi Ahura Mazda'nın yanında yer almaktır. Ahlâkî temelde bu iki gücün çekişmesi iki kavramın çekişmesine yol açar: İyi eylemleri

ve hakikati içeren yol, kötü eylemleri ve yalanı içeren yol. Bu ikisinin arasında seçim yapmak insanın öteki dünyadaki kaderini belirleyecektir (ERE, V, 111; a.g.e., V, 513).

Böyle bir inanç çerçevesinde Zerdüştîlik'te hayır kavramı oldukça önemli bir yer tutar; çünkü her ne kadar hayır yapma kendi başına önemli değilse de hayır eylemi aynı zamanda Ahura Mazda'nın kudretini pekiştirme anlamına geldiği için büyük değer taşır. Sosyal yardımlaşma anlayışı Zerdüştîlik'te diğer dinlere nisbetle daha iyi kurumlaşmıştır. Bundan dolayı ihtiyacı olan bir kimseye talep ettiği her şeyin bağışlanması gerekir. Zerdüştî metinlerinde kişinin yapacağı bütün görevler üç ana başlıkta toplanır: İyi düşünce, iyi söz ve iyi eylem. Bu ayırım ve adlandırma bile Zerdüştîlik'te içtimaî ahlâkın ne kadar gelişmiş olduğunun iyi bir göstergesidir (a.g.e., V, 515).

Hinduizm'de hayır mefhumu "karma" adını alan sebep-sonuç yasası ile yakından ilişkilidir. Buna göre iyilik yapan herkes karma yasası gereğince yeniden doğuş çarkından (samsara) kurtulacaktır. Hinduizm'de canlılara karşı gösterilen geniş merhamet anlayışı hayır kavramının içeriğini de zenginleştirmiştir. Öte yandan Samkhya ve Dvaita gibi yarı düalist okullar mevcut olmakla birlikte "astika" (meşrû) Hindû okullarında hayır ve şer karşıtlığı yoktur. Şer ve madde arasında hayra karşı bir ilişki kurulmuşsa da Hinduizm'de müşahhas bir şer anlayışı hiçbir zaman gelişmemiştir.

Hinduizm'de olduğu gibi Budizm'de de gerek sosyal bir anlayış gerekse

düalist bir dinî doktrin olarak hayır ve şer anlayışı karma inancıyla birleştirilmiştir. Budizm'de samsaradan kurtulmanın üç yolu olan metta, karunâ ve mudita başkalarına iyilik yapmayı öngören tavsiyelerle doludur (ER, III, 224). Özellikle Budist Mahayana okulunda bodhisatvalığa (aydınlanma) ulaşabilmek için iyilik yapmak zorunlu bir görevdir. Jainizm'de ise kurtuluşa götüren yollardan biri "punyak-şetra" (iyilik tarlası) adını alır ve çoğu başkalarına yardımı içeren kuralları kapsar (a.g.e., IX, 380).

Hayır anlayışının gerek teolojik bir doktrin biçiminde gerekse felsefi mânada tam olarak ele alınışı Yahudilik'le başlar. Özelikle I. Diaspora'dan sonra yabancı coğrafyaya dağılan yahudi nüfusu, bu sürgün hayatını teolojik bir doktrin çerçevesinde anlamlandırmak için Eyub kitabında görüleceği gibi teodiseye dayalı birtakım formülasyonlara başvurmuş, bu formülasyonlar Leibnitz'e kadar uzanan geniş bir yahudihıristiyan kuşağını etkilemiştir.

Sosyal bir kurum anlamında hayır işleme kavramıyla ilgili ana unsurlar Eski Ahid'de yer alır. Hayır olan faaliyetler şeriatın da emrettiği şeylerdir; insan için iyi olan Tanrı için de iyidir. Hayır yapma, maddî mânevî ihtiyacı olan herkese yardım etmekle eş anlamlı tutulmuş (Levililer, 19/10, 33, 35; Tesniye, 10/18; 15/7-11; Eyub, 31/16-22; Mezmurlar, 41/1; Meseller, 11/4-11, 23; 14/21; 19/17; İşaya, 58/6, 7; Daniel, 4/27), hayır yapan kişilerin bunun karşılığını ya bu dünyada veya âhirette alacakları bildirilmiştir (Mezmurlar, 41/1; Meseller, 11/4-10; 19/17).

Hayır yapma kavramı önce Rabbinik literatürde, daha sonra da felsefe-kelâm literatüründe genişçe işlenmiştir. Her şeyden önce Talmud'a göre yapılan bütün eylemler melekler tarafından kaydedilmektedir (Avot 2/1) ve insan hem iyilik hem de kötülük yapmaya karşı eş değerde bir eğilim içindedir. Talmud literatürü iyilik eğilimini "yetzer hatov", kötülük eğilimini ise "yetzer hara" şeklinde adlandırır (Schechter, s. 242). Fakat Tanrı'nın isteği insanların yalnızca hayır yapması doğrultusundadır. Kişinin iyilikleri kötülüklerinden çok az miktarda fazla olsa bile o kişi yine de iyidir ve Tanrı'nın rahmetini hak etmiştir (Saadiah V/3). Öte yandan özellikle Talmudik literatürde geliştirilen "zakkut" (temizlemek, arındırmak) kavramı yine hayır mefhumuyla ilgilidir. Buna göre zakkut Avot (babaların zakkutu,

terim anlamı “babaların yaptığı hayırlı işler”) çocuklara da faydalı olmaktadır. İsrail’in seçilmişliği, Mûsâ’nın veya diğer peygamberlerin yaptığı hayırlı işler (zakkut) dolayısıyladır. Ataların yaptığı herhangi bir hayır, onların çocuklarına ve nesillerine bu dünyada veya âhirette fayda şeklinde geri dönmektedir (Schechter, s. 170, 171, 175).

Yahudi literatürü hayır (tov) ve şer (ra) konusu üzerinde de genişçe durmuştur. Farklı yorumlar yapılsa bile bütün yahudi kaynakları, hem Tanrı’nın hem de yaratılışın ve hayatın esasta hayra dayalı olduğu konusunda ittifak halindedir. Bundan dolayı hayır ve şer zıtlığını vurgulayan bazı apokrif metin yazarları ve Kumran cemaati gibi gnostik gruplar da dahil Yahudilik tarihinde mutlak düalizm hiçbir zaman var olmamıştır. Philo’da görülen “yaratıcı melekler” kavramı bile platonik ya da gnostik bir “demiurgos” (sâni-i âlemmimar tanrı) tipi çizmez.

Her şeyden önce Tanrı’nın bizzat kendisi hayırdır; şer ârızîdir ve hayrın en aza inmesi âlemin adıdır. Ayrıca şerrin oluşumuna sebebiyet veren de bizzat Tanrı’dır (İşaya, 45/6, 7). Elohim, kaosun içerisinden kozmosu çıkarıp “iyi olduğunu gördü” (Tekvîn, 1/10) diyerek hayatın temelde iyiliğe dayalı olduğunu ilân etmiştir. Kötülüğün mevcudiyeti ise Tanrı’nın insanı sınama arzusudur. Saadiah Gaon da düalizmi, şerrin ayrı bir ontolojik varlık olduğunu ve Tanrı’nın şerri müşahhas bir güç olarak yarattığı fikrini şiddetle reddeder. Ona göre asıl olan iyiliktir. Aynı görüşe Abraham İbn Ezra ve Maimonides (İbn Meymûn) başta olmak üzere pek çok yahudi filozofu katılır (EJd., VII, 777).

Hıristiyanlık’ta hayır kavramı büyük oranda Tanrı’nın izzeti (karis) ve rahmeti (eleos) doktriniyle birleştirilmiştir. Buna göre rûhülkudüsün inayetiyle hayır işleyen herkes Tanrı’nın izzet ve rahmetine nâil olacak ve ölümünden sonra mükâfatını alacaktır (Matta, 5/3, 12; 6/4; 7/21; Romalılar’a Mektup, 2/6; Korintoslular’a Birinci Mektup, 3/8). Hıristiyanlık’ta seküler-sosyal ahlâk kavramı mevcut olmadığı için hayır anlayışı teolojik bir çerçevede ele alınmıştır (ERE, V, 469).

Hayır kavramı Tertullian ile birlikte formüle edilmeye başlanmıştır. Ona göre Tanrı’yı memnun etmenin yollarından biri ibadet, diğeri de hayır yapmaktır. Tertullian’ı takip eden Cyprian hayrın günahları örten biricik

eylem olduğunu ileri sürdü. Özellikle Kuzey Afrika'da yayılan ve kilisenin heterodoks ilân ettiği Pelagius ise insan iradesini ön plana çıkararak hayır ve Tanrı'nın izzeti kavramlarını birbirinden ayırdı. Ona göre hayır yapmak otomatik olarak insana fayda getirir ve yapılan her hayrın karşılığını Tanrı verecektir (ER, IX, 387). Kilisede hayır ve ilâhî inâyet kavramlarını yeniden birleştiren filozof ise Saint Augustin olmuştur.

Ortaçağ'lardan itibaren içtimaî ahlâk fikrinin gelişmeye başlamasıyla hayır kavramı da yeni bir formülasyona tâbi tutuldu. Kilise bir anlamda seküler-sosyal ahlâk olan "bonitas" ile ilâhî ahlâk olan "dignitas" arasında bir ayırım yaptı ve makbul olanın ikincisi olduğunu ileri sürdü. Yalnız Tanrı'nın emrettiği ve dolayısıyla ödüllendireceği eylemler hayırlı iş olarak kabul edilebilirdi. Skolastik filozoflar, aynı zamanda "Tanrı'nın ödüllendirme sözü verdiği hayırlı işler" (meritum de condigno) ve "Tanrı'nın yapılan hayırlı

işleri ödüllendireceğine dair herhangi bir söz vermediği eylemler" (meritum de congruo) arasında bir ayırım yaparak içtimaî ahlâk ve ilâhî ahlâk arasındaki sınırları belirgin hale getirmeye çalıştılar (Steinmetz, s. 651).

Katoliklik içerisindeki gelişme seyri az çok değişmekle birlikte günümüze kadar yukarıda belirtildiği şekilde gelen hayır kavramının Protestan kiliselerince farklı bir şekilde yorumlandığı görülür. "Yalnızca iman" (sola gratia) formülünden yola çıkan Protestan kiliseleri hayır kavramının önemini en aza indirdiler. İman ve ibadeti hayır yapma anlayışının önüne koyan Protestanlar hayrın sadece sosyal anlamda önemli olduğu, ilâhî planda ise herhangi bir ehemmiyetinin bulunmadığı düşüncesiyle bir anlamda kilisenin seküler ahlâka gitmesinin yolunu da açmış olduIar. Bununla birlikte bu anlayış reformcu (Calvinci) kiliselerden bazılarında hafifletilmiştir.

Markionizm gibi heterodoks gnostik gruplar hariç Hıristiyanlık'ta hayır ve şer şeklinde düalizme yol açacak bir anlayış geliştirilmemiştir. Günaha sebep olan şeytan bir varlık sayılırsa da Tanrı'ya eş değildir ve Mesîh'in gelişiyle birlikte sonsuza kadar yok olacaktır. Bununla beraber Saint Paul'den beri Hıristiyanlık içerisinde maddeyi şerle aynîleştirme eğilimi kesilmeksizin mevcudiyetini sürdürmüştür. Fakat madde ve mâna âlemleri

arasına çekilen bu duvar bile Hıristiyanlık'ta düalizmin oluşturulmasına yol açacak yeterli teolojik zemini hazırlamamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

S. Schechter, Some Aspects of Rabbinic Theology, New York 1910, s. 170-177, 242, 245, 259, 262; S. Gaon, The Book of Beliefs and Opinions, New York 1976, s. 205-234; E. Davis, "Good and Evil", EJd., VII, 775, 776; J. B. Agus, "Good and Evil. In Medieval Jewish Philosophy", a.e., VII, 776, 777; S. Rosenblatt, "lnclination, Good and Evil", a.e., VIII, 1318, 1319; D. C. Steinmetz, "Merit", The New International Dictionary of the Christian Church (ed. J. D. Douglas), Michigan 1974, s. 651; L. C. Casartelli, "Dualism (Iranian)", ERE, V, 111, 112; D. Mackenzie, "Ethics and Morality (Christian)", a.e., V, 468-475; E. Lehman, "Ethics and Morality (Parsi)", a.e., V, 513-516; W. D. Niven, "Good and Evil", a.e., VI, 318-326; D. J. Constantelos, "Charity", ER, III, 222-225; U. Bianchi, "Dualism", a.e., IV, 506-512; John S. Strong, "Merit: Buddhist Concepts", a.e., IX, 383-386; M. Pye, "Merit: An Overview", a.e., IX, 380-383; a.mlf., "Merit: Christian Concepts", a.e., IX, 386-388; G. Fackre, "Merit", A New Dictionary of Christian Theology, London 1989, s. 357, 358.

Kürşat Demirci

HAYIR BEY

(ö. 928/1522)

Osmanlılar'ın ilk Mısır beylerbeyi.

Çerkez asıllı olup muhtemelen 868 (1464) veya 869'da (1465) Kerâc yakınlarındaki Samsum köyünde doğdu. Babasının adı Malbay'dır; künyesi Hayır Bey min Malbay olarak belirtilir. Yetişkin çağa ulaşınca babası tarafından kardeşleri Kesbay, Hızır Bey, Canbolat ve Kansu gibi Sultan Kayıtbay'ın hizmetine verildi. Köle statüsünü haiz olmadan girdiği Memlük sarayında yetiştirildikten sonra sultanın memlüklerinden biri oldu. Ardından Devâtdâr Akbirdi'ye intisap etti ve "haseki devâtdâr-ı sıkkın" unvanını aldı. 1496'da emîr-i aşereliğe, ardından da emîr-i tablhâneliğe getirildi. 1497'de II. Bayezid'e değerli hediyelerle birlikte haberci olarak gönderildi. İstanbul'dan döndükten sonra 1500'de "mukaddem elf" emîrleri arasına girdi; 1502'de Kansu Gavri'nin Memlük sultanı olması üzerine hâcibü'l-hüccâblığa tayin edildi. Şam nâibi olan kardeşinin vefatına kadar bu vazifede kaldı; 1504 Eylülünde, Şam'a tayin edilen Emîr Sıbay'ın yerine Halep nâibliğine getirildi. Bu görevi sırasında Osmanlı-Memlük sınır mücadelelerine yakından şahit olduğu gibi Yavuz Sultan Selim ile Kansu Gavri arasındaki mektuplaşmalar da onun vasıtasıyla yapıldı. Böylece daha önce İstanbul'da Osmanlılar'la kurduğu münasebetini iyice güçlendirdi (İbn İyâs, V, 22-45). Bu olay, daha sonra Şam'ın ve Mısır'ın Osmanlılar tarafından zaptında oynadığı etkili rolün başlangıcını teşkil edecektir.

İbn İyâs'ın kaydettiğine göre, Mercidâbık Muharebesi'nde Memlük ordusunun sol kanadına kumanda eden Hayır Bey, sağ kanadın kumandanı Sıbay'ın ölümü üzerine askerlerinin dağıldığını görünce savaş meydanından çekilerek sol kanadın çökmesine yol açmıştı (Bedâʾiʿu'z-zühûr, V, 69). Şam'ı zaptından sonra Yavuz Sultan Selim'in yanına giden Hayır Bey bu hizmetine karşılık Köstendil sancak beyiliğine getirildi (27 Ağustos 1516). Ancak Hayır Bey daha sonra Osmanlılar'dan kaçtığını iddia ederek tekrar Mısır'a döndü; ardından Osmanlılar'ın Mısır'a doğru ilerlemesini engellemek için bir ordunun başında Gazze'ye gönderildiyse de yine

başarısızlığa uğradı. Bunun üzerine Osmanlılar’a bağlılık göstererek Mısır’ın zaptına kadar onlara rehberlik etti. Ridâniye Savaşı’ndan (22-24 Ocak 1517) sonra ise memlükler, şeyhülaraplar, mübâşir ve âyanları Osmanlılar’a itaate teşvik etmeye başlayıp padişahın emriyle yerlerinde bırakılacaklarını vaad ederek onlara birer mektup gönderdi. Onun vasıtasıyla Memlükler devrindeki Mısır’ın arazi idaresi ve malî nizamı hakkında Müstevfî’l-emvâl Ebû Bekir b. Cey‘ân’dan bilgi alınmıştı (a.g.e., V, 125; İbn Zünbül, s. 114). Böylece Osmanlılar’a itaat edip sadakatle hizmette bulunan Hayır Bey’in Mısır’ın durumunu ve Memlük kanunlarını çok iyi bilmesi, Çerkez ve Araplar’ı hoş tutmadaki kudreti onun Mısır beylerbeyiliğine getirilmesinde rol oynadı. Yûnus Paşa’nın Mısır idaresinden alındığı gün beylerbeyiliğe tayin edilen Hayır Bey, itaat ve sadakatlerinden emin olduğu Memlük idarecilerine görevler verdi. Bu arada kendisi de halka adalet ve şefkatle muamele etmek, fesadı önlemek, Memlük mevzuatını ıslah ederek uygulamak, Mısır’ın sınır ve limanlarını dış tehlikelerden korumak ve Haremeyn erzakını düzenli biçimde sağlamakla

görevlendirildi. Padişahın Mısır’dan ayrılmasından dört gün sonra da (13 Eylül 1517) Kal‘atülcebel’e çıkıp Mısır eyaletini idare etmeye başladı.

Hayır Bey’in Mısır idaresinde karşı karşıya kaldığı ilk meseleler devlet merkezi, Mısır’da bulunan Osmanlı beyleriyle askerleri ve eyaletin mahallî kuvvetleri (memlükler ve şeyhülaraplar) arasındaki münasebetleri düzenlemek oldu. Mısır’ın muhafazasıyla görevli Osmanlı askerleriyle memlükleri birlikte istihdam etmeye ve memlüklerle şeyhülarapların devlete itaatini sağlamaya çalışan Hayır Bey, muhafızlarla memlükleri isyan halinde bulunan Arap şeyhleri üzerine gönderdi. Ayrıca Mısır’ın zaptından sonra gizlenen memlükler için çıkarılan umumi aftan istifade ederek ortaya çıkıp itaat gösterenlere askerî kabiliyet ve maharetlerine göre ulûfe ve cerâye, yaşlılarına da tekaüt ulûfesi bağladı. Mısır’ın durumunu iyi bilen Memlük emîrlerinden kethüdâ, devâtdâr, mîrâhur, mihmandar vb. idarî ve askerî yardımcılar seçti. Bu arada padişahın emirlerinin Mısır’da icrasına nezaret eden ve Hayır Bey’in davranışlarını gözeten Osmanlı beyleri gizli veya açık devlet merkezine raporlar gönderiyorlardı. Hayır Bey de Mısır eyaletinin bazı meselelerini ve Osmanlı beyleriyle askerleri arasındaki durumu merkeze bildiriyordu. Hayır Bey ve maiyeti, Mısır’daki Osmanlı

beyleriyle âhenk içinde oldukları halde muhafazada görevli askerlerle sık sık ihtilâfa düşüyorlardı. Yavuz Sultan Selim, Arap şeyhlerinin memlüklerden ayrı bir güce sahip olduklarını gördüğü için bunların birçoğunu yerlerinde bırakmış ve şeyhlerin durumunu iyi bilen Hayır Bey'e de şeyhlerin itaatini sağlayıcı tedbirler almasını tavsiye etmişti.

Mısır'ın zaptından sonra Yavuz Sultan Selim, Mısır'da Osmanlı nizamının kısa sürede kurulamayacağını anladığından eyaletin eski teşkilâtının ıslahını, eyalete uygun olanlarının bırakılmasını, Memlük saltanatına mahsus olanlarının ise ya düzeltilmesi ya da kaldırılmasını emretmişti. Bu emir uyarınca Hayır Bey Mısır'ın mahallî olan teşkilâtını büyük kısmıyla koruma, itaat eden Memlük idarecilerinden faydalanma ve bazı hizmetleri birleştirme veya değişik adlar altında yeniden düzenleme yolunu takip etti.

Halk arasında "melikü'l-ümerâ" unvanıyla tanınan Hayır Bey, özellikle merkezden bir ferman gelmesi veya bir Osmanlı beyinin teklifte bulunması halinde yahut Mısır'ın mühim bir meselesi çıktığı zaman kethüdâsını, devâtdârını, kādılkudâtları ve Osmanlı beylerini büyük divan toplantısı için davet ederdi. Buraya müzakere konusu olan meselelerle ilgili tüccar, mübâşir veya diğer idareciler de çağrılırdı. Hayır Bey, gerektiği zaman bazı Memlük idarecileriyle Osmanlı emîr ve askerlerini ayrı ayrı toplardı. Şehir halkının davalarını halletmek için her cumartesi, maiyetinde kādılkudâtlar olduğu halde Kahire'nin bir meydanında divan akdeder, subaşı (vâli'l-Kāhire) vasıtasıyla kendisine arzedilen meseleleri karara bağlardı.

Osmanlı idaresinin Mısır'da ilk yerleşme safhası sayılan Hayır Bey'in beylerbeyiliğinde Memlükler'e ait birçok teşkilât aynen veya bazı düzeltmelerle devam etmişse de Mısır'da Osmanlı kurumlarının yavaş yavaş bu dönemde devreye konulduğu görülmektedir. Memlük teşkilâtında yerleşmiş olan adaletsizlikleri kaldırmak, Mısır'ın malî ve adlî müesseselerini ıslah etmek üzere 927'de (1521) bir Osmanlı defterdarı ve Hanefî kadısı tayin edilmiş, müstevfi'l-emvâl ve kādılkudâtlar da onlara yardım etmekle görevlendirilmişti. Buna rağmen Mısır'da Osmanlı idaresi, Vezîriâzam İbrâhim Paşa'nın Kahire'ye gelerek Mısır Kanunnâmesi'ni çıkarmasına kadar istikrarsızlığını sürdürmüştür.

Şam Beylerbeyi Canbirdi Gazâlî'nin isyanı sırasındaki tutumundan da

anlaşılacağı üzere Yavuz Sultan Selim'in ölümü ve yerine Kanûnî Sultan Süleyman'ın geçişinden sonra da devlete karşı sadakatini sürdüren Hayır Bey'in saltanat merkeziyle sıkı münasebetleri vardı. Her yıl başında Mısır beylerbeyiliği tasdik edilir, bu hususa ve adaletle idare etmesine dair bir fermanla bir hil'at ve bazı atıyyeler gönderilirdi. Diğer taraftan Hayır Bey, İstanbul'a her yıl değerli hediyelerle birlikte Mısır haracından bir miktarını "pîşkeş" olarak takdim eder, seferler dolayısıyla emredilen barut ve erzakı hazırlayıp gönderir, bazan da asker yollardı.

Beş yıl üç ay kadar beylerbeyilik yaptıktan sonra 14 Zilkade 928'de (5 Ekim 1522) vefat eden Hayır Bey Kahire'de yaptırdığı caminin civarına defnedildi. İbn İyâs'a göre sert ve inatçı bir yapıya sahip, sultanlığa lâyık "muhteşem bir hâkim" idi ve memleketin bütün işlerine vâkıftı; içkiye düşkün olup müzik dinlemeyi severdi. Ölümünden sonra yapılan sayımda 600.000 altın, sayısız atlarla daha birçok mal varlığının bulunduğu tesbit edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

TSMA, nr. E 5594, 5807, 6479, 7670; nr. D 10588; İbn İyâs, Bedâʾiʿu'z-zühûr, V, 22-45, 69, 125, 210-485; Haydar Çelebi, Rûznâme (Feridun Bey, Münşeât içinde), I, 445, 454-455; İbn Zünbül, Ġazavâtü's-Sulṭân Selîm Ḫ̮ân maʿa Ḳānṣû el-Ġavrî Sulṭânü Mıṣr ve aʿmâlihâ, Kahire 1278, s. 113-117; Diyarbekrî, Nevâdirü't-tevârîh, Millet Ktp., Ali Emîrî, Tarih, nr. 596, vr. 151b-353a; Rıdvanpaşazâde Abdullah, Târîh-i Mısr, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 900, vr. 121a-b; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, II, 375; Süheylî, Târîh-i Mısri'l-cedîd, İstanbul 1142, vr. 17a, 40a, 54b; Selâhattin Tansel, Yavuz Sultan Selim, Ankara 1969, s. 197 vd.; Seyyid Muhammed es-Seyyid, XVI. Asırda Mısır Eyâleti, İstanbul 1990, s. 58-75.

Seyyid Muhammed es-Seyyid

HAYIRLIOĞLU, Eyüp Sabri

(1884-1960)

Türkiye Cumhuriyeti'nin dördüncü Diyanet İşleri başkanı.

Konya'da doğdu. Hayırlızâde Mehmed Efendi'nin oğludur. İlk öğrenimini yaparken Kur'an'ı da hıfzetti. Ardından Konya Ziyâiye Medresesi'ne devam ederek Sivaslı Ali Kemâlî ve Yalvaçlı Ömer efendilerden ders görüp icâzet aldı. Daha sonra Konya'da yeni açılan Dârülfünûn-ı Osmânî'nin Hukuk Şubesi'ni birincilikle bitirdi (1911).

Yakın arkadaşı Mûsâ Kâzım Efendi ile birlikte gittiği İstanbul'da Dârülfünun'da müderris muavinliği imtihanını kazandı. Bir süre müderris muavinliği yaptıktan sonra istifa ederek memleketine döndü. Ardından Uşak Bidâyet Mahkemesi müddeiumumiliğine tayin edildi (1913). Altı yıl sürdürdüğü bu görevinden de ayrılarak Konya'da bir müddet avukatlık yaptı; Konya vilâyet ve belediye encümen üyeliklerinde bulundu.

Türkiye Büyük Millet Meclisi II. dönem (1923-1927) Konya mebusu seçilen

Eyüp Sabri, Halk Fırkası grubu toplantılarında ve mecliste yaptığı konuşmalarda teşkîlât-ı esâsiyye kanununun tâdili ve Cumhuriyet'in ilânını savundu. Ayrıca Cumhuriyet'in ilânının ve Atatürk'ün cumhurreisi seçilişinin 101 pâre top atışıyla kutlanması yönündeki teklifi de kabul edildi. III. dönemde meclise giremeyen Hayırlıoğlu Konya'da tekrar avukatlığa başladı. Bu arada ticaretle de meşgul oldu.

Ahmet Hamdi Akseki'nin vefatı üzerine Diyanet İşleri başkanlığına getirilen (1951) Hayırlıoğlu, 22 Kasım 1951 tarihli Bakanlar Kurulu kararı uyarınca mâbed dışında "ruhanî elbise" giymesine izin verilen ilk Diyanet İşleri başkanı oldu. Rahatsızlığı sebebiyle başkanlık görevinden emekliye sevkedildikten dört ay sonra vefat etti (8 Ekim 1960) ve Ankara'da Cebeci

Asrî Mezarlığı’nda toprağa verildi.

BİBLİYOGRAFYA

DİB Arşivi’ndeki özlük dosyası; Mustafa Kemal Atatürk, Nutuk (haz. Birol Emil - Melin Has-Er), İstanbul 1975, II, 432; TBMM Gizli Celse Zabıtları (nşr. Türkiye İş Bankası), Ankara 1985, IV, 459; Diyanet İşleri Başkanlığı Biyografik Teşkilat Albümü: 1924-1989, Ankara 1989, s. 19; Veli Ertan, “Sâbık Diyanet İşleri Başkanı Eyyüp Sabri Hayırlıoğlu”, Diyanet Dergisi, VII/77, Ankara 1968, s. 227-228; Osman Yüksel Serdengeçti, “Diyanet İşleri Başkanlarından: Eyyup Sabri Hayırlıoğlu”, Millî Gazete, İstanbul 10 Haziran 1973, s. 3; Orhan Balcı, “Diyanet İşleri Başkanlarımız”, Diyanet Gazetesi, sy. 336, Ankara 1987, s. 15, 17; “Hayırlıoğlu”, TA, XIX, 107 (maddenin yazımında Orhan Hayırlıoğlu’nun notlarından da faydalanılmıştır).

Veli Ertan

HAYIZ

(الحيض)

Kadının döl yolundan belirli sürelerle gelen ve bazı ibadetlerin ifasına engel teşkil eden kan anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte "suyun akıp taşması, kanın akması" anlamlarına gelen hayız (hayz) kelimesi, fıkıh terimi olarak ergenlik çağına giren sağlıklı kadının rahminden düzenli aralıklarla akan kanı ifade eder. Kadınlarda ergenlikten menopoza kadar görülen bu fizyolojik olaya "hayız (menstruation) hali" denilir. Türkçe'de "âdet görme, âdet kanaması, aybaşı hali" adı da verilen bu olay, kadında döl yatağının iç yüzünü kaplayan zarın (endometriyum), yumurtanın döllenmeyip ölmesi ve yumurtalık hormon salgısının kesilmesi üzerine parçalanarak kanla birlikte dışarı atılmasından ibarettir. Yumurta, döllenmesi halinde rahmin iç zarına yerleşerek gelişmeye başlar ve âdet kanaması meydana gelmez.

Hayızla ilgili olarak geliştirilen dinî uygulamaları iptidai toplumlara kadar götürmek mümkündür. Geleneksel iptidai kültürlerde "can"ın kanda bulunduğu şeklindeki inanç, kanın hem pozitif hem de negatif anlamda tabu kabul edilmesine yol açmıştır. Böylece hayız sırasında kan boşalımına mâruz kalan kadın tabu addedilmiştir. İptidai kültürlerde hayızlı kadın topluluktan tam olarak tecrit edilir ve onunla temas eden her kişi ve nesne kirli sayılırdı.

Hayzın dinî yönüyle ilgili en ayrıntılı uygulamaları geliştiren Yahudilik'te hayız gören kadın "niddah" (ayrılan) adıyla anılır. Eski Ahid'de hayızlı kadın, kanamanın sona ermesinden itibaren yedi gün boyunca murdar (teme'ah) kabul edilmiş ve birtakım yükümlülüklere tâbi tutulmuştur (Levililer, 15/19-24; 18/19; 20/18; II. Samuel, 11/4; Hezekiel, 22/10). Kadın, bu sürenin sonunda "mikveh" denilen gusül abdestine benzer bir banyo yapar ve ancak bu banyodan sonra temiz (tehorah) olma vasfını kazanır (Jacobs, s. 342; EJd., XII, 1142). Kanamanın devam ettiği sürede ve yedi günlük müddet içinde hayızlı kadınla cinsel ilişkiye girmek, onun

dokunduğu herhangi bir şeye temas etmek murdarlığı bulaştırdığından yasaktır. Akıntı normal süresinden fazla devam ediyorsa bu durumdaki kadın “zavah” (boşaltan) adını alır ve kan akışı duruncaya kadar aynı hükümlere tâbi olur.

Rabbinik literatürde hayız konusu daha ayrıntılı kurallar çerçevesinde incelenmiştir. Öyle ki Mişna’da bu konuya ayrılan başlı başına bir bölüm vardır (Taharot’un yedinci bölümü). Ayrıca “Tosefta” ve “Sulhan Aruh” gibi önemli şeriat kitaplarında da konu üzerinde durulmuştur.

Hıristiyanlık’ta özel dinî hükümlere tâbi tutulmayan hayız konusu Hindû ve Zerdüştîlik literatüründe önemli bir yer tutar. Zerdüştîliğe göre ölmüş bedenden sonra en murdar beden hayızlı kadının bedenidir. Akıntılı kadın (daştân) özel bir odada tecrit edilir ve kimseyle temasa geçirilmez; ancak özel bir çubukla kendisine yiyecek iletilir. Kadın hayzın bitişinden sonra murdarlıktan kurtulabilir. Hinduizm’de de hayızlı kadın kirli addedilir ve hayız müddeti içerisinde hiç kimseyle temas edemez; ancak hayız müddetinin sonunda banyo yaparak bundan kurtulur (ERE, X, 491, 492).

Kur’ân-ı Kerîm’de hayzın bir nevi sıkıntı ve rahatsızlık hali olduğu, bu dönemde kadınlarla cinsî münasebetten uzak durulması gerektiği (el-Bakara 2/222), boşanmış kadınların üç hayız veya temizlik süresi iddet bekleyeceği (el-Bakara 2/228), hayızdan kesilen veya henüz hayız görmemiş kadınların iddetinin ise üç ay olduğu (et-Talâk 65/4) belirtilir. Bunun yanında Kur’an’ın dinî temizlikle (hadesten tahâret) ilgili emir ve yasakları tabii olarak hayızın dinî hükmünü de yakından ilgilendirir. Hadis kitaplarında hayızın tanımı ve mahiyeti, hayız süresinin alt ve üst sınırı, hayız gören kadının dinî muafiyet ve yükümlülükleri, bu kadınlarla ailevî, beşerî ve içtimaî münasebetler konusunda gerek Hz. Peygamber’in gerekse hanımlarının ayrıntılı açıklamaları mevcuttur (bk. Wensinck, el-Muᶜcem, “ḥyż” md.). Bu sebeple daha sonraki dönemlerde oluşan fıkıh literatüründe hayızla ilgili olarak yer alan bilgi ve hükümlerin ana hatları itibariyle Resûl-i Ekrem döneminden devralınan sözlü ve fiilî sünnete dayandığı, ancak bunun fakihler tarafından kendi dönemlerindeki bilgi birikimi ve müşahedelerin de katkısıyla zenginleştirildiği ve birçok ayrıntı üzerinde fikir yürütüldüğü söylenebilir. Bu gelişmeler sonucunda hayız konusu, fıkıh literatürünün ibadetlere giriş mahiyetindeki birinci kitabı olan “tahâret”

bölümünde ayrı bir başlık altında incelenmiş, bu husustaki temel fıkhî hükümler her müslümanın bilmesi gereken ilmihal bilgileri arasında yer almıştır.

Fıkıh kitaplarında etraflıca anlatıldığı gibi yetişkin bir kadının cinsel organından üç türlü kan gelir. Birincisi doğumdan sonra belli bir süre gelen lohusalık kanıdır (bk. NİFAS). İkincisi belirli yaşlar arasında ve belirli periyotlarla gelen hayız kanıdır. Üçüncüsü ise bu ikisi dışında kalan ve bir hastalıktan kaynaklanan "istihâze" kanıdır. Her üç durum da dinî mânada temizlik, namaz, Kur'an okuma, oruç, itikâf, hac, cinsî münasebet, boşanma, iddet ve hamileliğin tesbiti gibi birçok dinî hükümle irtibatlı olduğundan İslâm literatüründe önemli bir yer işgal etmiş ve İslâm âlimlerince ayrıntılı biçimde incelenmiştir.

Gerek başlangıç ve bitiş yaşları gerekse süresi bakımından hayız fizikî bünye, kalıtım, çevre ve iklim şartlarına bağlı olarak önemli ölçüde farklılıklar gösterebilir. Bununla birlikte fakihler, birçok dinî ve hukukî hükmü yakından etkilediği için âdet görme çağını ve âdet döneminin

başlangıç ve bitiş sınırını belirleme yönünde çaba sarfetmişler ve bazı tesbitlerde bulunmuşlardır. Fakihlerin çoğunluğuna göre hayız görmenin asgari yaşı dokuzdur. Bunun altı, yedi veya on iki olduğuna dair görüşler de ileri sürülmüştür. Hayızdan kesilme (menopoz) yaşıyla ilgili olarak elli ile yetmiş yaşları arasında değişik görüşler yanında bunun belli bir yaşı bulunmadığı ve fiilen âdet görmemenin esas alınması gerektiği de belirtilmiştir (bk. ÂYİSE). Hayız süresinin en azı için bazı mezhepler bir gün bir gece, bazıları üç gün üç gece, en çoğu için de altı, yedi, on, on beş gün gibi süreler vermişlerdir. İki hayız arasındaki asgari temizlik müddeti genel olarak on beş gün kabul edilmekle birlikte bunun için on üç, on yedi, on sekiz gibi rakamlar da verilmiştir. Bu görüşler genellikle o dönemlerin tecrübelerini yansıtmaktadır. Tıp ilminin ileri bir merhaleye ulaştığı günümüzde ise bir kadının âdet çağı ve dönemiyle ilgili bilgiler konunun uzmanlarından öğrenilerek dinî hükümlerin buna dayandırılması gerekmektedir. Bugünkü tıbbî bilgilere göre de âdet çağının genel olarak on bir-on üç yaşlarında başlayıp kırk beş-elli beş yaşlarında sona erdiği, âdet kanamasının ise ortalama üç-altı gün sürdüğü kabul edilmektedir. Âdet devresi, yani iki âdet kanaması arasındaki süre ise ortalama yirmi sekiz,

asgari yirmi bir gündür. Bununla birlikte kadının fizikî bünyesine, psikolojik durumuna, çevre şartlarına vb. bağlı olarak gerek âdet çağı gerekse hayız süresi farklılık gösterebilmektedir.

Hayız kadınlar için ergenliğin tabii ve fiilî ölçüsünü, yani dinî ve hukukî sorumluluğun başlangıcını teşkil eder. Kadınların hayatında fizyolojik ve psikolojik yönden önemli bir yer işgal eden, kadınlık ve annelik sorumluluğuna geçişi simgeleyen ilk âdet kanaması, kişinin dinî emir ve yasaklarla mükellef olma dönemine girdiğini, diğer şartlar da mevcutsa tam bir edâ ehliyeti kazandığını gösterir. Bu durumdaki kadının gerek vücûb (hak) gerekse edâ ehliyeti tam ise de özel durumu sebebiyle hayız süresince dinî mükellefiyetler açısından bazı muafiyetlere ve hükümlere tâbi tutulmuştur.

Diğer bazı dinlerde ve toplumlarda görüldüğü gibi hayızlı kadın İslâmiyet'te pis sayılmamış, günlük hayattan, özel ve sosyal ilişkilerden uzak tutulmamıştır. Hayız bir nevi abdestsizlik ve cünüplük hali (hükmî kirlilik, hades) veya mazeret kabul edildiğinden yalnız namaz, oruç, Kur'an okuma, Kâbe'yi tavaf gibi belirli ibadetlerin ifasına ve doğrudan kanın aktığı organla ilgisi sebebiyle cinsî münasebete engel olarak görülmüştür. Hayızlı kadının namaz kılmasının ve oruç tutmasının câiz ve sahih olmadığında, yani hayız halinin bu iki ibadetin ifasına engel bir mazeret sayıldığında fakihler görüş birliği içindedir. Hayız süresince terkedilen namazların kazâ edilmesinin gerekmediği, oruçların ise temizlendikten sonra tutulacağı hususunda da ittifak vardır. Âlimler bu konularda Hz. Peygamber'in bilgisi ve onayı dahilinde cereyan eden uygulamaları esas almışlardır (meselâ bk. Buhârî, "Ḥayıż", 20; Müslim, "Ḥayıż", 69; Ebû Dâvûd, "Ṭahâret", 105).

Hayızlı bir kadının hac ibadetini eda ederken tavaf dışındaki bütün menâsiki yerine getirebileceği hususunda görüş birliği vardır. Kudûm tavafı Mâlikîler'e göre vâcip, diğer mezheplere göre sünnet olup hayızlı kadın tarafından terkedilir ve kazâsı da gerekmez. Mâlikîler'e göre ise Arafat'a çıkmadan önce hayzı biterse tavaf yapması icap eder. Haccın rüknü olan ziyaret (ifâza) tavafı hiçbir şekilde terkedilemez. Dolayısıyla hayızlı kadın temizleninceye kadar Mekke'de kalmak ve temizlendikten sonra tavafını eda etmekle yükümlüdür. Hanefî mezhebine göre hayızlı olarak tavaf

yapılması mekruh olmakla birlikte geçerli sayılmış ve bu durumda tavaf yapan kadının günahkâr olacağına, ceza olarak da bir büyük baş hayvan (bedene) kesmesi gerektiğine hükmedilmiştir. Ancak temizlendikten sonra tavaf tekrar edilirse bu ceza düşer. Bu konudaki görüşleri etraflı şekilde ele alıp değerlendiren İbn Kayyim el-Cevziyye, hayızlı kadının zaruret ve ihtiyaç halinde mescide girmesi gibi tavaf yapmasının da câiz olduğunu ve ceza kurbanı kesmesine gerek bulunmadığını, Ahmed b. Hanbel'den nakledilen bir görüşün de bu yönde olduğunu belirtir (İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn, III, 25-41). Üç mezhebe göre vâcip, Mâlikîler'e göre sünnet olan vedâ tavafı ise hayızlı kadınlar tarafından terkedilebilir, tavaf için yolculuğun ertelenmesi gerekmez.

Hayızlı kadının Kur'an okumasının hükmü konusunda âlimler görüş ayrılığı içindedir. Mâlikîler dışında kalan üç mezhebe mensup fakihlere göre bu haramdır. Bu konuda Hz. Peygamber'in yasaklamasını (İbn Mâce, "Ṭahâret", 105; Tirmizî, "Ṭahâret", 98) delil kabul eden üç mezhebin âlimleri de bazı ayrıntılarda ihtilâf etmişlerdir. Hanefî mezhebinde, Kur'an okumak niyetiyle bir âyetten daha az cümleciklerin bile telaffuz edilmesi câiz görülmemiş, ancak öğretmenlik yapan hanımların Kur'an dersi verirken kelimeleri tek tek söylemek suretiyle görevlerini yerine getirmelerinde bir sakınca görülmemiştir. Aynı şekilde dua ve zikir niyetiyle Kur'an okunması da câiz görülmüştür. Şâfiî fakihleri, hayızlı kadının Kur'an'ın bir harfini bile telaffuzunu câiz görmemiş, ancak mushafa bakarak kendisinin de işitemeyeceği şekilde içinden okumasının câiz olduğunu söylemişlerdir. Hanbelîler'de tam bir âyetin ve daha fazlasının okunması câiz olmadığı halde âyetin bir kısmının okunması, bir âyetten az cümleciklerde Kur'an'a has i'câzın bulunmadığı, dolayısıyla onun ulviyetine saygısızlık sayılmayacağı gerekçesiyle câiz görülmüştür. Aynı şekilde telaffuz etmeksizin zikir ve dua maksadıyla okunmasını câiz görenlerin yanı sıra İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye gibi unutma tehlikesi halinde hayızlının Kur'an okuyabileceği görüşünde olanlar da vardır. Mâlikîler ise, bazı sahâbe ve tâbiîn âlimlerinden rivayet edilen bu yöndeki görüşlerin de desteğiyle kadının hayız süresi içinde Kur'an okuyabileceğini, fakat kanı kesildiği andan itibaren gusledip temizleninceye kadar okumasının câiz olmadığını söylemişlerdir. İbn Hazm ve diğer bazı âlimler de hayızlı kadının ve cünübün Kur'an okuyabileceğini ileri sürmüşlerdir (el-Muḥallâ, I, 78-80).

Hayızlının mushafa dokunması Kur'an okuması hükmünde olduğu gibi yine fakihlerin büyük çoğunluğu tarafından câiz görülmemiştir. Bu âlimler, kitaba ancak temiz olanların dokunabileceğini bildiren âyet (el-Vâkıa 56/79) ve Kur'an'a temiz olanlardan başkasının dokunamayacağını belirten hadisi (el-Muvaṭṭaʾ, "Ḳurʾân", 1; Nesâî, "Ḳasâme", 46) delil göstermişlerdir. Ancak İbn Hazm ile birlikte bazı fakihler, söz konusu âyette geçen kitapla Kur'an'ın değil levh-i mahfûzun kastedildiğini, hadisin de sahih sayılamayacağını ve her iki nasta işaret edilen "temiz olanlar" ifadesinin melekler veya müminler şeklinde yorumlanması gerektiğini belirterek hayızlının ve cünübün Kur'an'a dokunmasında sakınca bulunmadığını söylemişlerdir (el-Muḥallâ, I, 81-84; Şevkânî, I, 243-245). Hayızlının, mushafı askısından veya dış kabından tutarak taşıyabileceği şeklindeki görüşleri yanında Mâlikîler ve diğer mezheplerden bazı fakihler, kadın öğretmen ve öğrencilerin dokunmasının câiz olduğunu söylemişlerdir.

Mâlikîler'in bu görüşü cünüplük halinin iradî, hayzın ise gayri iradî oluşundan dolayı cünüple hayızlıyı farklı kabul etmeleri ve uzun süren hayız döneminde Kur'an okuyamamanın onu unutmaya yol açabileceği endişesini taşımaları ile açıklanır. Aynı şekilde hayızlı ve cünüp kimse için mescidin helâl olmadığını bildiren hadisten (Ebû Dâvûd, "Ṭahâret", 92; Tirmizî, "Ṭahâret", 126) hareketle, hayızlı kadının mescide girip orada kalmasının câiz olmadığı hususunda da görüş birliği mevcuttur. Ancak bunların zaruret ve mazeret sebebiyle mescidin içinden geçmeleri câiz görülmüştür.

Hayız kanı kesilen kadının ibadetleri eda edebilmesi için gusletmesinin vâcip olduğu konusunda bütün fakihler ittifak etmiştir. Hayızlı iken cünüp olan bir kadının cünüplükten yıkanması hususuna gelince Hanefî, Mâlikî ve Şâfiî fakihlerine göre kanı kesilmediği sürece bu gusül geçerli sayılmaz. Ancak Hanbelî fakihleri bu esnadaki guslü müstehap saymışlar ve bu şekilde cünüplüğün giderilmesini mânevî kirlilik halinin hafifletilmesi olarak kabul etmişlerdir.

Karı koca arasındaki cinsî davranışlara da hayız sebebiyle bazı kısıtlamalar getirilmiştir. Bütün fakihler, ilgili âyete dayanarak (el-Bakara 2/222) hayızlı kadınla cinsî münasebette bulunmanın haram olduğu hususunda görüş

birliğine varmışlardır. Şâfiî âlimleri, bir kimsenin haram olduğunu bilerek ve kendi iradesiyle cinsî münasebette bulunmasını büyük günahlardan (kebîre) saymıştır. Bu arada bütün mezhepler, hayızlı kadınla cinsî münasebette bulunan kimsenin tövbe etmesi gerektiğini söylerken Hanefî ve Şâfiîler, hayzın ilk günlerinde vuku bulan ilişki için 1 dinar (4.25 gr. altın), son günlerindeki ilişki için yarım dinar sadaka vermenin müstehap olduğuna, Hanbelîler herhangi bir ayırım yapmaksızın 1 dinar sadaka vermenin vâcip olduğuna, Mâlikîler ise malî bir kefâretin bulunmadığına hükmetmişlerdir. Cinsî münasebete varmayan davranışlarla ilgili konularda ise görüş ayrılığı vardır. Hanefî ve Şâfiî mezheplerine göre âdet gören kadının göbeği ile diz kapağı arasına çıplak şekilde temas, Mâlikîler'e göre ise arada örtü bulunsa bile vücudun bu kısmından cinsî amaçla faydalanılması câiz görülmemişken Hanbelî ve Zâhirî mezheplerinde cinsel organa dokunmamak kaydıyla her türlü davranış meşrû sayılmıştır. Bu konuda getirilen sınırlamaların, haram bir fiil sayılan cinsel birleşmeye götürecek davranışlardan sakındırma amacını taşıdığı anlaşılmaktadır. Ayrıca âdeti sona eren kadın gusletmedikçe kendisiyle cinsî münasebette bulunmanın helâl olmadığı hususunda görüş birliği mevcuttur. Yalnız Hanefîler, hayız kanının belirli âdet süresinin sonunda kesilmesi halinde bir namaz vakti geçtikten sonra gusül yapılmasa da cinsî münasebetin câiz olacağını söylemişlerdir.

Âdet görmekte olan bir kadını o haliyle boşamanın hem Kur'an (et-Talâk 65/1) hem de sünnetle (Müslim, "Ṭalâḳ", 3) haram kılındığı hususunda bütün mezhepler ittifak etmiştir. Buna rağmen boşama söz konusu olursa "bid'î talâk" adını alan bu boşamanın hukuken geçerli olduğu bildirilmiş, ancak erkeğin hemen eşine dönmesi Hanefî ve Mâlikî mezheplerine göre vâcip, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre ise sünnet kabul edilmiştir.

Kadının ilâç almak suretiyle hayız halini önlemesi câiz görülmüş, ancak Mâlikîler'ce vücuda zarar vermesi ihtimalinden dolayı mekruh sayılmıştır.

Hayız ve nifas kanları dışında kadının döl yolundan gelen ve bir hastalık eseri olan kana fıkıhta "istihâze", kendisinden bu tür kan gelen kadına da "müstehâze" denilir. İstihâze kanı dinmeyen burun kanaması, tutulamayan idrar veya bir yaradan kan akması gibi sadece abdesti bozan bir özür hali olup bu durumdaki kadın Hanefî ve Hanbelîler'e göre her namaz vakti için,

Şâfiî ve Mâlikîler'e göre ise her farz namaz için ayrı abdest almak kaydıyla ibadetini yerine getirebilir. Hanefî ve Hanbelîler'e göre alınan abdestle o vakit içinde her türlü farz, vâcip ve nafile namaz kılınabilirken diğer iki mezhebe göre yalnız o vakte ait farz ve nâfileler kılınabilir, başka namazlar için ayrıca abdest almak gerekir. Abdestin şart olduğu diğer ibadetler de abdest alınarak eda edilir (ayrıca bk. ÖZÜR). Çeşitli mezheplerce hayız için belirlenen asgari süreden az veya âzami süreden çok akan kanın istihâze sayılması yanında, âzami süreyi geçmese bile hayız kanının her kadın için belirli âdet günlerinden sonra devam etmesi halinde de âdetin esas alınması ve bundan sonra gelen kanın istihâze sayılması fakihler tarafından genel kabul görmüş olmakla birlikte özellikle Hanefîler dışındaki üç mezhep âlimleri, kanın hayız mı istihâze mi olduğunu bilgi ve tecrübesiyle tesbit eden kadının onu esas alması gerektiğini belirtmişlerdir. Fıkıh kitaplarında yer alan konuyla ilgili çeşitli ihtimallere dair birçok ayrıntı belli dönemlerin bilgi ve tecrübe birikimine dayandığından bugün tıp ilminin imkânlarından faydalanarak kanın mahiyetinin tesbit edilmesi ve dinî hükümlerin ona göre uygulanması daha isabetli olur.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ḥyż" md.; Wensinck, el-Muʿcem, "ḥyż" md.; el-Muvaṭṭaʾ, "Ḳurʾân", 1; Buhârî, "Ḥayıż", 5, 20; Müslim, "Ḥayıż", 1, 69, "Ṭalâḳ", 3; İbn Mâce, "Ṭahâret", 105, 125; Ebû Dâvûd, "Ṭahâret", 92, 105, "Nikâḥ", 46; Tirmizî, "Ṭahâret", 98, 103, 126; Nesâî, "Ḳasâme", 46; Dârekutnî, es-Sünen, Beyrut, ts. (Âlemü'l-kütüb), II, 285; İbn Hazm, el-Muḥallâ, I, 78-84; İbn Abdülber, el-Kâfî, s. 185; Kâsânî, Bedâʾiʿ, I, 39-43; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, I, 49-52; İbn Kudâme, el-Muġnî, I, 143-149, 209-210, 306-368; Nevevî, el-Mecmûʿ, II, 341-370; Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr, IV, 312; İbn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn, I, 134; II, 60; III, 25-41; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr (Bulak), I, 111-124; Şirbînî, Muġni'l-muḥtâc, I, 108-119; el-Fetâva'l-Hindiyye, I, 36-37; Haraşî, Şerḥu Muḫtaṣarı Ḫalîl, I, 203-209; Şevkânî, Neylü'l-evṭâr, I, 243-245; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (Kahire), I, 282-308; a.mlf., Mecmûʿatü'r-resâʾil, I, 73-80; Ömer Nasuhi Bilmen, Büyük İslam İlmihâli (İstanbul 1948), İstanbul 1992,

s. 70-73; Cezîrî, el-Meẕâhibü’l-erbaʿa, I, 123-133; Hüseyin Halef el-Cebûrî, ʿAvârıżü’l-ehliyye ʿinde’l-uṣûliyyîn, Mekke 1408/1988, s. 279-293; Muhtâr Sâlim, eṭ-Ṭıbbü’l-İslâmî beyne’l-ʿaḳīde ve’l-ibdâʾ, Beyrut 1408/1988, s. 325-333; J. Frazer, The Golden Bough, Hertfordshire 1993, s. 207; L. Jacobs, The Jewish Religion, Oxford 1995, s. 342; Munawar Ahmad Anees, “Menstruation and Menopause: Paranoia Revisited”, Journal of Islamic Science, IV/1, Aligarh 1988, s. 7-23; Ömer Süleyman el-Eşkar, “el-Ḥayż ve’l-ḥaml ve’n-nifâs beyne’l-fıḳh ve’ṭ-ṭıb”, Mecelletü’ş-Şerîʿa ve’d-dirâsâti’l-İslâmiyye, V/11, Küveyt 1988, s. 133-188; G. H. Bousquet, “Ḥayḍ”, EI² (İng.), III, 315; I. Moses Ta-Shma, “Niddah”, EJd., XII, 1142; E. Davis, “Niddah”, a.e., XII, 1148; J. Jolly, “Purification, Hindu”, ERE, X, 491; A. J. Carnoy, “Purification, Iran”, a.e., X, 492; “İstimtâʿ”, Mv.Fİ, VIII, 21-29; “İstiḥâża”, Mv.F, III, 197-213; “Ḥayż”, a.e., XVIII, 291-328; “Ṭuhr”, a.e., XXIX, 118-120; “ʿÖẕr”, a.e., XXX, 19-24; Mehmet Şener, “Hayız”, İslâm’da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi, İstanbul 1997, II, 211-219; a.mlf., “İstihâza”, a.e., II, 457.

Yunus Vehbi Yavuz

HAYL

(bk. AT).

HAYME

(bk. ÇADIR).

HAYMÎ

(bk. SEYYÂGĪ).

HAYR

(bk. HAYIR).

HAYR en-NESSÂC

(خير النسّاج)

Ebü'l-Hasen Muhammed b. İsmâîl el-Bağdâdî (ö. 322/934)

İlk dönem sûfîlerinden.

202'de (817) Sâmerrâ'da doğdu. Daha sonra Bağdat'a giderek oraya yerleşti. Sâmerrâlı olduğu için Sâmerrâî nisbesini almışsa da daha çok Hayr en-Nessâc diye tanınmıştır. Bu dönemde geçimlerini sağlamak için çeşitli meslekler icra eden sûfîler gibi Hayr da muhtemelen dokumacılık yapmaktaydı. Nitekim bazı kaynaklar bu hususa işaret etmişlerdir (Hatîb, VIII, 345; Attâr, II, 112). Fakat hakkında rivayet edilen menkıbelere göre, Ebü'l-Hasan henüz dokumacı olmadan ve Hayr en-Nessâc lakabını almadan önce bir hac yolculuğu sırasında Kûfe'ye vardığında bir şahıs, onu kendisini terkedip kaçan Hayr adındaki siyahî kölesine benzeterek yakalamış, dükkânına götürüp dokumacılıkta çalıştırmış, o da bu duruma ses çıkarmadığı gibi kendisine Hayr diye hitap edilmesine de itiraz etmemişti. Dükkân sahibi, bu kişinin kendi kölesi olmadığını yıllar sonra farkederek onu serbest bırakmak istemişse de o güne kadar Hayr en-Nessâc diye tanınan Ebü'l-Hasan bu ismi değiştirmeyi uygun bulmamıştı (Sülemî, s. 322; Kuşeyrî, s. 145). Ebû Nuaym el-İsfahânî bu olayı daha değişik bir şekilde kaydeder (Ḥilye, X, 307).

Hayr en-Nessâc, Bağdat'ta tanınmış zâhid ve sûfîlerin sohbetlerinde bulunmuş, birçok zâhid ve sûfî de kendisinden faydalanmıştır. Tasavvuftaki üstadı Serî es-Sakatî ve Ebû Hamza el-Bağdâdî idi. Çağdaşı olan ünlü sûfî Cüneyd-i Bağdâdî onu kastederek, "Hayr en hayırlı olanımızdır" demişti (Attâr, II, 112). Uzun ömrü boyunca edindiği mânevî tecrübeleri ve zengin tasavvufî bilgileriyle tanınan Hayr en-Nessâc'ın çevresine birçok mürid toplanmıştı. Kaynaklar onun bir sohbet halkasına sahip olduğunu bildirir (Hatîb, VIII, 345; Zehebî, XV, 270). İbrâhim el-Havvâs ve Ebû Bekir eş-Şiblî gibi tanınmış sûfîleri irşad eden Hayr'ın yaşama tarzı güzel ve etkili konuşması (Hücvîrî, s. 182) bu halkanın genişlemesini sağlamıştır.

Kaynaklar, hakkında birçok menkıbe anlatılan Hayr en-Nessâc'ın yaşı ilerlemiş ve iki büklüm olmuşken bile semâ meclislerine katıldığını, vecde gelince kamburunun düzeldiğini ve kendisini bir delikanlı gibi güçlü hissettiğini, bu hal geçince de eski şekline döndüğünü belirtir (Hatîb, VIII, 346; İbn Hallikân, II, 252).

Hayr en-Nessâc'a göre Allah korkusu, kötü alışkanlıklar edinen kişileri düzeltmeye yarayan bir kırbaçtır. Hayr, nimete şükretmeyi nimetin kendisinden daha önemli görür, insanların kendi ibadetlerinden çok Hakk'ın lutfuna bel bağlamaları gerektiğini söylerdi. Ne kadar mükemmel olursa olsun insanın ifade ettiği tevhidin eksik olduğunu belirtir ve, "Allah senden, kendisinin muhtaç olmadığı şeyi kabul ederek karşılığında senin ihtiyacın olan şeyi vermektedir" derdi.

BİBLİYOGRAFYA

Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 322; Ebû Nuaym, Ḥilye, X, 307; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, VIII, 345-347; Kuşeyrî, er-Risâle, s. 145; Hücvîrî, Keşfü'l-maḥcûb (Jukovski), s. 182; Herevî, Ṭabaḳāt, s. 345; Attâr, Teẕkiretü'l-evliyâʾ, II, 111-113; İbnü'l-Cevzî, Ṣıfatü'ṣ-ṣafve, II, 451-454; a.mlf., el-Muntaẓam, VI, 274; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 251-252; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XV, 269-270; İbn Kesîr, el-Bidâye, XI, 181; Maʿsûm Ali Şah, Ṭarâʾiḳ, II, 466-469; Şaʿrânî, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 102; Câmî, Nefeḥât, s. 135; Münâvî, el-Kevâkib, I, 222; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, II, 294; Nebhânî, Kerâmâtü'l-evliyâʾ, I, 175.

Mehmet Demirci

HAYRÂBÂD

(خیرآباد)

Nâbî’nin (ö. 1124/1712) konusu maddî aşk macerası olan mesnevisi.

Ferîdüddin Attâr’ın İlâhînâme’sindeki bir hikâyenin genişletilmesinden meydana gelmiş olup sonundaki tarih kıtasına göre 1117’de (1705) Halep’te kaleme alınmıştır. Şairin yaşlılık devresi çalışmalarından olan eser her biri Farsça başlık taşıyan yetmiş bölümden oluşmuş ve aruzun “mef‘ûlü mefâilün feûlün” kalıbıyla yazılmıştır. Tamamı, değişik nüshalara göre 1996 ile 2007 beyitten ve bir tarih kıtasından ibarettir. Attâr’dan önce de bir Şark efsanesi olarak var olan bu hikâyeyi Nâbî, ilâve ettiği vak‘alarla genişletip zenginleştirerek sürükleyici bir hale koymuştur.

Nâbî, Hayrâbâd’a klasik mesnevi tertibine uyarak tevhid, na‘t ve mi‘râciye ile başlar; dönemin sadrazamı Baltacı Mehmed Paşa’ya ve Sultan III. Ahmed’e yazdığı methiyelerden sonra aklın fazileti ve önemiyle ilgili bir bahis açar; bunların ardından da asıl hikâyeye geçer: Cürcân ülkesi hükümdarı Hürrem Şah, çok sevdiği nedimi Câvid’i bir içki meclisinin hararetli havası içinde ona ilgisini sezdiği şair Fahr-i Cürcânî’ye ihsan eder. Şair Fahr er-tesi günü ayıldığında, Hürrem Şah’ın bu hareketine pişman olacağını düşündüğünden tedbirli davranarak Câvid’i beraberinde götürmeyip taht odasının altındaki “serdâb”da saklar. Nitekim şah kendine gelip yaptığına pişman olunca Fahr’ın tedbirli davrandığını öğrenerek sevinir ve Câvid’i görmek ister. Fakat serdâba inildiği zaman orada sadece bir kül yığını ile karşılaşılır. Burayı aydınlatan büyük mumlardan birinin devrilmesiyle çıkan yangının Câvid’i kül ettiğini sanan Hürrem Şah derin bir üzüntüye kapılarak serdâba çekilir ve ölünceye kadar vaktini orada ibadetle geçirmeye karar verir. Fahr-i Cürcânî de kederinden çöllere düşer.

Hayrâbâd’ın buraya kadar olan bölümü (619-729. beyitler), İlâhînâme’deki “Fahreddîn-i Gürgânî ile Padişahın Kölesi” başlığını taşıyan hikâyenin genişletilmesinden meydana gelmiştir (krş. İlâhinâme, s. 142-147, 1826-1887. beyitler). Nâbî, Attâr’ın hikâyesinin burada sona erdiğini, ancak

kendisinin hikâyeyi tamamlamayı arzu ettiğini belirterek mesneviyi şu şekilde devam ettirir: Câvid, Hürrem Şah ve Fahr'ın sandığı gibi yanıp kül olmamış, Çâlâk adlı bir hırsız tarafından serdâbdan çıkarılmıştır. Şahın sarayını soymak için kendi evinden sarayın altındaki

daireye gizli bir yol açan Çâlâk, olay gecesi Câvid'i serdâbdaki yangından kurtarıp kendi evine götürmüştür. Serdâba kapanmış olan Hürrem tesadüfen gizli yolu bularak Çâlâk'in evine ulaşır ve burada Câvid'i bulur. Fakat şahı görünce telâşa kapılan Câvid kaçmaya başlar. Şah Câvid'in, Çâlâk de her ikisinin peşine düşer. Bu kaçış ve kovalayış sırasında Câvid'in bir kuyuya girmesiyle olaylar gelişir. Mesnevinin bu üç kahramanı, içine girdikleri bir bahçede güzel bir kızın ifrit kılıklı Tamtam adındaki haydudun elinde tecavüze uğramak üzere olduğunu görürler. Tamtam'ın adamları şah ile Câvid'i yakalayıp bağlarlar. Olanları uzaktan takip eden Çâlâk ise uyutucu bir ilâçla tesirsiz hale getirdiği Tamtam'ı ve adamlarını öldürür. Sonunda şah, Câvid ve kurtardıkları kız hep birlikte sarayın serdâbına dönerler.

Bu defa da Kirman şahı, öteden beri kin beslediği Hürrem Şah'ı bir adamı vasıtasıyla öldürtmek ister. Şah yine Çâlâk'in yardımı ile ölümden kurtulur. Öte yandan şahı inzivâ hayatından vazgeçirmek için serdâba inen saray erkânı, orada hükümdarlarını yandığı sanılan Câvid ve kızla birlikte görüp hayretler içinde kalırlar. Daha sonra şah Câvid'i kızla evlendirir. Düğün gecesi ortadan kaybolan Çâlâk ise kısa bir süre sonra Kirman şahını esir alarak geri döner; Hürrem Şah da onu affedip ülkesine gönderir. Hürrem Şah, Câvid, Çâlâk ve Fahr-i Cürcânî bundan sonraki ömürlerini mutluluk içinde geçirirler.

Tasavvufî remizlerin bulunmadığı, tamamen sergüzeşte dayanan Hayrâbâd, birçok mesnevinin aksine güzel bir şekilde sona ermesi ve içindeki olayların zenginliğiyle mesnevi edebiyatında özel bir yere sahiptir. Eser merak uyandırıcı olayları, güzel tasvirleri ve ifade gücüyle Nâbî'nin sanatındaki ustalığını göstermekteyse de Şeyh Galib'in tenkitlerinin tesiriyle mesneviyi başarısız kabul edenler de vardır. Şeyh Galib Hayrâbâd'ı lüzumsuz yere uzatılmış, ifadesi ağır bir mesnevi olarak nitelendirir. Ziyâ Paşa da Harâbât mukaddimesinde Şeyh Galib'in tenkitlerinde haklı olduğunu belirtir. Ayrıca Hayrâbâd'da belirli bir görüş ve düşünce bütünlüğünün olmadığı da ileri sürülmüştür.

Devrinde takdir edilen ve pek çok yazma nüshası bulunan Hayrâbâd'ın sadece İstanbul'da belli başlıları Süleymaniye (Ayasofya, nr. 3851, Lâleli, nr. 721; İzmir, nr. 569), Millet (Ali Emîrî Efendi, Manzum, nr. 418/1, 420/1), Topkapı Sarayı Müzesi (Revan Köşkü, nr. 764/2) ve İstanbul Üniversitesi (TY, nr. 612, 5090) kütüphanelerinde olmak üzere yirmi kadar nüshası bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Hayrâbâd Mesnevisinin Transkripsiyon ve Edisyon Kritiği (haz. Şâkir Sağır, lisans tezi, 1971), Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Ktp., nr. 1098; Şeyh Galib, Hüsn ü Aşk (nşr. Abdülbâki Gölpınarlı), İstanbul 1968, s. 57-60, ayrıca bk. neşredenin önsözü, s. 29-32; Attâr, İlâhinâme (trc. Abdülbaki Gölpınarlı), İstanbul 1967, s. 142-147; Gibb, HOP, III, 370-374; Sevin Ünlü, Nâbî'nin Hayrâbâd'ı (lisans tezi, 1965), AÜDTCF; Kocatürk, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 468-469; Banarlı, RTET, II, 676-677; Abdülkadir Karahan, Nâbî, Ankara 1987, s. 46-47; a.mlf., "Nâbî", İA, IX, 6; Büyük Türk Klâsikleri, V (Hüseyin Ayan v.dğr.), s. 268, 297-301; Meserret Diriöz, Eserlerine Göre Nâbî, İstanbul 1994, s. 137-146, ayrıca bk. tür.yer.; Mahmut Kaplan, Hayriyye-i Nâbî, Ankara 1995, s. 41-42; "Hayrâbâd", TDEA, IV, 178.

Mine Mengi

HAYRÂTİYE KÖPRÜSÜ

Sultan II. Mahmud tarafından Haliç üzerinde yaptırılan ilk köprü

(bk. HALİÇ).

HAYRE bint EBÛ HADRED

(bk. ÜMMÜ’d-DERDÂ el-ESLEMİYYE).

HAYREDDİN, Mimar

XV. yüzyıl sonları ile XVI. yüzyıl başlarında yaşayan Osmanlı mimarı.

İstanbul'un fethinden sonra Mimar Sinan'a gelinceye kadar faaliyet gösteren mimarlar arasında yer alan Hayreddin hakkında kaynaklarda bilgi yoktur. Th. Menzel, Türk tarih müelliflerinin her vakıf müessesesinden, manzum tarih düşüren her şairden ve her hattattan sitayişle bahsettikleri halde mimari şaheserler vücuda getirmiş olanların isimlerini nâdiren zikretmeleri, bunların hal tercümeleri hakkında ise hemen hiç mâlumat vermemeleri sebebiyle Mimar Hayreddin'in yaptığı işlerin meçhul kaldığını söyler (İA, V/1, s. 392). Hayreddin'in, Murad adında bir mimarın oğlu ve genellikle Beyazıt Camii'ni yapan usta olduğu, hatta Osmanlı mimarisindeki yenilikleri meydana getirdiği kabul edilir. Beyazıt Camii'nin mimarı olduğuna dair tek kayıt, Ayvansarâyî'nin XVIII. yüzyılın sonlarına doğru yazdığı Hadîkatü'l-cevâmi'de yer almaktadır. Burada geçen "Sultan Bayezid'in mimarı" ifadesinden, Hayreddin'in bu camiyi yapmış olduğu anlamı çıkarılabileceği gibi sadece II. Bayezid döneminin (1481-1512) mimarlarından biri olduğunu anlamak da mümkündür.

Rıfkı Melûl Meriç, Beyazıt Camii ve mimarıyla ilgili olarak yayımladığı bir makalede, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı'ndaki (Muallim Cevdet, nr. 0.71) bir kayda dayanarak bu caminin mimarının Ya'kūb Şah b. Sultan Şah olduğunu ileri sürmüştür. Ancak Beyazıt Camii Mimar Hayreddin'in eseri olmasa bile Hayreddin'in bu padişah zamanında yapılan bazı binalarda katkısı bulunmalıdır. Beyazıt Camii ve Külliyesi 906-911 (1500-1505) yılları arasında inşa edilmekle beraber 1509'da İstanbul tarihinin en şiddetli depremlerinden biri olmuş ve pek çok bina yıkılmıştır. Bunlardan bir kısmının yeniden yapılması sırasında Mimar Hayreddin'e de görev verilmiş olması kuvvetle muhtemeldir.

Ayvansarâyî'nin verdiği bilgiye göre Mimar Hayreddin, İstanbul'da Çarşıkapı semtinde Sinan Paşa Türbesi karşısında kendi adına bir mescid yapmış, vefat ettiğinde "mukabilinde olan Sinan Paşa'nın türbesi haricinde" gömülmüştür. Bu ifadeden, kabrinin Sinan Paşa Medrese ve Türbesi

yanındaki hazîrede olduğu anlamı çıkar.

953 (1546) tarihli İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri'nden öğrenildiğine göre, "Üstad Mimar Hacı Hayreddin" mahallesindeki mescidinin vakfiyesi 894 (1489) yılında Mevlânâ Hamîd b. Efdal imzasıyla

kayda geçmiştir. Buna göre Hayreddin, II. Bayezid'den önce daha Fâtih Sultan Mehmed döneminde bir vakıf kurabilecek imkâna sahip tanınmış bir şahsiyet olmalıdır. Bu mescidin evkafı olarak Atpazarı'na komşu Bezzâzistan yakınında on altı hücre (yangından beri harap), mescid yanında on üç hücre ile üç dükkân, aynı çevrede on bir hücre ve on dükkân gösterildiği gibi imam ve müezzine verilecek ücretlerle diğer harcamalar da tesbit edilmiştir.

Mimar Hayreddin Mescidi, İhsan Erzi'nin Hadîkatü'l-cevâmi'in bir yazma nüshasından naklettiğine göre bir yangında harap olmuş ve Mansûre defterdarı Nâfiz Efendi tarafından ihya edilmiştir. Bugün ana caddenin kenarında görülen ve belirli bir üslûbu olmayan, tuğladan fevkanî olarak inşa edilmiş Mimar Hayreddin Camii, herhalde Divanyolu caddesi genişletildiğinde bir daha yıkılarak bu şekliyle 1316'da (1898-99) II. Abdülhamid tarafından yeniden yaptırılmıştır. Zamanla meydana gelen bu değişiklikler içinde Mimar Hayreddin'in kabri de kaybolmuştur. Bu arada üzerinde durulması gereken bir husus, Mimar Hayreddin vefat ettiğinde Sadrazam Koca Sinan Paşa Külliyesi henüz yapılmadığına göre (inşası 1593) onun nereye gömüldüğüdür. Hadîkatü'l-cevâmi'in kaleme alındığı XVIII. yüzyıl sonlarında kabri niçin karşıdaki kendi mescidinin hazîresinde değil de burada bulunuyordu?

Hayreddin'i Sultan Bayezid döneminin mimarları arasında zikreden ikinci kaynak ise çok geç dönemin tarihçilerinden Tayyârzâde Atâ Bey'in (ö. 1880'den sonra) Târih'idir. Burada II. Bayezid'in İstanbul, Bursa, Edirne, Amasya, Osmancık, Geyve ile Gediz'de yaptırdığı binaların "Mimar Hayreddin Çelebi mübâşeretiyle inşâ edildikleri" bildirilmiştir (I, 76). Ancak bu iddiayı destekleyecek bir belge yoktur. Yalnız Bursa Şer'iyye Sicilleri'ndeki bir kayıt, oradaki Beyazıt Kervansarayı'na (Pirinç Hanı) Mimar Hayreddin'in 914'te (1508-1509) "dâimî meremmetçi" (bakım ve tamirden sorumlu kimse) olarak tayin edildiğini bildirir. 13 Cemâziyelâhir

917’de (7 Eylül 1511) İstanbul’da suyolcubaşı olan Hayreddin’in de Mimar Hayreddin olduğu sanılmaktadır. Kanûnî Sultan Süleyman’ın ilk yıllarına ait mimarların adlarını veren “Cemâat-i Mi‘mârân” adlı listede (TSMA, nr. D 7843) adının bulunmayışı ise onun artık vefat etmiş olduğuna delil sayılır. Rıfkı Melûl Meriç, Mimar Hayreddin’in yaptığı eserler hususunda tahmine dayanan bazı iddialar ileri sürerek başta Amasya ve Edirne’deki Sultan Beyazıt külliyeleri olmak üzere birçok eseri onunla ilgili göstermiştir. Bu arada, Mimar Hayreddin’in Mimar Murad’ın oğlu olduğu yolundaki görüşü de bu ustanın sadece Hızır Bâlî ile İbrâhim adlarında iki oğlunun adının bilindiğini söyleyerek reddeder.

Mimar Sinan’ın yaptığı eserlere dair bilgi veren Tezkiretü’l-bünyân’ın önsözünde, “Tarz-ı mi‘mârî-i Osmânî’de en ziyade ta‘dilât ve ilâvat ve ıslâhat icra eden zat dahi İstanbul’daki Bayezid Camii’ni inşa eden mi‘mâr-ı şehîr Hayreddin rahmetullāhi aleyhtir” denildiğine işaret eden A. Süheyl Ünver, hayli karışık olan bu konunun çözüm beklediğini de söyler. Fakat Tezkiretü’l-bünyân’ı (İstanbul 1315) yayımlayan Ahmed Cevad Bey’in hiçbir kaynak göstermeden birtakım görüşler ortaya attığı bu mukaddimesinin güvenilir bir kaynak olmadığını belirtmek gerekir. Süheyl Ünver’in Mimar Hayreddin hakkındaki makalesinin yayımlanmasının üzerinden yetmiş beş yıl geçmesine rağmen bu ustanın hayatı ve eserleri hâlâ tam olarak aydınlanmış değildir.

BİBLİYOGRAFYA

TSMA, nr. D 7843; İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546), s. 80-81; Ayvansarâyî, Hadîkatü’l-cevâmi‘, I, 200; a.e.: Camilerimiz Ansiklopedisi (haz. İhsan Erzi), İstanbul 1987, II, 49; Atâ Bey, Târih, I, 76; Sicill-i Osmânî, II, 314; L. A. Mayer, Islamic Architects and Their Works, Genève 1956, s. 81-82; Tahsin Öz, İstanbul Câmileri, Ankara 1962, I, 105; Yüksel, Osmanlı Mi‘mârîsi V, s. 285-286; Eminönü Camileri (nşr. Eminönü Müftülüğü), İstanbul 1987; Ahmed Süheyl [Ünver], “Mimar Kemaleddin mi? Mimar Hayreddin mi?”, Akşam, İstanbul 8 Şubat 1338; F. Babinger, “Quellen zur Osmanischen Künstler geschichte”, JAK, I (1924), s. 34-35;

E. Kühnel, “Khair al-Din”, Künstlerlexikon, XX, Stuttgart 1927, s. 243; Rıfkı Melûl Meriç, “Beyazıd Câmii Mimarı, II. Sultan Bâyezid Devri Mimarları ile Bazı Binaları, Beyazıd Câmii ile Alâkalı Hususlar, Sanatkârlar ve Eserleri”, AÜ İlâhiyat Fakültesi Yıllık Araştırmalar Dergisi, II, Ankara 1957, s. 27-28; Th. Menzel, “Hayreddin”, İA, V/1, s. 392; a.mlf., “Khair al-Dīn”, EI, II, 871; O. Aslanapa, “Khayr al-Dīn”, EI² (İng.), IV, 1158-1159.

Semavi Eyice

HAYREDDİN, Mimar

Mostar Köprüsü'nü yapan Osmanlı mimarı.

Hayatı ve eserlerine dair yeterli bilgi bulunmayan Mimar Hayreddin, XV. yüzyıl sonları ve XVI. yüzyıl başlarında yaşayan aynı addaki mimardan ayrı olup Mimar Sinan'ın yetiştirdiği mimarlar arasında yer aldığı anlaşılmaktadır.

974 (1566-67) yılına doğru inşa edilen ve Bosna'da son yıllardaki iç savaş sırasında top ateşiyle tamamen yıkılan ünlü Mostar Köprüsü tarihin her döneminde hayranlık uyandırmıştır. Hersek Beyi Hüseyin Paşa'nın kapı kethüdâsı Dâvud eliyle Hassa Başmimarı Koca Sinan'a gönderilen 9 Şevval 975 (7 Nisan 1568) tarihli bir hükümle, Bosna'nın batı kıyısında inşası tasarlanan kale yapımı için bir mimar gönderilmesi istenmiştir. Ahmed Refik Altınay tarafından yayımlanan bu belgede Mimar Hayreddin'in bu iş için uygun görüldüğü bildirilir: "Mimarbaşına hüküm ki, Hersek Beyi Hüseyin südde-i saâdetime mektup gönderip Megarşka (Dalmaçya'da Split-Spalato güneyinde Makarska) İskelesi'nde bina olunmak ferman olunan kale binası için mimar lâzım olup ve bundan akdem Mostar Köprüsü'nü bina eden Hayreddin için bina ilminde mehareti olup kal'a-i mezbûr binasına tayin olunup gönderilmesini arzeylemeğin buyurdum ki, vüsul buldukta mezkûr Hayreddin'i kal'a-i mezbûre binası için mimar tayin eyleyip muaccelen gönderesin ki varıp müşârünileyh vecih ve münasip gördüğü üzere kale binasına mübâşeret edip itmâmı maslahat eyleyeHersek Beyi Hüseyin Paşa'nın kapı kethüdâsı Dâvud'a verildi, fî 9 Şevval 975".

Bina ilminde mahareti olduğunu Mostar Köprüsü'nün yapımında göstermiş olan Mimar Hayreddin'in bu kalenin yapımıyla görevlendirilmesine ait bu belgeden başka onun hakkında bilgi elde edinilememiştir. Ayrıca bu belge, Mostar Köprüsü'nün Mimar Sinan'ın yapısı olduğuna dair (Evliya Çelebi, VI, 482) eskiden beri sürüp gelen söylentiyi de yalanlar.

Daha başka belgelerde bir Mimar Hayreddin adıyla karşılaşılırsa da bunun Mostar Köprüsü'nü yapanla aynı kişi olup olmadığı kesin olarak

bilinmemektedir. Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi'ndeki bir belgeye göre (Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Kılavuzu, I, 48 [nr. D 5991]), Ankara yakınındaki Ayaş'ta Kızlarağası Hamamı'nın tamiri ve bununla ilgili yapılacak ödemelerin keşfi bir Mimar Hayreddin tarafından gerçekleştirilmiştir. Ahmed Refik'in yayımladığı başka bir belgede ise İstanbul'da Seyyid Ömer mahallesindeki bir kilisenin eski olup olmadığı hususundaki bir anlaşmazlıkta düşüncesine başvurulan "mîrî mimarlardan" Pîr Hayreddin'in adı geçer. Bu belge, İstanbul kadısına ve Hassa başmimarına yazılmış olup

24 Rebîülevvel 972 (30 Ekim 1564) tarihini taşımaktadır (Mimar Sinan, s. 45-46, nr. 4). Nihayet İstanbul'da Samatya semtindeki Ermeni reâyâsına ait Sulumanastır denilen kilise ve dinî tesisin onarım hesapları Hassa Başmimarı Sinan ile bir Mimar Hayreddin tarafından beraberce incelenmiştir (Orgun, VIII [1938], s. 336). Bu kayıt da 971 (1563-64) tarihlidir. Bosna-Hersek'te köprü ile kalenin yapımı 975 (1568) tarihi etrafında olduğuna göre bunları inşa eden Hayreddin ile, 971 (1563-64) ve 972 (1564-65) yıllarında İstanbul'daki bazı yapılar hakkında keşif raporları hazırlayan Mimar Hayreddin'in aynı kişi olması ihtimali oldukça kuvvetlidir. Mostar Köprüsü gibi hem mimarlık hem de mühendislik şaheseri olan bir yapı meydana getiren Hayreddin'in başarılarını başka eserlerde de göstermiş olması beklenir.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VI, 482; Ahmed Refik [Altınay], Mimar Sinan: 895-996, İstanbul 1931, s. 5 (nr. 3), s. 45-46 (nr. 4); a.mlf., Türk Mimarları, İstanbul 1937, s. 75-76; Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Kılavuzu, İstanbul 1938, I, 48 (nr. D 5991); R. Anhegger, "Mostar Köprüsü ve Mimar Hayrettin", IV. TTK Bildiriler (1952), s. 312-317; a.mlf., "Die Römerbrücke von Mostar, Ein Beitrag zur Geschichte und Organisation des Bauwesens im Osmanischen Reich", Oriens, VII/1 (1954), s. 87-107; a.mlf., "Mostar Köprüsü, Osmanlı Devleti'nde İnşaat İşlerinin Tarihi", TT, sy. 131 (1994), s. 283-294; L. A. Mayer, Islamic Architects and Their

Works, Genève 1956, s. 81; Cevdet Çulpan, Türk Taş Köprüleri, Ankara 1975, s. 158-163; Zarif Orgun, “Hassa Mimarları”, Arkitekt, VIII, İstanbul 1938, s. 336.

Semavi Eyice

HAYREDDİN HIZIR

(bk. ATÛFÎ, Hayreddin Hızır).

HAYREDDİN MAR‘AŞÎ

(ö. 876/1472 [?])

Fâtih Sultan Mehmed devri hattatlarından.

Hüseyin Hüsâmeddin Efendi'nin verdiği bilgiye göre gençliğinde ilim tahsili için gittiği Amasya'da zamanın en kudretli hattatı olan Edirneli Yahyâ Sûfî'den aklâm-ı sitteyi meşkederek icâzet aldı (Amasya Tarihi, IX, 499-500). Müstakimzâde onu Abdullah-ı Sayrafî'nin (ö. 745/1344-45'ten sonra) talebesi olarak gösterir (Tuhfe, s. 199-200); ancak bu tarih bakımından mümkün değildir. Divan kâtipliğini yaptığı Amasya Valisi Şehzade Alâeddin Bey'in vefatından sonra zamanını Amasya'da talebelere yazı meşkederek geçiren Hayreddin Mar‘aşî'nin 876 (1472) yılının sonuna doğru vefat ettiği tahmin edilmektedir.

Hayreddin Mar‘aşî'nin müze ve kütüphanelerde herhangi bir yazısına rastlanmamıştır. Hüseyin Hüsâmeddin Efendi onun Halîl b. Hasan ve Hayreddin Halil Mar‘aşî şeklindeki imzalarını, Müstakimzâde ise 874 (1470) tarihli bir yazısını gördüğünü yazmaktadır.

Osmanlı hat sanatında yeni üslûp arayışları Fâtih Sultan Mehmed devrinde ve II. Bayezid'in Amasya valiliği sırasında başlamış, Hayreddin Mar‘aşî, Celâl, Muhyiddin ve Cemal Amâsî, Abdullah Amâsî ve Şeyh Hamdullah gibi hattatlar etrafında geniş bir hat sanatı muhiti teşekkül etmiştir. Bu sanatkârlar, aklâm-ı sittenin harf ve terkip itibariyle güzelleşip gelişmesi için büyük gayret sarfetmişlerdir. Yâkūt el-Müsta‘sımî'den sonra aklâm-ı sittede ve bilhassa sülüs ve nesih yazılarda İslâm dünyasında uzun süre devam edecek olan Osmanlı hat üslûbunun esaslarını ortaya koyarak yeni bir çığır açan Şeyh Hamdullah Hayreddin Mar‘aşî'nin talebesidir. Hayreddin Mar‘aşî'nin yetiştirdiği diğer talebeler arasında yer alan Muhyiddin Köseç ve Seyyid İbrâhim de Fâtih devrinin meşhur hattatlarındandır.

BİBLİYOGRAFYA

Gülzâr-ı Savâb, s. 48; Suyolcuzâde, Devhatü'l-küttâb, s. 44; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 199-200; Habîb, Hat ve Hattâtân, İstanbul 1306, s. 79; Hüseyin Hüsameddin [Yesar], Amasya Tarihi, Süleymaniye Ktp., Mikrofilm Arşivi, nr. 3681-3682; IX, 499-500; Ayverdi, Fâtih Devri Hattatları, s. 40; Muhittin Serin, Hattat Şeyh Hamdullah, İstanbul 1992, s. 17.

Muhittin Serin

HAYREDDİN PAŞA, Barbaros

(bk. BARBAROS HAYREDDİN PAŞA).

HAYREDDİN PAŞA, Çandarlı

(bk. ÇANDARLI KARA HALİL HAYREDDİN PAŞA).

HAYREDDİN PAŞA, Tunuslu

(ö. 1890)

Islahatçı ve reformcu görüşleriyle tanınan Osmanlı sadrazamı ve mütefekkir.

Hayatının ilk yıllarına ait bilgiler yetersizdir. Kafkasya'da bir Rus taarruzu esnasında ailesini kaybettiği, küçük yaşta köle olarak İstanbul'a getirildiği, Nakîbüleşraf ve Anadolu Kazaskeri Kıbrıslı Tahsin Bey tarafından satın alındığı bilinmektedir. Tahsin Bey'in Kanlıca'daki yalısında yetişti. 1830'da Tunus Valisi Ahmed Paşa'nın bir adamı tarafından Tunus'a götürüldü. Bazı kaynaklarda bu sırada on üç yaşında olduğu belirtilmektedir. Ahmed Paşa'nın sarayında memlük olarak Arapça ve İslâmî ilimler alanında özel eğitim gören Hayreddin, kısa sürede Ahmed Paşa'nın ve "reîs-i müdîrân" (Tunus kaynaklarında vezîr-i ekber) Hazinedar Mustafa Paşa'nın güvenini kazandı, onlardan ilgi ve teşvik gördü. Askerlik mesleğine intisap ederek kabiliyet ve çalışkanlığı sayesinde süratle yükseldi. 1840 yılında, Ahmed Paşa tarafından modern bir ordu kurmak için teşkil edilen Bardo Harbiye Mektebi'nde görevli Fransız subaylar ve müşavirlerle tanıştı. Yeni sistemleri ve Fransızca'yı öğrenmeye gayret etti. İlk yenilikçi fikirleri Mahmud Kabadu ve İbrâhim er-Riyâhî'den aldı. 1846'da miralay, 1850'de mirlivâ ve süvari askerleri kumandanı oldu.

Avrupa ile doğrudan teması, 1846'da Ahmed Paşa'nın yaver sıfatıyla Paris'i ziyaret etmesiyle başladı. 1853-1857 yıllarında Tunuslu Mahmûd b. Ayyâd Paşa davasında Tunus'un temsilcisi olarak Paris'te kaldı ve davayı Tunus'un menfaatlerine uygun şekilde halletti. Bu sırada Avrupa medeniyetini yakından tanıma fırsatını bulduğu gibi Fransızca'sını da ilerletti. 1855'te kendisine feriklik rütbesi verildi; Paris'teki başarısından dola-yı 21 Ocak 1857'de Bahriye müdürü tayin edildi ve Tunus'a dönerek 8 Mayıs 1857 tarihinde görevine başladı. 23 Kasım 1862'ye kadar süren bu görevi sırasında bahriyeyi ve donanmayı ıslaha ve modernleştirmeye çalıştı.

10 Eylül 1857'de ilân edilen "ahdü'l-emân" ile başlayan, Tunus'un siyasî

ve içtimaî sistemini modernleştirme hareketinin en inanmış ve aktif üyelerinden

biri Hayreddin Paşa oldu. Tanzimat ve Islahat fermanlarındaki esasları ihtiva eden ahdü'l-emân bütün halka can ve mal güvenliği, vergi adaleti, din ve dil hürriyeti vaad ediyordu. 1860'ta Tunus anayasasını hazırlayan komisyona üye seçilen Hayreddin Paşa, bir yıl sonra da istişârî mahiyetteki Meclisi Ekber'in önce üyesi, sonra başkanı oldu. Ayrıca beylik Meclisi Hass'ının da üyesi idi. Hukukî reformlarda etkin bir rol oynadı. Konsolosluk mahkemeleri komisyonunda faydalı çalışmalar yaptı. Askerlik kanununu hazırlayan komisyona başkanlık etti. 23 Kasım 1862'de Bahriye müdürlüğü ve Meclisi Ekber başkanlığı görevlerinden istifa etti. İstifasında dış borçlanma teşebbüsü ve Hazinedar Mustafa Paşa'nın siyasetini tasvip etmemesinin etkisi olmalıdır.

Hayreddin Paşa 1862'den 1869'a kadar önemli bir resmî görev almadı. Ancak İstanbul'a ve bazı Avrupa başşehirlerine "te'kîd-i muvâlât" ve Tunus nişanını dağıtma gibi geçici vazifelerle gönderildi. Bu arada reformlar dönemine son veren ve ağır vergilere bir tepki olarak doğan 1864 isyanı vuku buldu. Düzeni sağlamak için Osmanlı hükümeti Büyük Ali Haydar Efendi'yi fevkalâde komiser sıfatıyla Tunus'a yolladı. Hayreddin Paşa, ikinci defa İstanbul'a gönderilerek Tunus-Osmanlı münasebetlerini düzenleyen "emr-i sâmî"yi getirdi. Bu emirle, Osmanlı hükümdarının Tunus üzerindeki haklarıyla Hüseynî ailesinin hukuku ve ülkenin yönetim şekli tesbit ediliyordu.

1863 ve 1865 dış borçlanmalarının Tunus maliyesini iflâsa sürüklemesi üzerine Hayreddin Paşa, 1869'da borçları düzenlemek ve birleştirmek için kurulan Milletlerarası Maliye Komisyonu başkanlığına tayin edildi. Komisyonda Fransız, İngiliz ve İtalyan üyeler vardı. Böylece Hayreddin Paşa'nın 1877 yılına kadar sürecek olan aktif siyasî hayatı başladı. 18 Ocak 1870'te kendisine "vezîr-i mübâşir" unvanı verildi. 1871'de Tunus eyaletinin irsen valisi Muhammed Sâdık Paşa'ya valilik tevcih fermanını almak üzere İstanbul'a gitti. Bu münasebetle Osmanlı yöneticileriyle görüşmeler yaptı. Eski kayınpederi Hazinedar Mustafa Paşa ile siyasî çatışmaları arttı. Üç vali devrinde otuz altı yıldan beri aralıksız reîs-i müdîrân olan Hazinedar Mustafa Paşa'nın azli üzerine bu göreve 21 Ekim

1873’te Hayreddin Paşa tayin edildi. Vezîr-i mübâşir unvanı kaldırıldı, Maliye Komisyonu başkanlığı bırakıldı ve Hariciye müdürlüğü görevi ilâve olarak verildi. Hayreddin Paşa, 21 Temmuz 1877’de istifasına kadar Tunus’un bu en yüksek makamında birçok yenilik ve reform gerçekleştirdi; reformcu grubun en önemli temsilcisi oldu. Tunus idaresinin ıslahı, merkezî yönetimin düzenlenmesi, yıllık gelirlerin yarısına yaklaşan dış borçların ödenmesi, sağlam bir maliye politikası güdülmesi, tarım reformu, hammâs müessesesinin tanzimi, Tunuslular ve yabancılar arasındaki davalara bakan mahkeme teşkili, dinî mahkemelerin yeniden teşkilâtlandırılması, mahallî idarelerin tanzimi, iktisadî ve malî tedbirler önemli reformları arasındaydı. Ayrıca ihracatı arttırıcı tedbirler aldı, demiryolu yapımını hızlandırdı. Hayreddin Paşa eğitime de büyük önem vererek bu alanda Zeytûne Medresesi’nde reform yapılması, devlet basımevinin ıslahı, yeni genel kütüphane kurulması gibi işleri başardı. Hazinedar Mustafa Paşa’nın müsâdere edilen mallarını kullanarak lise seviyesinde modern anlamda öğretim yapan, zamanla Tunus’un seçkin aydınlarının yetiştiği el-Medresetü’s-Sâdıkıyye’nin açılmasını sağladı (1875). Reformların gereğine inanmış olan yakın mesai arkadaşı Muhammed Bayram Hâmis’i Cem‘iyyâtü’l-evkāf başkanlığına tayin eden Hayreddin Paşa vakıfları tekrar düzenledi, gelirleri arttırdı.

Ülkeye yabancı müdahalesini önlemek için dış borçların ödenmesine büyük önem veren Hayreddin Paşa Tunus’taki İngiliz, Fransız ve İtalyan menfaatlerini dengede tutan bir siyaset takip etti. Tunus’un güç ekonomik durumu onun arzuladığı geniş çaplı reformları engelledi. Aşırı vergilerden bıkan halk sükûna ve âdil bir idareye muhtaçtı. Anayasayı tekrar yürürlüğe koyma ve bir meclis açma düşüncesi Tunus beyi nezdinde rağbet görmedi. Hayreddin Paşa, Avrupa devletlerinin baskılarına karşı Osmanlı Devleti ile sıkı iş birliği ve bağlılık siyasetine taraftardı. Zira ancak Osmanlı Devleti var olduğu sürece Tunus Emâreti muhtariyetini, özel statüsünü koruyabilirdi. Avrupa’nın yayılma politikası karşısında Osmanlı Devleti ile yakınlaşmanın hayatî önem taşıdığına inanan paşa 93 Harbi esnasında Osmanlı Devleti’ne önemli yardımlarda bulundu.

Hayreddin Paşa, iç ve dış baskılar sonucu 21 Temmuz 1877’de reîs-i müdîrânlıktan istifa etti. İstifa sebepleri arasında, Bahriye müdürü Mustafa b. İsmâil’in (Genç Mustafa Paşa) Tunus beyi nezdindeki olumsuz

propagandası, son iki yılda iyi ürün alınamaması, hazinenin boşalması, borçların ödenmesinde karşılaşılan güçlükler, Bâbıâli'ye yardımının konsoloslar tarafından iyi karşılanmaması, konsolosların entrikaları, Jenduba-Tunus demiryolu hattı imtiyazını Fransa'ya vermemesi yüzünden bu ülkenin desteğini kaybetmesi gibi hususlar mevcuttu. Görevden ayrıldıktan sonra gözden düşen Hayreddin Paşa emlâkinin müsâdere edileceğinden endişe duydu. Bir süre Fransa'da kaldı. Şahsiyetini, İslâmî reformcu özelliğini ve Aḳvemü'l-mesâlik adlı kitabını II. Abdülhamid'e anlatan Medeniyye tarikatı şeyhi Muhammed Zâfir Efendi vasıtasıyla padişah tarafından Ağustos 1878'de İstanbul'a davet edildi. İstanbul'a gelince kendisine vezâret rütbesi verildi. Meclisi A'yân üyeliğine, daha sonra yeni kurulan Maliye Komisyonu başkanlığına tayin edildi. İki ay sonra 9 Zilhicce 1295'te (4 Aralık 1878) sadrazamlığa getirildi. II. Abdülhamid onu bu makama tayin ederken Tanzimat sisteminde ehliyetli bir devlet adamı bulmayı ve Yeni Osmanlılar'dan kurtulmayı umuyordu. Hayreddin Paşa'nın İslâm'a bağlılığı ve ıslahatçı karakteri devletin sıkışık durumunda yeni bir umut olarak görüldü. Ancak paşa Türkçe'yi az biliyordu ve yazı diline de hâkim değildi. 9 Şâban 1296 (29 Temmuz 1879) tarihine kadar sekiz ay süren sadâreti sırasında Osmanlı-Rus Savaşı ve Berlin Antlaşması'nın çözümlenmemiş bazı meselelerini halletti. Mısır Hidivi İsmâil Paşa'nın azli, devletlerin nüfuz mücadeleleri ve maliye meseleleriyle karşılaştı. Devlet idaresinin yeniden düzene sokulması için çalışmalar yaptı. Sadâretin saray karşısında sorumluluk ve yetkilerini kuvvetlendirmek istedi. Memurların belli bir sisteme tâbi olmasını önerdi. Mahkemelerin yeniden tanzimi, taşra yönetiminin organizasyonu ve gelirlerin arttırılmasıyla ilgili düşüncelerini ortaya koydu. Ayrıca anayasanın değiştirilmesini ve Meclisi Meb'ûsan'ın tekrar toplantıya çağırılmasını teklif etti. Parlamento ve nâzırların karşılıklı sorumluluğuna dayanan bir sistemi savundu. Mâbeyn-i Hümâyun'da ve devlet adamları arasında muhalifleri süratle arttı. Sultan II. Abdülhamid de meclisi ikinci defa toplamayı benimsemeyince Hayreddin Paşa'nın teklif ettiği Meclisi Vükelâ yetki ve görevleri kanun tasarısı kesinleşmedi. Dönemin şeyhülislâmı Esad Efendi ve sarayla ihtilâfa düşen Hayreddin Paşa dokuz gün Bâbıâli'ye gelmedi, ardından da istifa etti. Böylece Bâbıâli'nin durumunu güçlendirme ve nâzırlara müteselsil

sorumluluk getirme teşebbüsü sonuçsuz kaldı. Bununla birlikte İstanbul'dan ayrılmadı ve II. Abdülhamid kendisinden faydalandı; ona lâyihalar hazırlattı, özel komisyonlarda görev verdi. Bir ara Paris'e büyükelçi veya Trablusgarp'a vali tayin edileceği söylentileri çıktı. Fransa'nın 1881'de Tunus'u işgalinden sonra devletin Tunus siyasetinde etkili olan Hayreddin Paşa 1882'de yapılan sadrazamlık teklifini kabul etmedi.

Hayreddin Paşa, azlinden sonra II. Abdülhamid'e sunduğu ıslahat lâyiha ve arîzalarında ortaya koyduğu görüşlerini bir program haline getirdi. Bu programdaki düşünceleri açık, kesin ve samimi, fikirlerinde ısrarlı idi. Paşa Osmanlı idare sisteminde köklü bir değişikliğe taraftardı. En çok önem verdiği husus devlet, millet ve fert hayatı için temel unsur saydığı adalet ve hukukun üstünlüğü idi. Kanun hükümlerinin istisnasız herkese eşit uygulanmasını savunan Hayreddin Paşa'ya göre adalet bütün ıslahatların temelidir. Anayasanın uygulanmaya konulmasını ıslahatların birinci şartı sayıyordu. Mebuslar ve âyan meclislerinin toplanmasını, fikir birliği olan, yetkisi ve sorumluluğu belirlenmiş bir nâzırlar heyetinin kurulmasını, tam yetkili nâzırların görevlerinde sadrazama karşı sorumlu olmalarını istiyordu. Devlet yönetiminde icra vasıtası olan memurların iyi seçilmesini, kabiliyet ve liyakatlerine göre tayin edilmelerini, azil endişesi taşımadan güvenlik içinde görev yapmalarının sağlanmasını, ceza ve mükâfat sisteminin geliştirilmesini gerekli görüyordu. Osmanlı tebaası gayri müslimlerin eğitim ve servet bakımından ileri olduklarını, imparatorluktan ayrılıp istiklâllerini kazanmak istediklerini belirterek onlara mutlak hürriyet yerine sınırlı bir hürriyet verilmesinin uygun olacağını, aksi takdirde devletin parçalanmasının kaçınılmaz olduğunu söylüyordu. Avrupa'yı iyi tanıyan Hayreddin Paşa, bütün güçlü devletlerin kuvvetli bir bürokratik sisteme dayandıklarını bildiğinden bürokratik reformlarda ısrarlı idi. Adalet sistemi, mahkemeler, meşihat mahkemeleri için yeni bir idarî yapılanmanın ve meşihatte ilmî bir meclis teşkil edilmesinin lüzumlu olduğunu savunuyordu. Taşra idaresinin yeni düzenlemelerle ıslahı, vilâyet meclislerinin kurulması ve bunların millet meclisi için temel olması da paşanın programında geniş yer tutuyordu. Ona göre genel emniyetin sağlanması için zabıta ve jandarma kuvvetlerinin ıslahı kaçınılmazdı. Yabancı müdahale ve baskılarına karşı Berlin Antlaşması'nın çözülmemiş meselelerinin halledilmesi, dış borçların düzenli şekilde ödenmesi, Avrupa devletlerinin tebaalarının hukuklarının korunması, memurların kontrol

edilmesi, yabancı elçiliklerle menfaatleri icabı münasebetlerinin önlenmesi gerekiyordu. Prensip olarak yabancı bir devletle ittifak edilmesini faydalı bulan Hayreddin Paşa, Araplar'ın devlet hizmetinde daha fazla çalıştırılmasını da önerdi. Islahat lâyihalarını önce Arapça kaleme almış, sonra da Türkçe'ye tercüme ettirmiştir.

Tekrar sadârete gelmeyi ıslahat programının tanınması ve uygulanması şartına bağlayan Hayreddin Paşa, 30 Kasım 1882'de yeni sadâret teklifini aynı mülâhaza ile reddetmiştir. Padişahın programın muhtevasını tedrîcen icra edeceği vaadine karşılık, "Vaadin icrasını görebilmek için Nûh ömrü ve Eyyûb sabrı lâzımdır. Bende ise her ikisi de yoktur" diyerek kabul etmemiştir. Nitekim ancak bazı reform düşünceleri halefleri zamanında uygulanabilmiştir. 29 Ocak 1890'da vefat eden Hayreddin Paşa, Eyüp Bostan İskelesi'nde Şah Sultan İmareti bahçesine defnedildi. 1968'de kemikleri Tunus'a götürüldü.

Hayreddin Paşa, XIX. yüzyıl İslâm dünyasının çöküş sebeplerini ve buna karşı alınacak tedbirleri araştıran, fikir ve çözümler üreten bir devlet adamıydı. İslâm dünyasının içinde bulunduğu durumu anlatan, modernleşme ve siyasetle ilgili düşüncelerini ihtiva eden Aḳvemü'l-mesâlik fî maʿrifeti aḥvâli'l memâlik adlı Arapça eseri 1284'te (1868) Tunus'ta basılmıştır. Müellif, özellikle önemli olan mukaddime kısmını aynı yıl Paris'te Fransızca olarak Réformes nécessaire aux états musulmans adıyla yayımlamış, 1875'te de ikinci baskısı yapılmıştır. 1868'de Arapça olarak ayrıca Tunus'ta neşredilen bu mukaddime 1293'te (1876) İstanbul'da, 1881-1882'de İskenderiye'de, 1974'te Tunus'ta (giriş ve notlarla) ve 1985'te Beyrut'ta basılmıştır. Türkçe tercümesi Abdurrahman Süreyyâ Efendi tarafından yapılmış ve İstanbul'da 1296'da (1879) bastırılmıştır. İngilizce'si ise önce Atina'da 1874'te, daha sonra da Cambridge'te yayımlanmıştır (bk. Leon Carl Brown, The Surest Path. The Political Treatise of a Nineteenth-Century Muslim Statesmen, Cambridge 1977, s. 65-178).

Aḳvemü'l-mesâlik'te Avrupa devletlerinin siyasî, iktisadî, askerî vb. özelliklerinin ve üstünlüğünün anlatımı büyük yer tutar. Müellif, eserin daha ilgi çekici ve önemli bölümü olan mukaddimede siyasî fikirlerini açıkladığı gibi Avrupa uygarlığı ile İslâm dünyasını karşılaştırarak

müslümanların eski üstünlüklerini tekrar kazanabilmelerinin çarelerini araştırır. Yeni dünya şartları içinde pratik teklifler ileri sürer. Halka itimat telkin eden sağlam bir idare tarzı ile amaca ulaşmak ister. Avrupa'nın iklimi, dini veya toprağı sayesinde üstün duruma gelmediğini belirten müellif, Avrupa'yı yükselten şeyleri öğrenmek gerektiğini söyleyerek maddî kudretin eğitime, eğitimin de siyasî müesseselere dayandığını, Avrupa'nın güç ve refahının esasını adalet ve hürriyete dayalı siyasî kurumların oluşturduğunu, bu kurumların en önemlilerinin de parlamento, parlamentoya karşı sorumlu hükümet ve hür basın olduğunu kaydeder; bunlar olmadan maddî refahın mümkün olamayacağını savunur. Parlamento ile basın kuruluşlarını İslâm'ın meşveret sistemiyle uzlaştıran Hayreddin Paşa, parlamentonun İslâm'da "ehlü'l-hal ve'l-akd" denilen ulemâ ve âyanın yerini tuttuğunu söyler. Bu şekilde klasik İslâmî siyaset düşüncesi içinde kalarak Avrupa'dan politik, idarî, sosyal ve ekonomik kurumların alınmasının mümkün ve gerekli olduğunu, İslâm'ın buna cevaz verdiğini belirtir; ayrıca İslâm ümmetinin tarihinde benzer siyasî uygulamaların görüldüğünü vurgular. Fikirlerinin bir ülke için değil bütün İslâm ümmeti için geçerli olduğunu belirtir. Devrin tek güçlü müslüman devleti olan Osmanlı Devleti'ne ve Tanzimat reformlarına büyük önem verir. Şeriatın tam uygulanmasının sağlayacağı faydaların gösterildiği eserde Avrupa'nın teknik ve ekonomik gelişmeleri,

buluşları, kurumları uzun uzun anlatılır. Müellifin Tanzimat yenilikleri hakkındaki görüşleri umumiyetle olumludur. Osmanlı parlamentosunu savunmakla beraber devletin sosyal yapısını ve ayrılıkçı güçleri de dikkate alarak bütün tebaaya siyasî haklar ve hürriyetler verilmesinin sakıncalarını sıralar. Avrupa'nın iktisadî gelişmesi ve İslâm ülkelerinin iktisadî gelişme için neler yapmaları gerektiği, iktisadî kuruluşlar, devlet müdahalesi, şirketler, yerli sanayinin korunması gibi konulara ilişkin bilgi ve görüşlerin de yer aldığı eserde sıhhatli bir reform için ulemâ ve devlet adamları arasında sıkı bir iş birliği ve dayanışma bulunmasının gerekliliğini ortaya koyan paşanın ulemâya büyük önem vermesi, İslâm ülkelerinde ulemânın siyasî ve idarî kadroların çoğunu teşkil etmesinden ileri geliyordu. Müellif Avrupa'nın siyasî, ekonomik, kültürel ilerlemesine ve İslâm ülkelerini tehdit etmesine karşı daima kuşkulu ve endişeli bir tavır takınmakla birlikte onların bu konulardaki sistem ve modellerinden faydalanarak İslâm ümmetini reformlarla çağının seviyesine ulaştırmanın ve bu suretle Batı'ya

karşı durmanın mümkün olacağını, esasen şeriatın değişen şartlar ve içtimaî zaruretlere uygun olarak kesin biçimde yasak edilmeyen her şeye cevaz vermesinin de çağdaşlaşmaya imkân tanıdığını ileri sürüyordu. Hayreddin Paşa'nın, kitabında 1857-1864 arasında Tunus'un reformlar dönemindeki tecrübelerini de aksettirdiği anlaşılmaktadır.

Hayreddin Paşa'nın asıl amacı, XIX. yüzyılın diğer bazı reformcuları gibi "müslüman kalarak modernleşmek"ti ve Mısırlı Rifâa et-Tahtâvî, Lübnanlı Butrus el-Bustânî gibi ilk reformcu ve modernleşme taraftarları arasında yer alıyordu. Devlet adamı ve nazariyatçı karakterini şahsında birleştiren paşanın fikirleri Cemâleddîn-i Efgānî, Muhammed Abduh ve İstanbul'da Sebîlürreşâd grubu tarafından ilgi gördü. Aḳvemü'l-mesâlik'te ortaya koyduğu fikirlerine icra adamı olarak da daima sadık kalan paşa, Tunus'taki reformları ve ıslahatları ile Tunus rönesansının ve modern Tunus'un öncülerinden biri oldu. Tunus'un ve Türkiye'nin modernleşme ve çağdaşlaşma tarihinde seçkin bir yer kazandı. Hayreddin Paşa dürüst, haysiyetli ve ideallerine sadık kişiliğiyle XIX. yüzyıl İslâm dünyasının önemli devlet adamlarındandır.

Hayreddin Paşa'nın hâtıraları Muhammed Salâh Mzali ve Jean Pignon tarafından neşredilmiştir ("Documents sur Khereddine...", RT, XVIII-LXII, Tunus 1934-1940). Bu hâtıralar ayrıca Khreddine, homme d'état, mémoires adıyla 1971'de yine Tunus'ta yayımlanmış ve Türkçe'ye de çevrilmiştir (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

BA, Mülga Dahiliye Nezâreti Sicill-i Umûmî (Ahvâl) Defteri, nr. 2, 396; BA, YEE, nr. 11/1276/120/5, 24/150-7/126/VIII, 31/1480/97/80, 31/1519, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28/97/80, 31/1752/97/80, 33/1169/7390, 33/1241/73/91; BA, İrade-Meclis-i Mahsûs, nr. 1288, 1717, 1969; BA, İrade-Dahiliye, nr. 1288, 14482, 44511, 44653, 44863, 45313, 63024, 63038, 63095, 63131, 64448; BA, Hariciye Hazine Evrakı, siyasî kısım, nr. 43, 44, 526; Muhammed Bayram, Ṣafvetü'l-iʿtibâr, Kahire 1302-11, II, 49-

94; Sicill-i Osmânî, II, 317-318; İbnülemin, Son Sadrıazamlar, II, 895-960; Mehmed Zeki Pakalın, Son Sadrazamlar ve Başvekiller, İstanbul 1944, IV, 313-377; Ahmed Emîn, Züʿamâʾü'l-ıṣlâḥ fî ʿaṣri'l-ḥadîs̱, Kahire 1949, s. 146-183; Danişmend, Kronoloji, IV, 316, 638; Muhammed Fâzıl İbn Aşûr, el-Ḥareketü'l-âdâbiyye ve'l-fikriyye fî Tûnis, Kahire 1956, s. 5-60; a.mlf., Terâcimü'l-aʿlâm, Tunus 1970, s. 45-58; J. Ganiage, Les origines du protectorat français en Tunisie: 1861-1881, Paris 1959, s. 437-491; M. Sadouk Zmerli, Les précurseurs, Tunis 1964, s. 41-57; a.mlf., Aʿlâmu Tûnisiyyûn, Beyrut 1986, s. 97-108; M. Smida, Khéréddine, ministre réformateur: 1873-1877, Tunis 1970; Reşîd ez-Zevâdî, Revâdü'l-ıṣlâḥ, Tunus 1973, s. 13-39; İbrahim Abu-Lughod, "The Islamic Influence on Khayr al-Dīn of Tunis", Essays on Islamic Civilization (ed. D. Little), Leiden 1976, s. 9-24; G. S. van Krieken, Khayr al-din et la Tunisie: 1850-1881, Leiden 1976; a.mlf., "Khayr al-Dīn Pasha", EI² (Fr.), IV, 1185-1186; Cemil Meriç, Mağaradakiler, İstanbul 1978, s. 275-291; Muhammed Mahfûz, Terâcimü'l-müʾellifîne't-Tûnisiyyîn, Beyrut 1982, II, 271-279; K. J. Perkins, Tunisia, Colorado 1986, s. 81-84; Atillâ Çetin, Tunuslu Hayreddin Paşa, Ankara 1988; a.mlf., "Un important mémoire de 1873 sur la Tunisie" Studies on Ottoman Diplomatic History, I, İstanbul 1987, s. 111-121; a.mlf., "Relations ottomanes-tunisiennes", Studies on Turkish-Arab Relations, sy. 4, İstanbul 1989, s. 17-26; Centenaire Khéréddine colloque internationale communications, Tunis 6-9 Décembre 1990 (Ministère de la Culture et de l'Information de Tunis Comité Culturel National); Bekir Karlığa, Islahatçı Bir Düşünür Tunuslu Hayrettin Paşa ve Tanzimat, İstanbul 1995, tür.yer.; Muhammed Salah Mzali - J. Piynon, Tunuslu Hayreddin Paşa'nın Hatıraları (trc. Belma Akrun), İstanbul 1997; Ali Fuad, "Ricâl-i Mühimme-i Siyâsiyye: Hayreddin Paşa", SF, sy. 1564, 1573 (1926); Ezzat Orany, "Nation, patrie, citoyen, chez Rıfā'a al-Ṭahṭāvi et Khayr al-Dīn al-Tounsi", MIDEO, XVI (1983), s. 169-190; Ercüment Kuran, "Tunuslu Hayreddin Paşa ve Türkiye'nin Çağdaşlaşması", Töre, sy. 158, Ankara 1984, s. 38-39; "Ḫayreddîn et-Tûnisî ve kitâbühû Aḳvemü'l-mesâlik", el-Fikrü'l-ʿArabî, sy. 39-40, Beyrut 1985, s. 233-241; Th. Menzel, "Hayreddin Paşa", İA, V/2, s. 392-393.

Atilla Çetin

HAYREDDİN er-REMLÎ

(bk. REMLÎ, Hayreddin b. Ahmed).

HAYREDDİN TOKADÎ

(bk. TOKADÎ, Hayreddin).

HAYRET

(حيرت)

Allah'ı tanıyan, fakat bunu ifade edemeyen ârifin yaşadığı hal anlamında bir tasavvuf terimi.

Sözlükte "şaşırmak, yolunu kaybetmek" anlamına gelen hayret kelimesini sûfîler, bir tasavvuf terimi olarak çeşitli tasavvufî makamlara göre özellikle mârifet ve yakīn kavramlarıyla birlikte kullanmışlardır. Allah'ın varlığı ve onun keyfiyeti hakkında olmak üzere iki hayret türünden söz edilmiştir (Hücvîrî, s. 488). Allah'ın varlığı konusunda hayret şirk ve küfür, O'nun keyfiyetiyle ilgili hayret mârifettir. Çünkü O'nun varlığından ârifin şüphesi yoktur; keyfiyeti konusunda ise insan aklı hiçbir bilgiye sahip değildir. Buna göre Hakk'ın keyfiyetini anlama çabası içinde hayrete düşmek yakīn alâmetidir. Bu anlamdaki hayret de bir tür mârifettir. Zünnûn el-Mısrî, "Allah'ı en iyi tanıyan O'nun hakkında en fazla hayret edendir"; Cüneyd-i Bağdâdî, "Düşüncenin ulaşabildiği son nokta hayrettir"; Sehl et-Tüsterî, "Mârifetin nihaî noktası hayrettir" derken bu hususa işaret etmişlerdir (Kuşeyrî, s. 605). Diğer taraftan Allah'ın zâtını kavramaktan âciz olduğunu idrak eden akıl hayrete düşer. Gerçek mârifet, Allah karşısında aklın aczini ve yetersizliğini kavramasıdır. Bazan sûfî, ilâhî tecellileri temaşa ederek hayrete düşer ve bu durumda hayretinin daha da artmasını diler. Ebû Bekir eş-Şiblî bu hal içindeyken şu sözü söylemişti: "Ey hayrete düşenlerin rehberi, hayretimi arttır!" (Hücvîrî, s. 353). Aynı anlayışa sahip olan İbnü'l-Fârız da, "Eğer hayret etmesem hayret bana!" demişti. Şiblî bu sözü ile Allah'ın varlığı ve sıfatlarının kemali konusundaki mârifeti kabul etmiş, bütün varlıkların maksadının Allah olduğunu, dualarının O'nun tarafından kabul edildiğini, O'ndan başka hayret edilecek bir şey bulunmadığını bilmiş, o zaman hayretinin arttırılmasını dilemişti. Öte yandan bu

söz şu şekilde de yorumlanabilir: Hakk'ın varlığı konusundaki mârifet bizzat O'nun varlığı hakkında hayret içinde kalmayı icap ettirir. Çünkü kul Allah'ı tanıyınca bütünüyle kendini O'nun hâkimiyeti altında görür. Kulun varlığı ve yokluğu O'nunla, sükûnu ve hareketi O'ndan olunca O'nun

kudreti karşısında hayrette kalır ve bütün varlığının bekāsı O’nunla olunca, “Ben de kim oluyorum?” der. Muhammed b. Vâsî de Allah’ı tanıyan kişinin sözünün az, hayretinin dâimî olduğunu söyler. Allah’ı tanıyan fakat ifadeye sığmadığı için O’nu tanıtamayan ve anlatamayan ârif suskun ve şaşkın bir şekilde hayrete düşer.

Muhyiddin İbnü’l-Arabî hayretle vuslat arasında bir ilgi kurmuştur. Ona göre Hakk’a vâsıl olan hayret eder. Bu durumda hayret “ilim, irfan, yakīn ve hidayet” anlamına gelir. Celâl tecellileriyle cemâl tecellilerinin bir noktada birleşmesi ve özdeşleşmesi sûfîde hayret halinin doğmasına yol açar. Sûfî, nasıl olur da birden çok çıkıyor veya çok bir oluyor diye de hayret eder (Fuṣûṣ, s. 72).

Hakk’ın çeşitli ve sonsuz tecellilerini temaşa eden ârifler hayretlerini çok güzel mısralarla ifade etmişler, bu konudaki düşüncelerini ortaya koymak için ilgi çekici hikâyeler anlatmışlar ve menkıbeler nakletmişlerdir. Hayret, Ferîdüddin Attâr’ın Manṭıḳu’ṭ-ṭayr’ında bu anlamda olmak üzere yedi vadinin altıncısı olarak tasvir edilmiştir. Mutasavvıfların hayret anlayışını tenkit eden İbn Teymiyye hayretin övülmeye değer bir yanı olmadığını söyler (Mecmûʿu fetâvâ, XI, 383-393).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “ḥyr” md.; el-Muʿcemü’ṣ-ṣûfî, s. 357-363; Serrâc, el-Lümaʿ, s. 421; Kelâbâzî, et-Taʿarruf, s. 100, 137; Kuşeyrî, er-Risâle (trc. Mahmûd İbnü’ş-Şerîf, nşr. Abdülhalîm Mahmûd), Kahire 1966, s. 605; Hücvîrî, Keşfü’l-maḥcûb (Jukovski), s. 347, 353, 487, 488; Herevî, Ṭabaḳāt, s. 109; Attâr, Mantıku’t-tayr (trc. Abdülbaki Gölpınarlı), İstanbul 1963, II, 136-145; Baklî, Şerḥ-i Şaṭḥiyyât, s. 555; İbnü’l-Arabî, Fuṣûṣ (Afîfî), s. 72-73, 112, 200; a.mlf., el-Fütûḥât, I, 352; IV, 52-53; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, XI, 383-393; Mevlânâ, Mesnevî, III, 111; İbnü’l-Hatîb, Ravżatü’t-taʿrîf (nşr. Abdülkādir Ahmed Atâ), Kahire 1387/1968, s. 665; Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 88; Ankaravî, Minhâcü’l-fukarâ, Bulak 1256, s. 234; Ebü’l-Alâ el-Afîfî, Taʿlîḳātü’l-Fuṣûṣi’l-ḥikem

(İbnü’l-Arabî, Fuṣûṣ [Afîfî] içinde), s. 41, 54, 297; M. Takī Ca‘ferî, Tefsîr u Naḳd u Taḥlîl-i Mes̱nevî, Tahran 1365 hş., VI, 646-650; XV, 153; Seyyid Sâdık-ı Gûherîn, Şerḥ-i Iṣṭılâḥât-ı Taṣavvuf, Tahran 1369 hş., IV, 321.

Erhan Yetik

HAYRETÎ

(حيرتي)

(ö. 941/1534)

Divan şairi.

Vardar Yenicesi'nde doğdu. Asıl adı Mehmed'dir. Kaynaklarda Mehmed Şah, Mehmed Çelebi ve Baba Hayretî olarak da geçer. Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Mevlevî şeyhi Yûsuf-ı Sîneçâk'in kardeşi olan Hayretî mutasavvıf bir şairdir. Kardeşi gibi kendisi de önce Şeyh İbrâhim Gülşenî'ye intisap etti, daha sonra Rumeli abdalları arasına karışarak Bektaşîliği benimsedi. Sehî Bey ve Âşık Çelebi'nin belirttiklerine göre Hayretî, Rumeli akıncı ocaklarında bir sipahi olarak ömür sürmüştür. Divanındaki "Kılıç Kasidesi" ile "Yahyâlılarız" redifli murabbaı da bu hususu doğrulamaktadır. Şairin tahsil durumuna dair kesin bilgi mevcut değildir.

Hayretî Vardar Yenicesi, Üsküp ve Belgrad gibi döneminin kültür merkezlerinde çağdaşları olan Hayâlî Bey, Usûlî ve Garîbî ile dost meclislerinde bulunmuştur. Bir ara İstanbul'a da giden şairin burada ne zamana kadar kaldığı bilinmemektedir. İstanbul'da bazı devlet büyüklerine kasideler sunan Hayretî, Kanûnî'nin sadrazamı Makbul İbrâhim Paşa'nın dikkatini çeker. Onun için bir bahâriyye yazıp kendisine sununca İbrâhim Paşa şairden hoşlanıp büyükçe bir ihsanda bulunmak istemişse de sadrazama daha yakın olan Hayâlî Bey'in, Hayretî'yi tok gözlü ve kimseye baş eğmeyen biri olarak tanıtması yüzünden câizeden vazgeçerek küçük bir timar vermeyi kâfi görür. Bunun üzerine Hayretî, "Dil-i bîmâr bu denlü merhem ile tîmâr olmaz" diyerek İstanbul'dan Vardar Yenicesi'ne geri döner.

Yenice'ye geldiğinde Mihaloğlu ve Yahyâlı akıncı ocaklarına sığınan Hayretî, ömrünün sonuna kadar hizmetinde bulunduğu bu beylerin desteğiyle geçinmiştir. Bir yerde durmayıp değişik yerlere giden akıncı

ocaklarıyla beraber Yenice, Belgrad ve Üsküp gibi merkezlerde bulunan şair gezip dolaştığı yerleri şiirlerine de aksettirmiştir. Onun Belgrad ve Yenice için yazdığı müstakil şehrengizler bu devrenin mahsulüdür. Son zamanlarında gözleri artık görmeyen Hayretî, dost ve şairler meclisine kardeşi Yûsuf-ı Sîneçâk'in yetiştirmesi olan şair Günâhî'nin yardımıyla gidip gelmekteydi. Nitekim şair ihtiyarladığını ve gözlerinin artık görmediğini birkaç beytinde ifade etmiştir. Latîfî ve Âlî'nin kaydettiğine göre Hayretî, vefatında vasiyeti üzerine Vardar Yenicesi'nde daha önce inşa ettirdiği zâviyesine defnedildi. Sicill-i Osmânî ve Osmanlı Müellifleri'nde ise Hayretî'nin kardeşi Yûsuf-ı Sîneçâk ile beraber İstanbul'da Sütlüce'deki hazîrede medfun olduğu ve orada Hayretî adına bir mezar taşının bulunduğu kaydedilmektedir. Buna karşılık Hayretî'nin yakın dostu olan Âşık Çelebi, Hayâlî Bey'i anlatırken Vardar'a gittiğinde vefat etmiş bulunan Hayretî'nin ruhu için Fâtiha okuduğunu yazar ki bu Hayretî'nin mezarının Vardar Yenicesi'nde olduğuna bir delil teşkil eder. Bu takdirde Sütlüce'deki kabir bir makam olarak düşünülebilir. Künhü'l-ahbâr'da ayrıca şairin Yenice'deki mezarının bir ziyaret yeri olduğu belirtilir.

"Ca'ferîmezheb safâyî canlarız" diyerek mezhebini açıklayan Hayretî'nin Ca'ferî ve Alevî olduğunu Âşık Çelebi ile Latîfî de belirtmektedir. Şair Hz. Ali, Hüseyin ve on iki imamı methetmekle beraber Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Osman'a da hürmetkârdır. Bu husus Rumeli'de yetişen Bektaşî şairlerinin çoğunda görülür. Rumeli abdalları da Hayretî'nin şiirlerine bütün özellikleriyle aksetmiştir. Hayretî'nin divanı abdalların yaşayış, düşünüş ve giyinişlerini anlatan birçok malzemeye sahiptir.

Hayretî samimi ve sade üslûbu, rindâne edası, zengin kelime hazinesi, çeşitli deyimler kullanması, mahallî tasvirlere ve müşahhas unsurlara yer verişiyle dikkati çeken bir şairdir. Onun âşıkane, halk zevkine uygun, sade ve hoşa giden gazelleri bulunduğu tezkire yazarlarınca ortaklaşa kabul edilmektedir. M. Fuad Köprülü'ye göre de Hayretî, şiirlerinde Rumeli şehirlerinin hususiyetlerini ve aşklarını açık ve lâubali bir tarzda terennüm eden orijinal bir şairdir. Ayrıca tasavvuf terimlerini kullanmada oldukça maharetlidir. Şiirde âhenge dikkat eden ve aruza hâkim olan şair edebî sanatlarda da başarılıdır. Onun asıl şahsiyetini ise sanatlı ve mazmunlarla yüklü şiirlerinden çok dervişâne ve rindâne yolda samimi şiirleri aksettirir. Bu özellikleriyle Hayretî derviş, rindmeşrep, mustarip ve bazan da zevk-

perest bir şairdir.

Eserleri. 1. Divan. Hayretî'nin, devrinde hemen her tabakadan insanın beğenip okuduğu, kendisine haklı bir şöhret kazandıran divanı XVI. yüzyılın geniş hacimli mürettep divanlarından biridir. Âlî'nin naklettiğine göre Hâfız divanı gibi fal tutulan Hayretî divanı klasik tertibe uygun olarak tevhid ve na'tla başlar. Yedi

nüsha üzerinden yapılan tenkitli neşrinde (bk. bibl.) yirmi kaside, otuz beş musammat, bir müstezad, 487 gazel ve yedi kıta bulunmaktadır. Hayretî divanıyla ilgili olarak Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Mustafa Tatçı (Hayretî Divanı'nda Din ve Tasavvuf [1986]), Mehmet Sarı (Hayretî Divanı'nda Maddî Kültür Unsurları [1986]), Mehmet Temizhan (Hayretî Divanı'nda Âşık [1986]), Ahmet Arı (Hayretî Divanı'nda Sevgili ve Sevgilinin Fizikî Yapısı ile İlgili Özellikleri [1987]); Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Nihat Öztoprak (Hayretî Divanı'nda Bitkiler [1986]) ve Hikmet Feridun Güven (Hayretî Divanı'nda Kozmik Âlem ve Zaman [1988]) yüksek lisans tezi hazırlamışlardır. 2. Belgrad Şehrengizi. Uzun bir münâcâtla başlayan 261 beyitlik bu eser, çeşitli edebî sanatların ve söz oyunlarının hâkim olduğu bir üslûpla yazılmıştır. Manzumede şair, memdûh ve mahbûblarını tanıtmaya başlamadan önce yalnızlık ve kimsesizlikten şikâyet eder, ilâhî aşka müptelâ olamayışından yakınır. Bu arada memdûhlar arasında Bosna sancak beyi Gazi Hüsrev Bey'e yer vermesi Hayretî'nin onun dostluğunu kazandığını belli etmektedir. 3. Yenice Şehrengizi. Yetmiş üç beyitlik bu manzumede ise sadece mahbûb ve memdûhlar söz konusu edilir. Her iki şehrengizde de şehirlerin özellikleri ve sosyal yaşayış bakımından pek fazla bilgi yoktur. Bu şehrengizler birer inceleme ile birlikte Mehmed Çavuşoğlu tarafından yayımlanmıştır (GDAAD, nr. 2-3 [1974], s. 325-356; nr. 4-5 [1976], s. 81-100). Bunlardan başka Fehmi Ethem Karatay Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndeki (Hazine, nr. 1137) bir mecmua içinde Hayretî'nin Bahâristan, Nâme-i Hayretî ve Muhabbetnâme-i Hayretî adlı üç mesnevisi bulunduğunu kaydetmektedir (Türkçe Yazmalar, II, 115).

BİBLİYOGRAFYA

Hayretî, Dîvan (haz. Mehmed Çavuşoğlu - M. Ali Tanyeri), İstanbul 1981, neşre hazırlayanların girişi, s. IX-XVIII; Sehî Bey, Tezkire (Kut), s. 295; Latîfî, Tezkire, s. 141; Ahdî, Gülşen-i Şuarâ, Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, Tarih, nr. 774, vr. 76a; Âşık Çelebî, Meşâirü'ş-şuarâ, vr. 90b-91b; Kınalızâde, Tezkire, I, 314-317; Beyânî, Tezkiretü'ş-şuarâ, Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, Tarih, nr. 757, vr. 26a; Âlî Mustafa, Künhü'l-ahbâr, İÜ Ktp., TY, nr. 5459, vr. 391a; Riyâzî, Riyâzü'ş-şuarâ, Nuruosmaniye Ktp., nr. 3724, vr. 59a; Mehmed Tevfik, Kāfile-i şuarâ, İstanbul 1290, s. 171; Sicill-i Osmânî, II, 263; Osmanlı Müellifleri, I, 80; M. Fuad Köprülü, Türk Edebiyatı Tarihi (İstanbul 1926), İstanbul 1981, s. 386, 390; Ali Nihad Tarlan, Şiir Mecmualarında XVI ve XVII. Asır Divan Şiiri, İstanbul 1949, IV, 25-52; Karatay, Türkçe Yazmalar, II, 115; Agâh Sırrı Levend, Türk Edebiyatında Şehrengizler ve Şehrengizlerde İstanbul, İstanbul 1958, s. 27-28; Kocatürk, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 319-320; Abdülbâki Gölpınarlı, Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik, İstanbul 1983, s. 124-127; Büyük Türk Klâsikleri, III, 272-275; Mustafa Tatçı, Hayretî Divanı'nda Din ve Tasavvuf (yüksek lisans tezi, 1986, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), tür.yer.; Fevziye Abdullah Tansel, "Hayretî", TA, XIX, 126; Harun Tolasa, "Hayreti Mehmed Çelebi", TDEA, IV, 180-182.

Mustafa Tatçı

HAYRİ EFENDİ, Mustafa

(1867-1921)

Osmanlı şeyhülislâmı.

Ürgüp’te doğdu. Trablusgarp vilâyeti Evkaf müdürü Abdullah Avni Efendi’nin oğludur. Kökleri Karamanoğulları’na inen ve Karamanoğlu İbrâhim Bey’in Ürgüp’teki Büyük Cami (Câmi-i Kebîr) evkafının mütevelliliğini üstlenen bir ilmiye ailesine mensuptur. Büyükbabası Ürgüp Kadısı İbrâhim Efendi, onun babası Nakîbüleşraf Kaymakamı Abdullah Efendi’dir.

Mustafa Hayri önce Ürgüp’te amcası Hacı Münib Efendi’den ders gördü; Ürgübî Mahmud Efendi’den hat dersi aldı. Daha sonra Sivas Adliye müfettişi ağabeyi Hakkı Bey’in yanına gidip Halim Efendi’den Arapça, Mor Ali Baba’dan Farsça derslerini takip ederek tahsilini ilerletti. 1883’te ağabeyi ile İstanbul’a gitti ve Fâtih Başkurşunlu Medresesi’ne kaydoldu, ayrıca Abdullah Rüşdü Efendi’nin derslerine girdi. İki yıl İstanbul’da kaldıktan sonra Ürgüp’e döndü. Bu arada Kayseri’ye giderek Yağmuroğlu Medresesi’ne yerleşti. Hoca Kasım Efendi’nin sabah, Karakimseli Hacı Efendi’nin akşam derslerine devam etti; meânî, beyân, bedî‘ ve mantık okudu. 1304’te (1886-87) İstanbul’a geldi ve Başkurşunlu Medresesi’nde sekiz yıl okuduktan sonra buradan mezun oldu. Uzun süren medrese tahsilinin ardınan Mektebi Hukuk’a girdi ve 8 Ağustos 1313’te (20 Ağustos 1897) bura-yı da bitirdi. Mezuniyetinden hemen sonra ibtidâ-i dâhil pâyesiyle Bursa’da müderris olarak meslek hayatına başladı; bir buçuk ay sonra da görevi mûsıle-i Süleymâniyye’ye nakledildi.

Daha sonra Adliye’ye geçen Hayri Efendi önce Maraş, ardından 1900’de Trablusşam Bidâyet Mahkemesi müddeiumumi yardımcılığı, 1901 yılında da Lazkiye sancağı Bidâyet Mahkemesi Ceza Dairesi başkanlığı yaptı. II. Meşrutiyet’e (1908) kadar Adliye Nezâreti bünyesinde çeşitli görevlerde bulundu. 1902’de Suriye vilâyetine, iki yıl sonra Manastır Merkez Bidâyet Mahkemesi müddeiumumi yardımcılığına, 1906’da Selânik Ceza Dairesi

başkanlığına tayin edildi. II. Abdülhamid döneminde İstanbul, Suriye, Selânik'te genç zâbit ve mekteplilerin kurdukları siyasî teşekküllere daima ilgi duyan, bazılarında fiilen sorumluluk üstlenen Hayri Efendi, ceza reisi olarak Selânik'te iken burada İttihat ve Terakkî Cemiyeti adı altında oluşturulan siyasî teşekkülde önemli hizmetler gördü. II. Meşrutiyet'in ilânından sonra Niğde mebusluğuna adaylığını koydu; yapılan seçimlerde İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin çoğunluğu alması üzerine Niğde mebusu olarak Meclisi Meb'ûsan'a girdi. 1908'de Dârülfünun Hukuk Şubesi Mecelle müderrisliğine, 1909'da Medresetü'l-kudât tanzîm-i i'lâmât-ı cezâiyye hocalığına tayin edildi. 1910'da Meclisi Meb'ûsan birinci reis vekili oldu.

22 Aralık 1910'da İbrâhim Hakkı Paşa kabinesinde 15.000 kuruş maaşla Evkāf-ı Hümâyun nâzırlığına getirilen, ayrıca kısa sürelerle Dahiliye, Orman ve Meâdin nezâretlerine vekâlet eden Hayri Efendi, görevinin ağırlığı sebebiyle Dârülfünun Mecelle müderrisliğinden ayrıldıktan sonra Hicaz'daki durumun ıslahı, oradaki dinî kurumların idaresi için teşkil edilen komisyona üye seçildi ve birinci rütbeden Mecidiye nişanıyla taltif edildi. 29 Eylül 1911'de İbrâhim Hakkı Paşa kabinesinin istifası üzerine Küçük Said Paşa'nın kurduğu hükümette Adliye Nezâreti ile Şûrâ-yı Devlet başkanlığına asaleten, Evkāf-ı Hümâyun Nezâreti'ne vekâleten tayin edildiyse de her iki aslî görevden istifa ederek Evkaf Nezâreti'nde asaleten göreve başladı. Bir ara Emrullah Efendi'nin yerine Maarif Nezâreti'ne vekâlet etti. Kabinenin yıl sonunda istifasıyla Evkaf Nezâreti'nden ayrıldı. Bâbıâli Baskını'ndan

sonra kurulan Mahmud Şevket Paşa kabinesinde 15.000 kuruş maaşla yeniden Evkaf nâzırı oldu. Kendisine 6 Kasım 1913'te birinci rütbeden Âl-i Osmân nişanı verildi. Said Halim Paşa kabinesinde Evkaf nâzırı iken 20.000 kuruş tahsisatla 16 Mart 1914'te şeyhülislâm oldu. Sultan Mehmed Reşad'ın sadrazama hitaben çıkan tayin iradesinde özetle bütün şer'î mahkemelerin ve medâris-i İslâmiyye'nin tanzimi, ıslahı ve cemiyetin hayrına hizmet vermesi için ulemâdan Hayri Efendi'nin şer'î muâmelâta vâkıf olması sebebiyle meşihat makamına tayininin uygun görüldüğü bildiriliyordu (İkdam, 19 Rebîülâhir 1332).

11 Kasım 1914'te fevkalâde olarak toplanan kabinede I. Dünya Savaşı'na

girme temayülü ağır basınca bazı nâzırlar istifa ettikleri halde, meşihat ve Evkaf Nezâreti de üzerinde bulunan Hayri Efendi harbin gerekli olduğunda ısrar etmişti. Nitekim kabinenin kararından sonra Şeyhülislâm Hayri Efendi meşhur “cihâd-ı ekber” fetvalarını vermiştir. Beş fetvadan oluşan bu dinî-hukukî belgede Hayri Efendi sırasıyla, padişahın cihad emrine herkesin katılmasının farziyetini; hilâfet-i İslâmiyye’yi ortadan kaldırmak isteyen Rusya, İngiltere ve Fransa idaresinde olan bütün müslümanların bu devletler aleyhine birleşmesinin şart olduğunu; bu farziyete rağmen cihada katılmayanların ağır cezaya duçar olacakları; İslâm (Osmanlı) askerini öldüren yukarıdaki devletlerin tebaası müslüman askerlerin büyük günaha girecekleri; nihayet İngiltere, Fransa, Rusya, Sırp, Karadağ hükümetleri idaresinde bulunan müslümanların İslâm Devleti’ne yardımcı olan Almanya ve Avusturya aleyhine harp etmelerinin bu devletin zararına olacağı için büyük günah olduğu hususlarını içine almaktaydı (aslı için bk. İlmiyye Salnâmesi, s. 640). Berliner Tageblatt gazetesinin İstanbul’daki muhabirine verdiği demeçte de Hayri Efendi I. Dünya Savaşı hakkındaki görüşlerini, bu defa ilân edilen cihâd-ı ekberin boyutlarını ve mahiyetini eski dönemlerdeki Haçlı seferleriyle mukayese ederek açıklamıştı.

Hayri Efendi’nin Evkaf nâzırlığı ile şeyhülislâmlığı 6 Mayıs 1916’ya kadar sürdü; sağlık sebeplerini mazeret göstererek bu tarihte istifa etti. Ancak istifanın gerçek sebebi İttihat ve Terakkî’nin birtakım uygulamalarından duyduğu rahatsızlık ve Talat Paşa ile aralarında eskiden beri mevcut olan ihtilâftı. Bir süre köşesine çekilen Hayri Efendi, Vahdeddin’in saltanatında 14 Ekim 1918’de kurulan İzzet Paşa kabinesinde Adliye Nezâreti’ni üstlendi. I. Dünya Savaşı sonunda imzalanan antlaşmaların ardından İngilizler’in İstanbul’u işgalinden sonra eski kabine üyelerinden birçoğu gibi Hayri Efendi de Malta’ya sürgüne gönderildi. Burada kalp rahatsızlığı şiddetlendi ve genel validen Malta’daki Salvator Kalesi’nin rutubetli ortamından çıkarılıp tedaviye gönderilmesi isteğinde bulundu; kendisinin ve arkadaşlarının durumun düzeltilmesi hakkında Osmanlı hükümetine ve İngiliz genel valiliğine müracaatları da olmuştu. Daha sonra serbest bırakılan Hayri Efendi Roma’ya gitti. Bu sırada papa kendisini Vatikan’a davet ederek görüşmek istemişse de Hayri Efendi’nin, Anadolu’daki Yunan zulmünü engelleme konusunda bir teşebbüsü olursa kendisini ziyaret edebileceğini söylemesi üzerine görüşme gerçekleşmemiştir. Hayri Efendi İstanbul hükümetinin icraatından memnun olmadığından Anadolu’ya

geçmeye karar vererek bir vapurla İtalya'dan ayrılıp Antalya'ya geldi. Daha sonra Ankara'da Mustafa Kemal ve diğer devlet erkânıyla çeşitli görüşmelerde bulundu, kendisine yapılan görev tekliflerini hastalığı sebebiyle kabul etmedi. Ömrünün geri kalan kısmını Ürgüp'te geçirdi ve burada hâtıralarını kaleme aldı. 7 Temmuz 1921'de vefat ederek Ürgüp'te Câmi-i Kebîr bahçesindeki aile kabristanına defnedildi. Oğlu Suat Hayri Ürgüplü 1965-1966 ve 1972'de olmak üzere iki defa başbakanlık yapmıştır.

Şeyhülislâm Hayri Efendi, üstlendiği meşihat ve bilhassa Evkaf nâzırlığı sırasında çok önemli ve köklü icraata girişmiştir. Bu icraatı, medrese-mektep programlarının ve vakıfların ıslahı şeklinde başlıca iki noktada toplanabilir. Medreselerde yaptığı icraata "teşkîlât-ı Hayriyye" denilmiştir. Medrese ıslahatının ilk olarak İstanbul'dan başlaması uygun görülmüş, İstanbul medreseleri bir heyet tarafından tek tek dolaşılarak çeşitli açılardan durumları ve kullanılabilir olanları tesbit edilmiştir. Medresetü'l-vâizîn, Medresetü'l-hattâtîn ve Medresetü'l-kudât adlarıyla yeni medreseler kurulmuştur. Fizikî çalışmalarla birlikte ders programları üzerinde de durulmuş, dinî derslerin yanında sosyal ve teknik dersler arttırılmış, okul sürelerinde yeni düzenlemeler yapılmıştır (geniş bilgi için bk. DÂRÜ'l-HİLÂFETİ'l-ALİYYE MEDRESESİ). Hayri Efendi'nin Evkaf nâzırlığı zamanında vakıflarda da önemli ıslahat ve gelişmeler sağlanmıştır. Evkaf mektebinin kurulması ile vakıf muamelelerinin düzene konulması ve süratlendirilmesi, imaretlerin ıslahı, vakıf kiralarının arttırılması, "cihet"lerin usulüne uygun verilmesi (Tevcîh-i Cihât Nizamnâmesi), vakıf müzesinin (Evkāf-ı İslâmiyye Müzesi) ve matbaasının (Evkāf-ı İslâmiyye Matbaası) teşkili, kendine has mimarileriyle büyük vakıf hanlarının bina edilmesi, Gureba Hastahanesi'nin yeni bina ve imkânlara kavuşturulması, vakıf kütüphanelerin tamiri, Fâtih Camii'ne elektrik tesisatı döşenerek ilk defa bir vakıf eserin bu yolla aydınlatılması söz konusu gelişmeler arasında sayılabilir. Ayrıca tecrübeli devlet adamlarının vakıfların ıslahı ve geleceği konusunda yazılı ve sözlü görüşleri alınarak yapılacak ıslahat daha sağlam esaslar üzerine oturtulmak istenmiştir. Ancak memleketin içinde bulunduğu olumsuz şartlar ve idarî kadroların yetersizliği yüzünden bu teşebbüslerden beklenilen sonuç alınamamıştır.

Hayri Efendi, 26 Cemaziyelevvel 1306 (28 Ocak 1889) tarihli irade ile ilga edilen Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye Cemiyeti'ni yeniden kurmak istemişse

de muhtemelen döneminin siyasî şartları onun bu arzusunu gerçekleştirmesine imkân vermemiştir (Mardin, s. 153).

Hayri Efendi'nin şeyhülislâmlığı zamanında, 24 Temmuz 1913'te Fetvahânenin Hey'et-i İftâiyyesi Hakkındaki Nizamnâme ile fetvahâne bünyesinde "te'lîf-i mesâil" ve "taharrî-i mesâil" adıyla iki ayrı daire kurulmuş ve te'lîf-i mesâil, meşihatça tesbit edilen konular hakkında dört mezhebe ait fıkıh kitaplarındaki bilgileri toplamak, yazılı ve basılı fıkıh ve fetva kitaplarından büyük bir fetva mecmuası tertip etmek, bu arada zamanın ihtiyaçlarına uygunluğu sebebiyle Hanefî mezhebinde müftâbih olmayan bir görüşü veya diğer üç mezhep imamına ait bir ictihadı uygun görmesi halinde konuyla ilgili gerekçeli bir mazbata hazırlamakla görevlendirilmiştir (Düstur, İkinci tertip, VI, 948-950; Cerîde-i İlmiyye, sy. 4 [1332], s. 155-157; ayrıca bk. FETVAHÂNE). Bu nizamnâmede yer alan hükümler, başlangıçtan beri sıkı bir şekilde Hanefî mezhebindeki müftâbih görüşleri esas alan Osmanlı Devleti'nin zamanın ihtiyaçlarını dikkate alarak diğer görüş ve mezheplerden faydalanma kapısını açması bakımından önemlidir. Fetvahânenin bu tür faaliyetlerinden olarak başta nafakāt, nikâh ve talâk gibi konular olmak üzere bütün hukukî meselelerdeki müftâbih görüşlerin "el-Ahkâmü'ş-şer'iyye fi'l-ahvâli'ş-şahsiyye" adı altında toplanıp tercüme ve telif edilmesine karar verilmiş ve bu eserin I. cildi olarak Fetva Emini Ali Haydar Efendi tarafından tertip edilen Kitâbü'n-Nafakāt (İstanbul 1333) adlı eser yayımlanmışsa da bunun devamı gelmemiştir. Yine yukarıdaki nizamnâmenin yaklaşım biçiminden hareketle olsa gerek, kadınların bazı hallerde mahkemeye müracaatla boşanma talebi, Osmanlı Devleti'nde Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un görüşleri doğrultusunda çok sınırlı bir şekilde ve yalnızca kocada cinsî bir rahatsızlık bulunması durumunda kabul edilirken (Aydın, s. 116-121), Şeyhülislâm Hayri Efendi'nin meşihatı devrinde fetvahânede dönemin içtimaî ve iktisadî şartları da dikkate alınarak ve diğer mezheplerden de istifade edilerek kocanın gaipliği ve hastalığı sebebiyle kadına boşanma hakkı veren iki fetva hazırlanmış, bu fetvalar Hayri Efendi'nin re'sen arzı ile irâde-i seniyyeye iktiran ederek kanunlaştırılmıştır (birinci iradenin tarihi 29 Rebîülâhir 1334 [5 Mart 1916], bk. Cerîde-i İlmiyye, sy. 20 [1334], s. 353; ikinci iradenin tarihi 18 Cemâziyelevvel 1334'tür [23 Mart 1916]; bk. a.e., sy. 24 [1334], s. 394; Mardin, s. 109-111; Aydın, s. 144-148). Bu irâde-i seniyyeler, 8 Muharrem 1336 (24 Ekim 1917) tarihli Hukūk-ı Âile

Kararnâmesi’nin 122 ve 126. maddelerine esas teşkil ettiği için Hayri Efendi’nin geniş görüşlülüğü Osmanlı hukuk tarihi bakımından önemli bir gelişmeye sebep olmuştur. Ancak Hayri Efendi’nin bu konularda padişaha re’sen arz ile irade alması, hükümetteki bazı kimseler tarafından teşrî meclislerinin görev alanlarına bir tecavüz olarak değerlendirilmiş ve gerek hükümet gerekse İttihat ve Terakkî Cemiyeti’nde itirazlara yol açmıştır. Ebül‘ulâ Mardin’in de işaret ettiği gibi İttihat ve Terakkî Cemiyeti’nin çeşitli engellemelerine karşı Hayri Efendi’nin tercih ettiği bu re’sen irâde-i seniyye istihsali onlarla arasındaki problemlerin artmasına tesir etmiş olmalıdır.

BİBLİYOGRAFYA

İlmiyye Salnâmesi, s. 636-640; Düstur, İkinci tertip, İstanbul 1334, VI, 948-950; İbnülemin - Hüseyin Hüsâmeddin [Yasar], Evkāf-ı Hümâyun Nezâretinin Târihçe-i Teşkîlâtı ve Nüzzârın Terâcim-i Ahvâli, İstanbul 1335, s. 225-242; Bayur, Türk İnkılâbı Tarihi, II/4, s. 359, 374, 629; III/1, s. 99, 247, 320 vd.; III/4, bk. İndeks; Ebül‘ulâ Mardin, Medenî Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa, İstanbul 1946, s. 107-112, 153-155; Danişmend, Kronoloji, IV, 559-560; Ali Fuad [Türkgeldi], Görüp İşittiklerim, Ankara 1951, s. 132, 135-137, 142, 167-168, 173, 298; Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilâtı, s. 267; Sadık Albayrak, Son Devir Osmanlı Uleması, İstanbul 1981, IV-V, 207-209; M. Akif Aydın, İslâm-Osmanlı Aile Hukuku, İstanbul 1985, s. 115-121, 144-148; Cerîde-i İlmiyye, sy. 4, İstanbul 1332, s. 155-157 vd.; sy. 7 (1332), s. 437; sy. 20 (1334), s. 353; sy. 24 (1334), s. 394; Mübahat S. Kütükoğlu, “Dârü’l-Hilâfeti’l-‘Aliyye Medresesi ve Kuruluşu Arefesinde İstanbul Medreseleri”, İTED, VII/1-2 (1978), s. 1-5; a.mlf., “Dârü’l-Hilâfeti’l-Aliyye Medresesi”, DİA, VIII, 507-508; “Hayri Efendi”, TA, XIX, 126-127; A. H. de Groot, “Muṣṭafā Khayrī Efendi”, EI² (İng.), VII, 716-717.

Mehmet İpşirli

HAYRİYE TÜCCARI

Avrupa tüccarı statüsünde dış ticaret yapan Osmanlı müslüman tüccarı.

XIX. yüzyıldan önce Avrupalı devletler tüccarının Osmanlı topraklarında Osmanlı tâcirlerinden daha elverişli şartlarla ticaret yapması, gayri müslim tüccarın Avrupalı devletlerin himayesine girerek dış ticarette faal rol oynamasına sebep olmuş, III. Selim devrinde gayri müslim Osmanlı tebaasından isteyenlere Avrupa tüccarı* adıyla berat verilerek Avrupalı tüccar statüsünde ticaret imkânı tanınmıştı. Ancak bu defa da Avrupa ile ticaret yapan müslüman tüccar, Avrupalı devletler tüccarı veya Avrupa tüccarının adı ve himayesi altında ve ticaretlerinde onlara bir komisyon vermek suretiyle ticaret yapmak mecburiyetinde kalmışlardı. Böyle bir tatbikattan şikâyetçi olan müslüman tüccarın gayri müslim tüccarla eşit şartlarda ticaret yapabilmek için teşebbüse geçmesi üzerine kendilerine hak verilmiş, fakat teşebbüs III. Selim zamanında sonuçlandırılamamıştı. Halbuki Avrupa ile olan ticarette müslüman tüccarın da söz sahibi olmaya başlamasıyla zaman içinde elde edilen kârın Frenkler'den müslümanlara geçeceği fikri ilgililerce memnuniyetle karşılanmıştır. II. Mahmud'un saltanatının ilk yıllarında müslüman tüccara da diğerleriyle aynı statüde dış ticaret yapma hakkı tanınırken bu husus göz önünde bulundurulmuş ve müslüman tüccara verilmek üzere hazırlanan beratın padişah tarafından da uygun bulunmasıyla hayriye tüccarı denilen sınıf ortaya çıkmıştır.

İlk hayriye tüccarlığı beratının veriliş tarihi kesin bir şekilde belirlenememekle beraber 1810 olarak kabul edilegelmiştir. Avrupa ticaretinde müslüman tüccarın da rol oynaması düşüncesiyle kurulmasına rağmen Avrupa tüccarından farklı olarak bunların sayılarına tahdit getirilmiştir. Başlangıçta İstanbul'da kırk, İzmir, Bursa, Şam, Halep, Kıbrıs gibi şehirlerde onar hayriye tüccarı bulunması kararlaştırılmış, fakat çoğu şehirlerdeki kontenjanların kısa zamanda dolması sebebiyle şehbender ve muhtarları tarafından tahdidin kaldırılması hususunda teşebbüste bulunulmuştur. Ancak hayriye tüccarlığının şeref ve itibarının korunması mülâhazasıyla tahdidin tamamen kaldırılması uygun bulunmamış ve mevcut kontenjanlara yirmişer kişi ilâvesiyle sayılar İstanbul'da altmışa, diğer

yerlerde otuza çıkarılmıştır. Tahdidin Tanzimat'tan sonra kaldırılarak şartları haiz müslüman tüccarın hayriye tüccarı statüsüne girebilmesine imkân tanınmış olmalıdır.

Hayriye Tüccarı Nizamnâmesi'ne göre Avrupa tüccarında olduğu gibi bunların

da İstanbul'da bir şehbenderle iki muhtarlarının bulunması gerekiyordu. Berat almak isteyenler, bulundukları yerin kadı ve idarecilerinden aldıkları iyi hal kâğıtlarıyla birlikte iki de kefil göstererek Dîvân-ı Hümâyun beylikçisi olan şehbendere müracaat ederler; yapılan tahkikat sonunda kontenjan olduğu takdirde ehl-i ırz, dindar, doğruluk ve dürüstlüğü ile tanınanlar arasından en lâyık görülenlere şehâdetnâmeleri, daha sonra da bunlara dayanılarak beratları verilirdi. Avrupa tüccarına nazaran hayriye tüccarının berat harcı biraz daha düşük olup 12 altındı (1200 kuruş). Bunun dışında diğer hususlarda eşittiler. Bunların da iki hizmetkârları bulunur, gerektiği takdirde biri ticaret yapılan yerde oturabilirdi. Hayriye tüccarının ölümü halinde berat, varsa büyük oğluna verilir, oğlu olmaması halinde tâlipler arasında en uygunu seçilirdi. Ticaret Nezâreti'nin kuruluşundan sonra müracaatlar buraya yapılmaya başlandı.

Yapacakları seyahatlerde diğer müste'men ve Avrupalı tüccar gibi hayriye tüccarının da yol hükmü (seyahat müsaadesi) almaları, 4000 akçenin üstündeki davalarının İstanbul'da görülmesi, yabancı tüccarla olan anlaşmazlıklarında tüccarın mensup olduğu milletin ahidnâmesine göre muamele edilmesi beratlarda yer alan hususlardandı. 1838 Balta Limanı Ticaret Muahedesi öncesinde bazı mallar üzerinde ihraç yasağı bulunduğundan müste'men tüccar ve Avrupa tüccarı gibi hayriye tüccarının da yasaklara uyması gerekiyordu. Gümrük resmi oranları, Balta Limanı Muahedesi öncesinde % 3 iken 1838'den sonra müste'men tüccar gibi ihracatta % 12, ithalâtta % 5 olarak tesbit edilmişti. Gümrük memurlarının bunların dışında resim almaları halinde fazla alınan miktar geri verilirdi. Hayriye tüccarının da gümrük gelirlerine zarar verecek davranışlardan kaçınması gerekiyordu. Böyle bir durumla karşılaşıldığında sadece tüccar değil şehbender ve muhtarları da mesul tutulurdu. Bazı hallerde ise müslüman tüccarı dış ticarete teşvik etmek üzere devlet tarafından kredi temin edildiği, yahut ihraç edecekleri bazı mallar için gümrük muafiyeti

tanındığı da oluyordu. Avrupa'da bir güçlükle karşılaştıklarında ise o şehirdeki Osmanlı şehbenderine müracaat ederlerdi.

BİBLİYOGRAFYA

Mecelle-i Umûr-ı Belediyye, I, 681-689; Mübahat S. Kütükoğlu, Osmanlı-İngiliz İktisâdî Münâsebetleri I: 1580-1838, Ankara 1974, s. 71-73; Musa Çadırcı, "II. Mahmut Döneminde (1808-1839) Avrupa ve Hayriye Tüccarları", Türkiye'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi (1071-1920), Ankara 1980, s. 237-241; Ali İhsan Bağış, Osmanlı Ticaretinde Gayri Müslimler, Ankara 1983, s. 96-100.

Mübahat S. Kütükoğlu

HAYRİYYE

(خيريّه)

Nâbî'nin (ö. 1124/1712) nasihatnâme türündeki mesnevisi.

Asıl adı Hayrînâme olduğu halde daha çok Hayriyye diye tanınır. 1113 (1701) yılında Halep'te yazılmıştır. Mesnevinin ilk bölümlerinde müellif, eserini yedi yaşındaki oğlu Ebülhayr Mehmed Çelebi'ye hitaben yazdığını ve ona Hayrînâme adını verdiğini bizzat söyler (beyit 93-98). Aruzun "feilâtün feilâtün feilün" kalıbıyla yazılan Hayriyye yaklaşık 1665 beyit olup bu sayı çeşitli yazma nüshalara göre değişmektedir. Otuz beş bölümden oluşan eserin bölüm başlıkları da aynı vezinle yazılmış birer mısra şeklindedir.

Nâbî eserine benzeri mesnevilerde olduğu gibi Allah'a hamd ile başlar; kâinatın ve eşref-i mahlûkat olan insanın yaratılışına temas ettikten sonra Hz. Peygamber'in methine geçer. Hayriyye'nin baş tarafındaki kısımlar müellifin kendisi, oğlu ve eserin telif sebebiyle ilgilidir; bunları İslâm'ın şartları takip eder. Daha sonra ilmin ve çalışmanın önemine temas edilerek çeşitli ilimler hakkında bilgi verilir, cehaletin sebep olduğu kötülükler anlatılır. "Matlab-ı Ma'rifet-i Rabbânî" başlığını taşıyan bölümde Nâbî, Allah'ı bilmenin gereği üzerinde durarak oğluna irfan sahibi olmasını ve bunun için mutasavvıfların yazdığı eserleri okumasını tavsiye eder. Ayrıca felsefeden uzak durulmasını isteyen şair, oğlu Mehmed Çelebi'nin şahsında bütün gençlere ham sofu değil ârif olmalarını öğütler.

Hayriyye'nin en ilgi çekici bölümlerinden biri "Der Beyân-ı Şeref-i İstanbul" adını taşımaktadır. Bu bölümün başında Nâbî, oğluna ilmin ve mârifetin yalnız İstanbul'da geçerli olduğunu söyleyerek şehrin güzelliğini över. Bu övgüde, İstanbul'un tabiat güzelliklerinden ziyade ilim ve irfan sahiplerinin bu beldede yaşaması, buranın mûsiki, şiir ve diğer güzel sanatların merkezi oluşu üzerinde durulur. Ayrıca şehrin zevk ve safa âlemlerine de temas eden şair duygularını, "Her ne şey hâtıra eylerse hutûr / Anda a'lâsının a'lâsı olur" beytiyle ifade eder. Nâbî mevzun sözün

güzelliğine de dikkat çekerek bu hususta birçok şairin adını zikreder. Arap şiirini över, İran şairlerinin divanlarının anlamca güzel ve aynı zamanda kültür kaynağı olduğunu belirtir. Hayriyye'de çeşitli meslekler üzerinde duran şairin sevmediği meslek devlet adamlığıdır. Oğluna kadılık görevini seçmemesini, maliyede çalışmamasını ve vakıf mütevelliliğinde bulunmamasını tavsiye ederek bu mesleklerin güçlüklerini belirtir. "Matlab-ı Mezra-ı Kişt ü Hırmen" adlı bölümde, divan edebiyatında ilk defa toprakla uğraşmanın iyi bir meslek olduğunu söyleyerek oğluna bu mesleği öğütler. Eserin "Mebhas-i Lâzıme-i Hikmet ü Tıb" başlıklı bölümünde Nâbî, din ilimlerinin yanında tıbbın da önemli bir ilim olduğuna işaret eder. "Matlab-ı Lâzıme-i Hayr Duâ" adlı son bölümde şair oğluna iyi dileklerde bulunur; eser, "Her şebin Kadr ola her rûzun îd / Göresin devlet ile ömr-i mezîd" beytiyle sona erer.

Mesnevinin özelliklerinden biri de çocuk eğitimiyle ilgili bilgiler ihtiva etmesidir. Hayriyye, Türk kültür tarihinde çocuk edebiyatı ve eğitimi alanında ilk eserlerden biri olarak kabul edilmektedir. Nâbî devrinin göze batan kusurlarını ve toplumdaki aksaklıkları da eleştirmiştir. Ülkedeki genel çöküş üzerinde durduğu gibi insanlardaki ahlâk düşüklüğünü, idarecilerin zayıflığını, mahkemelerin bozulmasını, halkın ezilmişliğini ve ulemânın cahilliğini de anlatmıştır.

Hayriyye, bazı bölüm başlıkları dolayısıyla Ferîdüddin Attâr'a nisbet edilen Pendnâme'yi veya Keykâvus b. İskender'in Ḳābûsnâme'sini hatırlatmakla beraber şekli, tertibi ve muhtevası ile söz konusu eserlerden ayrılır. Diğer taraftan

Attâr'ın eseri dinî-tasavvufî bir karakter taşıdığı halde Hayriyye'de sosyal eleştiri vardır. Osmanlı Devleti kurumlarıyla bu sosyal eleştirinin süzgecinden geçirilmiştir. Müellif, kendi tecrübelerine de yer vererek eserine bir orijinallik kazandırmaya çalışmıştır.

Yazıldığı dönemden itibaren dikkatleri üzerine çeken Hayriyye, gerek içinde yaşadığı toplumu ve yöneticileri tenkit etmesi, gerekse İslâm ve gelenek açısından ideal insan tipinin vasıflarını belirtmesi bakımından her zaman ilgiyle okunmuştur. Ziyâ Paşa Harâbât'ta, "San'at ile eylemiştir ol pîr / Asrındaki hâl-i mülkü tasvîr / Zulm-i vüzerâyı söylemiştir / Hâl-i

fukarâyı söylemiştir" diyerek eserin yazıldığı devri yansıtmış olduğunu belirtir. Cumhuriyet'ten sonra da Hayriyye'nin içtimaî ve ahlâkî tezi üzerinde durulmuş, eser için olumlu ve olumsuz yorumlar yapılmıştır. Mehmet Kaplan mesnevinin nâzik, efendi, ilim sahibi, muhafazakâr, fakat buna karşılık "pasif ve konformist" bir insan tipini idealize ettiğini söylerken Aydın Sayılı, Nâbî'nin oğluna ilim tavsiye etmekle beraber bunun naklî ilimler mânasına geldiğini, aslında felsefî düşünceyi kabul etmediğini ileri sürmüştür. Ali Canip ise Hayriyye'de telkin edilen ahlâkın müstebit bir muhitin gerektirdiği nemelâzımcı bir ahlâk olduğunu iddia etmiştir. Sabri Ülgener de Hayriyye'nin, Ortaçağ Osmanlı dünyasında çalışıp daha çok kazanmak yerine kaderine rızâ gösteren insanların mütevekkil hayat anlayışını yansıttığını, rahat yaşamayı ve bunun gereklerini zahmetsizce elde etmeyi tavsiye ettiğini belirtir (bu tenkitlere itirazlar için bk. Diriöz, Eserlerine Göre Nâbî, s. 417-419; Diclehan, sy. 43-44 [1989]; Bilkan, sy. 71 [1990], s. 52; Hayriyye-i Nâbî [haz. Mahmut Kaplan], s. 160).

Çeşitli kütüphanelerde birçok yazma nüshası bulunan Hayriyye (meselâ bk. Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, Manzum, nr. 418; Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 359, Hüsrev Paşa, nr. 512, Ayasofya, nr. 3851/1; İÜ Ktp., TY, nr. 752/2; Ankara Millî Ktp., İbn Sînâ, A 5157/2, A 5192/3, A 5287) Bulak'ta (1257, 1276) ve İstanbul'da (Divan'ının sonunda 1292, müstakil olarak 1307) basılmıştır. Eserin, Paris'te 1857 yılında Pavet de Courteille tarafından Conseils de Nabi Efendi adıyla yapılan ve Türkçe metni de ihtiva eden tercümesi ilk Fransızca tercüme olarak bilinmekle beraber mesneviyi bu tarihten çok önce Denis Dominique Cardonne adlı bir şarkiyatçı özet halinde Fransızca'ya çevirmiştir. Bu çeviri, Mélanges de littérature orientale, traduits de différents manuscrits turcs, arabes et persanes de la bibliothèque du roi (Paris 1770, 1772) adlı eserin II. cildinin 162-235. sayfaları arasında yer almaktadır. Bu kitap İngilizce'ye de tercüme edilmiştir (A Miscellany of Eastern Learning, I-II, London 1772; bk. Erdem, Müteferrika, sy. 2, s. 165-171). İskender Pala tarafından Latin harflerine aktarılan Hayriyye'nin ilmî neşrini Mahmut Kaplan gerçekleştirmiştir (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Nâbî, Hayriyye-i Nâbî: İnceleme, Metin (haz. Mahmut Kaplan), Ankara 1995; D. D. Cardonne, Mélanges de littérature orientale, traduits de différents manuscrits turcs, arabes et persanes de la bibliothèque du roi, Paris 1770, II, 162-235; Kocatürk, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 460-462; Banarlı, RTET, II, 676; Mehmet Kaplan, Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar I, İstanbul 1976, s. 214-234; Sabri F. Ülgener, İktisadî Çözülmenin Ahlâk ve Zihniyet Dünyası, İstanbul 1981, s. 70, 78, 104, 161, 164, 189; Abdülkadir Karahan, Nâbî, Ankara 1987, s. 33-42; a.mlf., "Nâbî", İA, IX, 5; Mine Mengi, Divan Şiirinde Hikemî Tarzın Büyük Temsilcisi Nâbî, Ankara 1987, tür.yer.; a.mlf., "Gerileme Devrini Belgeyen Bir Edebî Eser: Nâbî'nin Hayriyye'si", TTK Bildiriler (1994), s. 1967-1975; İskender Pala, Şair Nâbî, Hayriyye, İstanbul 1989, s. 13; F. Tulga Ocak, "Hayriyye'de Bir Türk Gencinin Eğitimi ve Seçilecek Meslekler", Şanlıurfa ve GAP Sempozyumu, İstanbul 1988, s. 189; Tunca Kortantamer, Eski Türk Edebiyatı: Makaleler, Ankara 1993, s. 151-192; Ali Canip Yöntem, "Tarihi Aydınlatacak Edebi Eserlerden Hayriyye ve Lütfiyye", İstanbul Kültür Dergisi (1945); Meserret Diriöz, Eserlerine Göre Nâbî, İstanbul 1994, s. 133-137, 417-419; a.mlf., "Hayrî-Nâme (Hayriyye) Şâirine Göre İlim ve Ahlâka Verilen Değer", MK, sy. 12 (1979), s. 46-48; Hüseyin Yorulmaz, Divan Edebiyatında Nâbî Ekolü -Eski Şiirde Hikemiyat-, İstanbul 1996, tür.yer.; Aydın Sayılı, "Batılılaşma Hareketimizde Bilimin Yeri ve Atatürk", Erdem, sy. 2, Ankara 1985, s. 361-362; Şakir Diclehan, "Şair Nâbî ve Hayriyye'si", Diriliş, sy. 41-47, İstanbul 1989; Günay Kut, "Nâbi'nin Hayri-Nâme'si", Türk Edebiyatı, sy. 162, İstanbul 1987, s. 47-50; M. Atilla Maraş, "Hayriyye-i Nâbî'nin Tanımı", İlim ve Sanat, sy. 20, İstanbul 1988, s. 47-49; Ali Fuat Bilkan, "Nâbî'nin Hayrînâme Adlı Eseri", MK, sy. 71 (1990), s. 52; Yahya Erdem, "Hayriye-i Nâbî'nin Fransızca'ya İlk Çevirisi", Müteferrika, sy. 2, İstanbul 1994, s. 165-171; "Hayriye", TDEA, VI, 184.

Ali Fuat Bilkan

HAYRPÛR

(خيربور)

Pakistan’da bir şehir ve 1783-1956 yılları arasında bu çevrede hâkim olan küçük bir emirlik.

Hayrpûr, halen Pakistan’ın güneydoğusundaki Sind eyaletinde Sukkur iline bağlı önemli bir ilçe merkezidir. İndus nehrinin sol kıyısında kurulmuş olup doğusunda Büyük Hint çölü (Thar), kuzeydoğusunda Çölistan bulunmaktadır. Bölgede göze çarpan küçük tepelerin çoğu kumullardan ve kireç taşlarından oluşmuştur. Düzlükler genelde çalılıklarla kaplıdır ve bütün Sind’de görüldüğü gibi

Mîr Vâh Kanalı’na rağmen İndus’un taşkınları ile sular altında kalıp ardından bataklığa dönüşmektedir. Ovanın yüzölçümü 15.587 km2’dir.

Hayrpûr, Sind ile Pencap’a giden önemli kara ve demiryolları üzerinde bulunduğundan hareketli bir yerleşim merkezidir ve nüfusu gün geçtikçe artmaktadır; 1891’de 7225 olan nüfus son sayımda (1981) 62.000 kişiyi aşmıştır. Ahalisinin çoğunluğu Belûç asıllıdır. Pakistan Devleti’nin kurulmasından sonra Hindistan’dan göçeden müslümanların bir kısmı da buraya yerleşmiştir. Başlıca geçim kaynağı tarım ve sanayidir. İndus sistemine bağlı kanallar vasıtasıyla sulanan topraklarında buğday, darı, pirinç, pamuk, yağlı tohum bitkileri, hardal, nohut ve tütün ziraati yapılır. El sanatları da gelişmiş durumdadır; dokumacılık, dericilik ve halıcılık başlıca iş kollarındandır. Thar ve Çölistan bölgelerinde ise sodyum karbonat (soda) yatakları bulunmaktadır. Hayrpûr’daki emîr sarayları hâlâ eski ihtişamını korumaktadır. Bahçe mimarisinin en güzel örneklerinden sayılan parkları halkın gezinti yeridir. Yazma eserlerin muhafaza edildiği önemli bir kütüphanesi vardır. Haydarâbâd Sind Üniversitesi’ne bağlı fakültelerde çeşitli dallarda öğretim yapılmaktadır.

Pakistan’da Hayrpûr adını taşıyan başka yerleşim merkezleri de vardır. Yöredeki ilk iskân izlerine, milâttan önce III. binyıldan itibaren Hayrpûr’un

güneybatısında yer alan Mohenjo-Daro ve güneyinde yer alan Kot-Dici arkeolojik kazı alanlarında rastlanmıştır. Bölgeye Müslümanlık ilk fetihler sırasında Muhammed b. Kāsım es-Sekafî kumandasındaki ordu vasıtasıyla girmiştir (712).

Hayrpûr Emirliği. Belûç asıllı Talpûr kabilesinin lideri Mîr Fetih Ali Han, 1783'te Bâbürlüler'e bağlı olarak Sind bölgesini yöneten Kelhôra hânedanını yıkarak başşehir Haydarâbâd'a yerleşti ve kendisini Sind reisi ilân etti (bk. HAYDARÂBÂD). Daha sonra ailenin diğer üyeleri Sind'deki hâkimiyetlerini üç kol halinde devam ettirdiler. Mîrân-ı Sind adıyla bilinen bu ailenin Haydarâbâd (Şahdâdpûr) kolu merkezî Sind'de, Mîrpûr (Menikânî) kolu Mîrpûr'da, Sührâbânî kolu ise Hayrpûr'da varlıklarını sürdürdüler. Hayrpûr kolunun kurucusu olan Mîr Sührâb Han, başlangıçta Hayrpûr ile çevresinden ibaret olan emîrliğin topraklarını istilâlar ve diplomasi oyunlarıyla genişletti. Sührâb Han'ın ölümünden sonra yerine oğlu Mîr Rüstem geçti (1830-1843). Bu sırada, İngilizler kurdukları Doğu Hindistan Şirketi ile bölgede önemli ticarî faaliyetlerde bulunuyorlardı. 1832'de İndüs nehri boyunca ticaretlerini geliştirmek için Henry Pottinger başkanlığında bir heyet göndermişler ve ertesi yıl yapılan bir antlaşma ile tarafların birbirlerine karşı iyi niyetle hareket etmeleri kararlaştırılmıştı. Ancak İngilizler I. Afgan Savaşı sırasında Sind üzerinden Afganistan'a asker sevkettiler ve bazı şehirleri zorla ele geçirdiler. 1839'da da Sind emîrlerini antlaşmaya zorladılar. 1843'te Sind'de İngiliz yönetimine karşı bir ayaklanma başlatıldı. Fakat İngiliz kuvvetleri kumandanı Sir Charles Napier, Haydarâbâd yakınlarındaki Miyânî (Şubat 1843) ve Diyu'da (Mart 1843) yapılan savaşlarda Sind emîrlerini bozguna uğrattı. Sührâbânî kolunun lideri ve Hayrpûr Emîri Mîr Ali Murad (1843-1894) İngilizler'e bağlı kaldığı için Hayrpûr Emirliği'ni sürdürmesine ve Yukarı Sind reisi unvanını taşımasına izin verildi. Sind'in geri kalan toprakları Hindistan'daki İngiliz yönetimine bırakıldı.

Hayrpûr emîrleri 1783-1843 yılları arasında bölgede güçlü bir idare kurdular. Ranjit Singh gibi racaların ordularını birçok defa bozguna uğrattılar ve bunun için hiç kimseden yardım istemediler. Hayrpûr emîrleri dürüst ve taahhütlerine bağlı insanlardı. 1947'de Pakistan Devleti kurulunca Sind Pakistan'ın bir eyaleti haline getirildi ve Tâlpûrlar mülkî teşkilâtta yer aldılar. Hayrpûr yöneticileri de merkezî hükümetin izniyle "mîr" unvanını

kullanmaya devam ettiler. Son Hayrpûr emîri II. Ali Murad'dır (1947-1956). Pakistan hükümeti 1956'da yaptığı idarî değişiklikle Hayrpûr'un eski statüsüne son verdi.

BİBLİYOGRAFYA

E. A. Langley, Narrative of a Residence at the Court of Meer Ali Moorad, London 1860; Bayur, Hindistan Tarihi, III, 272-274; H. T. Lambrick, Sir Charles Napier and the Conquest of Sind, Oxford 1952; J. Allan v.dğr., The Cambridge Shorter History of India, New Delhi 1969, s. 667; Sahib Khan Channo, "Sind, Through the Ages a Brief Historical Survey from Prehistoric Times to 1936", Sindh Quarterly, XII/3, Karachi 1987, s. 39-45; Kāmûsü'l-a'lâm, III, 2074-2075; T. W. Haig, "Hayrpur", İA, V/1, s. 393; a.mlf. - C. E. Bosworth, "Sind", EI² (İng.), IX, 635; C. E. Bosworth, "Khayrpūr", a.e., IV, 1159; Sarah Ansari, "Sind", a.e., IX, 636; "Hayrpûr", UDMİ, IX, 27-28.

Enver Konukçu

HAYRULLAH EFENDİ

(1818-1866)

Reîsületibbâ, devlet adamı, eğitimci, edip ve tarihçi.

25 Zilhicce 1233'te (26 Ekim 1818) İstanbul'da doğdu. Babası hekimbaşı ve reîsülulemâ Abdülhak Efendi'dir. "Hekimbaşılar" diye tanınan köklü bir ulemâ ailesinden gelir. Fatîn tezkiresindeki (s. 89) "sinni on bire resîde ve ismi cerîde-i tedrîse keşîde olduğu" ibaresinden, ilmiye sınıfına mensup hatırlı şahsiyetlerin çocuklarına tanınan bir imtiyaz gereği, beşik ulemâlığı usulünden "tafra" denilen yoldan verilmiş mücerret bir müderrislik pâyesini on bir yaşında iken aldığı anlaşılmaktadır. Mektebi Tıbbiyye'deki öğrencilik yıllarında fiilî müderrisliği olmadığı halde kendisine ilmiyeden yüksek pâyeler verilmesi de bunu gösterir mahiyettedir.

Hayrullah Efendi, büyük dedesi Hâfız Mehmed Hayrullah Efendi, amcası Behcet Mustafa Efendi ve babası gibi tıbba yönelerek 1839'da babasının hekimbaşı ve nâzır sıfatı ile başında bulunduğu Mektebi Tıbbiyye-i Adliyye-i Şâhâne'ye girdi. Kendisinin, daha buraya devam etmeden önce tıp kitapları okuyarak tıp kültürü ile temasa geçmiş olduğunu gösteren bir ifadesi de bulunmaktadır (Makālât-ı Tıbbiyye, s. 1). Gençlik yıllarına ait Nakş-ı Hayâl adlı yarı otobiyografik eserinden anlaşıldığına göre 1838 yılında tıp tahsili için, dayısı Mehmed Rûhuddin Efendi'nin Osmanlı elçiliği maslahatgüzar ve tercümanı olarak bulunduğu Paris'e gitmek istemiş, fakat babasını buna razı edememiştir. Hayrullah Efendi yine bizzat belirttiği gibi (a.y.), tıp tahsilini daha talebeliğinin ilk senesinde kendisine verilmiş olan ders nâzırlığı memuriyetiyle birlikte yürütmekteydi. Ders nâzırı sıfatı ile 1841-1842 ders yılı için Sultan Abdülmecid'e

sunulmak üzere hazırladığı rapordan bu idarî makamın, sorumluluğu mektebin bütün sınıflarındaki öğrencilerin düzenli surette derslerini takip etmelerini ve mektebin tüzük ve yönetmeliklerinin kusursuz olarak tatbikini sağlamak olan bir görev olduğu anlaşılmaktadır. Mezuniyetten sonra Hayrullah Efendi'nin ders nâzırlığıyla ilgili yetkileri genişletilmiştir.

Mektebi Tıbbiyye’ye girişinin ikinci yılında 24 Mart 1840 tarihinde Hayrullah Efendi ilmiyeye mahsus rütbe-i sâlise nişanı ile taltif edildi. Bunu Muharrem 1258’de (Şubat 1842) İzmir mevleviyeti, Muharrem 1259’da (Şubat 1843) Mekke-i Mükerreme mevleviyeti pâyelerinin verilmesi takip etti. Ayrıca bu pâye ile ilgili olarak Haremeyni Muhteremeyn rütbesine mahsus nişanla taltif edildi. Bu pâyeler fiilî değil mücerret olduğundan Babinger’in, henüz talebeliğinin sürdüğü bir çağda onu kadılıkla İzmir’e gitmiş göstermesi (GOW, s. 360) asılsızdır. Mektebi Tıbbiyye’nin başhocası sayılan Dr. Bernard, ilk mezunların verildiği 1843 ders yılı için hazırlayıp Sultan Abdülmecid’e sunduğu yıllık faaliyet raporunda, Hayrullah Efendi’nin tıpta doktorluk imtihanlarını başarı ile geçerek yakında diplomasını alacağını haber verir. Bernard raporunda ayrıca, Hayrullah Efendi’nin üzerindeki ders nâzırlığı görevi icabı yerine getirmekle yükümlü bulunduğu çeşitli idarî meşgalelere rağmen tıp tahsilinde de başarılı olduğunu özellikle kaydetmekte ve bitirme tezi olarak Türkçe bir eser hazırlamış olduğunu bildirmektedir (Journal de Constantinople, nr. 52, 26 Septembre 1843). Bahis konusu eser, Hayrullah Efendi’nin 1844 yılı başında yayımlanmış olan Makālât-ı Tıbbiyye’sidir. Mezuniyet imtihanları sonunda, Mektebi Tıbbiyye hocalarını 12 Ekim 1843’te huzuruna kabul eden Sultan Abdülmecid’in ders nâzırı sıfatı ile Hayrullah Efendi’ye pırlantalarla süslü bir kutu hediye etmesi, kendisinin buradaki çalışmalarının ne derece takdir gördüğünü göstermektir (a.g.e., nr. 56, 16 Octobre 1843).

Hayrullah Efendi, mezuniyetinden hemen sonra doktora hazırlık çalışmalarından olan Dürûrü’l-muhât’ı yayımlaması ile tıp literatüründe yerini almaya başlar. 1844’te de Terbiye ve Tedâvî-i Etfâl (Sıhhatnümâ-yı Etfâl) adlı eserini ortaya koymuş bulunuyordu. Öte yandan 1840-1845 yılları arasında kendini bir tıp lugatı hazırlamaya verir. Ders nâzırlığı görevi mezuniyetinden sonra da devam etmekte iken 1845’te devlet memuriyetinde mühim yükselişlere zemin olan rütbe-i sânî ve bunun nişanı ile taltif edildi. 9 Ekim 1845’te Mektebi Tıbbiyye nâzırlığından azledilen babası Abdülhak Efendi’nin yerine gelen Cerrah Sakızlı İsmâil Efendi’nin nâzırlığı sırasında ders nâzırlığına son verilip maaşı kesildiği gibi bu memuriyete mahsus rütbe-i sâniye nişanı da geri alındı. 1847 yılında Meclisi Zirâat üyeliğine tayin edildi. Kendisine tıp sahası dışında devlet

hizmetinde başka mevki ve memuriyetlerin yolunu açan bu vazifeye gelişinden sonra ziraatla ilgili olarak içinde tıbbî bahislerin de önemli bir yer tuttuğu, ziraat teşkilâtına dağıtılması programlanmış iki ciltlik Beyt-i Dihkānî adlı tercümeyi meydana getirdi. Abdülhak Efendi'nin yeniden Mektebi Tıbbiyye nâzırlığına dönüşünün hemen ardından yeni bir irade ile 2 Zilkade 1264'te (30 Eylül 1848) Mektebi Tıbbiyye'deki eski vazifesine döndü.

Galatasaray'da bulunan Mektebi Tıbbiyye'nin 11 Ekim 1848'de büyük bir yangın felâketine uğradıktan sonra Hasköy'de Humbarahâne Kışlası'nda yeniden faaliyete geçtiği devrede, süratle derlenip toparlanmasında Hayrullah Efendi'nin babası ile birlikte takdirle karşılanan hizmetleri olmuştur. Bu münasebetle devrin basınında Hayrullah Efendi'nin giderek adı sık sık görülmeye başlar. Yaşanan felâketten sonra ders programının ve yürütülecek diğer faaliyetlerin düzene konmasındaki hizmet ve rolü çeşitli vesilelerle basın tarafından belirtilmekteydi (a.g.e., nr. 140, 19 Janvier 1849). Hakkında ifade edilegelen önemli takdirlerden biri de Abdülhak Efendi'nin kuruluşuna ön ayak olduğu, Mektebi Tıbbiyye'nin Türkçe ve Fransızca aylık yayın organı Vekāyi'-i Tıbbiyye'nin (Gazette médicale de Constantinople) Hayrullah Efendi'nin idaresi altında mühim bir gelişme göstermekte oluşudur (a.g.e., nr. 179, 9 Août 1849).

Meclisi Maârif-i Umûmiyye'ye de üye tayin edilen Hayrullah Efendi (Aralık 1848), orta öğretimde okutulmak üzere müsbet ilimler sahasında Mesâil-i Hikmet adlı bir eser ortaya koyar. Yeni vazifesi dolayısıyla memleketin maarif meseleleriyle daha da yakından meşgul olma fırsatını bulan Hayrullah Efendi, bir müddet sonra ilmiyeden ayrılıp mülkiye sınıfına geçmek için teşebbüste bulundu. Sultan Abdülmecid'in iradesiyle kendisini ricâl sınıfına geçiren rütbe-i ûlâ sınıf-ı evvel pâyesi verildi. Aynı zamanda evvelce almış olduğu ilmiye tarikine ait mevleviyet nişanını iade edip yeni mülkî vazife ve rütbesine münasip nişanın verilmesi uygun görüldü.

1849 yılı Temmuzunda ikinci defa Rumeli kazaskerliğine getirilen babasının Mektebi Tıbbiyye nâzırlığını bırakması üzerine Hayrullah Efendi ders nâzırlığından ayrılmaya karar verdi ve müracaatı üzerine vazifesinden affına dair irade çıktı. Hayrullah Efendi'ye 1850 yılında Meclisi Maârif'teki

vazifesini muhafaza etmek şartıyla Meclisi Nâfia üyeliği de verildi. Bir zamanlar maarifle ilgili işlere de bakan bu meclisteki üyeliği, başka yeni vazifelere getirildiğinde de bir müddet daha devam etmiştir.

Hayrullah Efendi, yeni ihtiyaçlar ve bünyesine giren yeni eğitim kurumları dolayısıyla vazifeleri gittikçe artan Meclisi Maârif-i Umûmiyye'deki çalışmalarını sürdürürken 1851'de, Dârülfünun'da okutulacak ders kitaplarının hazırlanması dahil memleketin çeşitli kültür ihtiyaçlarına cevap vermek üzere kurulan Encümen-i Dâniş'in ikinci başkanı oldu (Takvîm-i Vekāyi', nr. 449, gurre-i Şâbân 1267 [11 Haziran 1851]). 19 Ramazan 1267'de (18 Temmuz 1851) devlet çapında düzenlenen açılış merasimi protokolünde, Sadrazam Mustafa Reşid Paşa'nın irticâlen yaptığı konuşmadan sonra Encümen-i Dâniş'in lüzum ve ehemmiyetine dair Meclisi Maârif namına Cevdet Paşa'nın kaleme aldığı hitabeyi Sultan Abdülmecid ve devlet erkânının huzurunda okuma vazifesi kendisine verildi (krş. Cevdet Paşa, s. 57). Sonraki günlerde başlayan aylık toplantı ve müzakerelerin çoğunun onun başkanlığı altında yapıldığı görülmektedir. Bu akademik topluluğa dışarıdan alınan yabancı ilim adamlarına üyelik diplomaları tanzim edilirken onun buraya üye seçilen tarihçi Hammer'e üyelik diploması ile birlikte gönderdiği 17 Ramazan 1267 (16 Temmuz 1851) tarihli tebrik mektubu eldedir (W. F. A. Behrnauer, "Die türkische Akademie der Wissenschaften zu Constantinopel", ZDMG, VI (1852), s. 284-285).

Hayrullah Efendi, bu yıllardan itibaren memleketin genel kültür ihtiyaçlarına cevap verecek eserler hazırlamaya yöneldi. 1852 Şubatında Konrad Malte-Brun'ün Géographie universelle'inden bir kısmını Kıt'a-i Afrika adıyla kısaltarak tercüme etti ve yayımladı. Sonraları kendi adıyla anılacak olan Osmanlı tarihini yazmaya ve 1853 yılından itibaren cilt cilt yayımlamaya başladı.

Devlet hizmetinde yıldızı gittikçe yükselen Hayrullah Efendi Meclisi Maârif-i Umûmiyye, Meclisi Nâfia ve Encümen-i Dâniş'teki vazifelerine ilâveten 11 Ramazan 1268'de (29 Haziran 1852) devrin gözde şahsiyet ve simalarının yer aldığı Meclisi Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliyye'ye de üye seçildi (BA, Dahiliye-İradeler, nr. 15691, 11 Ramazan 1268 [29 Haziran 1852] tarihli hususi irade). Bu yıllarda hayatının mühim vak'alarından biri babası

Abdülhak Efendi'yi kaybetmesidir (19 Mayıs 1854). Sadrazam Âlî Paşa bir mektubunda bu münasebetle, israfı sevdiği için daima para sıkıntısı çektiği bilinen Hayrullah Efendi'nin babasından kalan büyük servete konduğundan bahseder (Cevdet Paşa, IV, 71).

Hayrullah Efendi, 28 Ramazan 1270'te (24 Haziran 1854) Mekâtib-i Umûmiyye nâzırlığına getirildi (Journal de Constantinople, nr. 525, 29 Juin 1854). Bu görevindeki başarılı çalışmalarından dolayı 24 Şâban 1272'de (30 Nisan 1856) o zamanın en yüksek devlet nişanı olan Mecîdî nişanının üçüncü derecesiyle taltif edildi. Maârif-i Umûmiyye Nezâreti kurulurken üç yıla yakın hizmet verdiği makam nezâret müsteşarlığına çevrildiğinde buraya müsteşar olarak tayini yapıldı (20 Nisan 1857). Bir yıl sonra, Maârif-i Umûmiyye Nâzırı Abdurrahman Sâmi Paşa Girit valiliğine tayin edilince dönüşüne kadar nezâretin idaresi vekil olarak Hayrullah Efendi'ye verildi. Yaklaşık dokuz ay süren vekâleti sırasında Hayrullah Efendi'nin en kalıcı icraatı, İstanbul'un kız öğrenciler için on üç eğitim bölgesine ayrılıp bunların her birinde sadece kızlara mahsus olmak üzere mekteplerin açılmasıdır. Onun öncelik verdiği işlerden biri de okulların devamlı surette teftişi olmuştur. Bunlardan Bebek Koleji'ne yaptığı ziyaret ve teftiş ayrıntılı bir şekilde verilmektedir (a.g.e., nr. 963, 27 Novembre 1858). Devletin gayri müslim mekteplerine olan ilgi ve dikkatini özellikle göstermek isteyen Hayrullah Efendi'nin Ermeni Mektebi'ne yaptığı ziyaret bu bakımdan ayrıca dikkate değer (O. Ergin, Türkiye Maarif Tarihi, 1940, II, 627).

Uzun zamandan beri Mektebi Tıbbiyye'den uzak kalmış olan Hayrullah Efendi 17 Mayıs 1859'da, bu defa önceki ders nâzırlığı memuriyetindekinden çok daha yüksek bir selâhiyetle donanmış olarak mektebin nâzırlığına getirildi (BA, Dahiliye-İradeler, nr. 28547). Yetiştiği ocağa on yıla yakın bir aradan sonra en üst derecede âmir olarak döndüğü bu devrede hepsi takdirle karşılanan birçok önemli icraat ortaya koyma fırsatını buldu. Teşekkülü, Kırım Harbi'nde Türkiye'ye gelen Batı devletleri askerî birliklerindeki hekimlere dayanan, resmî adlarından biri Cem'iyyet-i Tıbbiyye-i Şâhâne olmakla beraber kapılarını uzun süre Türk hekimlerine kapalı tutmuş olan Société Impériale de Médecin'in, ilk defa Türk ve müslüman üye olarak kabul ettiği eski bir tıbbiye (tıbhâne) mezunu Fuad Paşa'dan sonra Hayrullah Efendi'ye Hekimbaşı Sâlih Efendi ile birlikte şeref üyeliği vermesi de bu devrededir. Bu cemiyetin yayın organı Gazette

médicale d’orient, Hayrullah Efendi’nin Mektebi Tıbbiyye’deki icraatını sayfalarına devamlı surette ve övgülerle aksettirmekteydi. Önemli sayılan hizmetlerinin başında, toplumdaki tepkilere rağmen anatomi ve patoloji dersleri için teşrih (dissection) imkânlarını artırmadaki gayreti gelir. Diğer bir hizmeti de tıbbı ticarî kazanç metaı haline getirmiş şarlatan ve ehliyetsiz hekimlere karşı, tabip ve eczacı câmiasının itibarını ve kanunî statüsünü korumak yolunda Société Médicale d’Orient’ca girişilmiş olan hukukî teşebbüs ve tedbirlere verdiği kuvvetli destek ve yardımdır. Halkın tıp ve sağlık konusunda bilgilenme ve bilinçlenmesine önem veren Hayrullah Efendi, bu maksatla ülkenin sağlık hayatıyla ilgili resmî kararların muntazam surette Gazette médicale d’orient sütunlarında yer almasını sağladı (nr. 8, 9, Novembre et Décembre 1859, s. 145). Hayrullah Efendi’nin Meclisi Maârif-i Umûmiyye üyeliği Mektebi Tıbbiyye nâzırlığı süresince devam etti. Ayrıca Meclisi Tıbbiyye’nin başkanlığı da üzerinde bulunuyordu (Salnâme-i Devleti Aliyye [1276], s. 41, 46, 112; 1277, s. 40, 119; 1278, s. 40, 119).

Hayrullah Efendi’nin Mektebi Tıbbiyye nâzırlığında takdir görmüş icraatına mukabil onun burada öğretimin Türkçe yapılmasına taraftar olmadığı yolunda çok sonraları ortaya atılmış bir görüş vardır (R. T. [Gencer], Mir’ât-ı Mektebi Tıbbiyye, 1328, I, 54, krş. 50, 53; Uludağ, Tanzimat, s. 971; a.mlf., Dirim, X/1-2 [2. Kânun-Şubat 1935], s. 72-74). Halbuki daha Dr. Bernard zamanında başlayarak Mektebi Tıbbiyye’nin hazırlık kısmında, Arapça ve Farsça yanında gramer ve kompozisyon kaideleriyle Türkçe de okutuluyordu. Hayrullah Efendi, tıp talebesinin kolayca faydalanması için Türkçe yazdığını özellikle belirttiği Makālât-ı Tıbbiyye’den başka tıp konusundaki diğer bütün eserlerini de Türkçe kaleme almak suretiyle tıp dilinin Türkçeleşmesine bizzat hizmet etmiştir. Fizik ilmini konu alan Mesâil-i Hikmet adlı eserinde yabancı söz ve terimler için karşılıklar hazırlayıp sonuna koyduğu sözlük de onun eğitim hayatımıza yeni bir bilgi sahasını naklederken yabancı dil karşısında Türkçe’den yana bir tavır içinde bulunduğunu bir başka yönden belirtir.

Mektebi Tıbbiyye nâzırlığı iki yıl üç ay kadar devam eden Hayrullah Efendi belli olmayan bir sebeple 19 Ağustos 1861’de azledildi. Kendisine yeni bir vazife verilmediği için bir müddet açıkta kaldıysa da 16 Şubat 1862’de Altıncı Dâire-i Belediyye Meclisi başkanlığına getirildi. Ancak bir yıl

müddetle devam ettiği bu vazifeden, Avrupa kaplıcalarında tedavi görmeye ihtiyacı bulunduğunu ileri sürerek 26 Şâban 1279'da (16 Şubat 1863) ayrıldı (BA, Dahiliye, nr. 34256) ve 1863 Nisanının ortalarına doğru Avrupa'ya hareket etti.

Hayrullah Efendi Köstence üzerinden Tuna yolu ile Viyana'ya, orada kısa bir müddet kaldıktan sonra Almanya ve Belçika'dan geçerek Paris'e vardı. Kendisinden bir yıl önce Paris'e gelen büyük oğlu Abdülhâlik Nasûhî ve orada o tarihten beri bir Fransız mektebinde okumakta olan küçük oğlu Abdülhak Hâmid'i yanına alarak, Paris'in en kibar ve gözde semti sayılan Faubourg Saint-Honoré'de mükellef bir konak tutup büyük bir medeniyet merkezi olması sıfatıyla hayran kaldığı şehrin kendisine sunduğu çeşitli nimetlerini gündüzü ve gecesiyle yaşamaya çalıştı. Çeşitli ilim müesseselerine ve akademilerine ziyaretlerde bulundu. Üç ayı aşkın bir süre kaldığı Paris'ten oğlu Abdülhak Hâmid ile dönerken yine kısa bir müddet Viyana'da kaldı. Bir yıl kadar açıkta bekledikten sonra 1864 yılı Temmuzunda Meclisi Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliyye'ye ikinci defa üye tayin edildi (Tasvîr-i Efkâr, sy. 213, 14 Safer 1280).

İstanbul'a döndükten sonra Osmanlı tarihine dair eserinin XV. cildini hazırlamakta iken bir yandan daha önce Viyana'ya yaptığı seyahatlerle bu defaki Fransa seyahatini anlatan Yolculuk Kitabı adlı eserini tamamladı. 1864 yılı sonbaharı başında Cem'iyyet-i İlmiyye-i Osmâniyye'nin merkezinde Osmanlı tarihi üzerinde bir dizi konferans vermeye başladı. Cemiyetin başkanı Münif (Paşa) onun bu konuşmalarını, Osmanlı tarihini yeni bir görüşle ele aldığını belirterek övgü ile haber verir ("Târîh-i Devleti Osmâniyye Dersi",

Mecmûa-i Fünûn, nr. 38, Rebîülâhir 1281, s. 157-158).

Hayrullah Efendi, çok geçmeden diplomatik kariyerde Tahran elçiliği gibi nazik ve önemli sayılan bir mevkiye getirildi. Osmanlı Devleti ile kendi devleti arasındaki diplomatik ilişkilerin gelişmesine özen gösteren İran Şahı Nâsırüddin Şah döneminde bu ülkeye seçkin diplomatların gönderilmesine dikkat eden Bâbıâli'ce, 23 Şâban 1281'de (21 Ocak 1865) fevkalâde murahhas sıfatıyla Tahran orta elçiliğine tayin edildi (Journal de Constantinople, nr. 4582, 21 Janvier 1865). 14 Haziran'da Trabzon

üzerinden Tahran’a gitmek için İstanbul’dan hareket eden Hayrullah Efendi’ye İran sınırına girişinden itibaren karşılama merasimleri yapıldı. Tebriz’de, şehrin valisi olan İran veliahdının da katıldığı debdebeli bir törenle karşılanan Hayrullah Efendi, eylül sonuna doğru maiyetindekilerle birlikte Tahran’a vardı. 30 Ekim 1865’te şahın huzuruna kabul edilerek büyük iltifatlar gördü (şahın, onun elçi tayin edilişinden duyduğu memnuniyeti Sultan Abdülaziz’e bildiren Safer 1283 [Temmuz 1866] tarihli mektubu ve tercümesi için bk. BA, Hariciye-İradeler, nr. 12978, 16 Receb 1283 [24 Kasım 1866] tarihli arz tezkiresi ve ona bağlı belge). Hayrullah Efendi bu vazifeyi sürdürürken 17 Şâban 1283’te (25 Aralık 1866) âniden vefat etti. Nâsırüddin Şah’ın iradesiyle kendisine büyük bir cenaze merasimi tertiplendi ve Tahran’a 15 km. mesafede Rey şehrinde Şah Abdülazîm Türbesi yanında toprağa verildi. Kabri daha sonra türbe haline getirildi.

Eserleri. Resmî hizmet ve vazife hayatının değişik ve çok yönlü oluşu gibi Hayrullah Efendi’nin fikir ve yazı faaliyeti de birbirinden farklı sahalarda kendini göstermiştir. Bir medeniyet değişmesinin yaşandığı devrin adamı olması sıfatıyla kendini bu çağın fikir ve kültür ihtiyaçlarına cevap vermekle yükümlü sayarak çeşitli alanlarda tercümeden telife, tıptan ziraat ve fiziğe, bahçecilikten coğrafyaya, oradan tarih ve seyahatnâmeye kadar genişleyen bir daire içinde eserler meydana getirmekle ilim ve fikir tarihinde kendine bir yer açmıştır. Başlangıçta tıp üzerinde yoğunlaşmışken bir müddet sonra başka fennî sahalara yönelmiş, otuz yaşını aştığı yıllarda kendini verdiği tarih çalışması ön plana çıkmış, fikir hayatımıza Batı kültür ve medeniyetinden mesajlar ileten Avrupa seyahatnâmesi de buna ilâve olunmuş, ancak giriştiği o büyük tarih çalışması erken denecek yaşta ölümü ile yarıda kalmıştır. Şiir ve edebiyat sahasındaki ilk kalem tecrübeleri bir tarafa bırakılırsa tıp ve fen dallarındaki eserleri kronolojik olarak şu şekilde sıralanabilir: 1. Muâlecâta Dair El Mecmuası (İÜ Ktp., TY, nr. 1427). Üzerine sonradan bu ad ve Hayrullah Efendi’nin el yazısı ile olduğu kaydı konulmuş on sekiz varağı yazılı bir reçete defteridir. Karşılarında hastalık adları da gösterilmek suretiyle tertip edilen bu reçetelerin bazılarında verildiği hastaların adları ve bulunduğu askerî birlikler kayıtlıdır. Ancak bunlardaki tarihler, kendisinin Mektebi Tıbbiyye’ye girmesinden on bir yıl öncesine çıkmaktadır. 2. Müfredât-ı Tıbbiyye fî beyâni evzâni’l-edviyye (İÜ Ktp., TY, nr. 1251). Sâhib Molla Kütüphanesi’nden gelme, kapağındaki

gurre-i Cemâziyelâhir 1259 (29 Haziran 1843) tarihinden Hayrullah Efendi'nin Mektebi Tıbbiyye'nin son sınıfında iken tertiplediği belli olan reçete defteridir. İlâçların hastalıklara göre tasnif edildiği defterde Latince olarak yazılmış reçeteler de görülmektedir. Hayrullah Efendi, varak 5b'de Mektebi Tıbbiyye'de okuduğu derslerin adlarını ve bunların hocalarını gösteren bir cetvel de vermiştir. 3. Terbiye ve Tedâvî-i Etfâl (Sıhhatnümâ-yı Etfâl) (Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, Tıp, nr. 148). Hayrullah Efendi'nin üç kademeli doktora hazırlık çalışmalarından olan bu elli yedi varaklık kitap doğumdan başlayarak çocuk hastalıkları, bebeklerin bakımı ve çocuk terbiyesi konusunda, memleketimizde kendisine kadar yazılmış pek az şey bulunan bir sahadaki boşluğa cevap veren eseridir. Hocası Dr. Bernard onun mezun olduğu ders yılına ait raporunda, bebeklerin bakımıyla ilgili temel öğretimin bulunmaması sebebiyle son derece faydalı bir kitap olduğunu belirtir ve eserden takdirle bahseder (Journal de Constantinople, nr. 56, 16 Octobre 1843). 4. Ordu Hıfzıssıhhası. Osmanlı ordusunun sağlık hizmetleri için bu eseri Fransızca'dan tercüme yolu ile meydana getirmiştir. Hayrullah Efendi'nin, 1856'da Mekâtib-i Umûmiyye nâzırı iken Sultan Abdülmecid'e sunduğu Hıfz-ı Sıhhat adlı bir risâlesinin daha olduğu görülmektedir (BA, Dahiliye-İradeler, nr. 22299, 24 Cemâziyelâhir 1272 [2 Mart 1856] tarihli sadâret arz tezkiresi). 5. Makālât-ı Tıbbiyye. Allah'ın eşref-i mahlûkāt olarak yarattığı insana, sağlığını koruması ve hastalıklar karşısında hayatta kalmasına olan hizmeti dolayısıyla tıbbı ilimlerin en üstünü ve faziletlisi sayan Hayrullah Efendi'nin, Mektebi Tıbbiyye'den yetişecek olan hekimlere kılavuz olmak üzere yazdığı deontoloji ağırlıklı eseridir. El kitabı mahiyetindeki eser, tıp öğretiminin Fransızca olarak sürdürüldüğü bir zamanda modern tıbbı Türk diliyle ifade yolunda bir adım olması bakımından ayrı bir değer taşımaktadır. Bazısı sadece bir cümleden ibaret, çoğu kısa birer paragraf hacminde, arada bazıları birkaç sayfa uzunluğa çıkabilen ve toplam 400 fıkra ihtiva eden eser, tıbba başlayacak olanlara kolaylık sağlamak gayesiyle yazılmış olup tıp ilminin anatomi, fizyoloji, farmakoloji gibi dallarını içine almaksızın doğrudan doğruya hastalıklar bilgisi (pathologie) üzerinde merkezleşmiştir. Kitabında sadece teorik plandaki bilgilerle yetinmeyen Hayrullah Efendi bunlara kendi müşahede ve tecrübelerini de katar. "Emrâz-ı Bilâdî" başlığı altında (makale 71-74, s. 37-38) hastalıkların mahallî şartlarla bağlantılarını gözden geçirmiş, Türkiye ve özellikle İstanbul'un şartları bakımından mukayeseli değerlendirme ve açıklamalar yapmıştır. Makālât-ı Tıbbiyye, bütünüyle

ihtisasa hitap eden bir patoloji el kitabı olmaktan çok “ev hekimi, aile doktoru” kategorisindeki eserleri okşar mahiyette bir genel bilgiler kitabıdır. Eserin üzerindeki baskı tarihi evâhir-i Zilhicce 1259’dur (1844 Ocağı ortaları). İlk olarak hakkında Süheyl Ünver’in tanıtıcı bir yazı yazdığı, daha sonraki bir yazıda da (Kurun, İstanbul, 28 Kânunusâni 1935) büyük bir takdirle bahsedilerek üzerine dikkat çekilmek istenen eserdeki deontolojik malzemeden şu çalışmada geniş ölçüde istifade edilmiştir:

Nil Akdeniz [Sarı], Osmanlılarda Hekim ve Hekimlik Ahlâkı, İstanbul 1977. 6. Dürûrü’l-muhât. Müellifin, XIX. asrın ilk yarısında memleketimizde gittikçe öne çıkan zührevî hastalıklar üzerinde kendisinden önce eser veren amcası Behcet Mustafa Efendi’nin yolundan giderek bu sahada özellikle bel soğukluğu hakkında umumi bilgiler vermek gayesiyle teşhis, tedavi ve korunma konusunu sistematik şekilde işlediği risâlesidir. Doktora hazırlık çalışmaları arasında Mektebi Tıbbiyye’nin beşinci sınıfında iken kaleme aldığı eser, mezuniyetinden sonra mektebin matbaasınca gurre-i Cemâziyelevvel 1260’ta (Nisan 1844) basılmıştır. 7. Lugat-ı Tıbbiyye. Modern tıpla temasın gittikçe arttığı, tıp dilinin eskiden devralınmış terim ve sözlerin yanında yeni kavram ve bilgilerle genişlediği ve kendine yeni sözler aradığı bir çağda, Hayrullah Efendi’nin bu sahada büyük bir ihtiyaca cevap vermek üzere hazırladığı bu eser memleketimizde ortaya konulmuş etraflı ilk tıp lugatıdır. Başına koyduğu açıklamadan öğrenildiğine göre eseri, 1839 yılının sonlarından itibaren uzun bir çalışma neticesinde 1851 yılı başında tamamlamaya muvaffak olmuştur. 577 sayfa ve 6000’in üstünde madde başından meydana gelen lugatta, hemen hepsi Arapça asıllı olan terimlerin Türkçe karşılık ve açıklamaları, her birinin sonunda da Fransızca’ları telaffuzlu olarak eski harflerle gösterilmiştir; bazan Latince karşılıkların da verildiği görülmektedir. Lugatın çerçevesini çok geniş tutan Hayrullah Efendi sadece hastalıklar, anatomi, fizyoloji, tedavi, tıbbî araç ve gereçlerle sınırlı kalmayarak kimya, fizik ve ayrıca farmakolojiyle münasebeti bakımından botanikle ilgili terimlere de yer vermiştir. Hayrullah Efendi, Abdülmecid’e sunulduğunu haber verdiği eseri tamamlandıktan sonra birçok ilâvede bulunmuştur. Bu eserin takdir görmesi halinde onun ikinci cildi olmak üzere madde başları Fransızca’ya göre tertiplenmiş, karşılıkları Türkçe ve Arapça olarak gösterilecek bir devamını ortaya koyacağını söyleyen Hayrullah Efendi’nin bu niyetini gerçekleştiremediği anlaşılmaktadır. Lugat-ı Tıbbiyye, tek yazma nüsha

olarak İstanbul Üniversitesi Cerrahpaşa Tıp Fakültesi Deontoloji ve Tıp Tarihi Anabilim Dalı Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (nr. 581). Cildi sanatkârane, mihrâbiyesi tezhipli, ince ve güzel bir ta'lik yazı ile olan bu nüshanın yüksek bir makama sunulmak üzere özel bir itina ile hazırlandığı belli olmaktadır. 8. Beyt-i Dihkānî (I-II, İstanbul 1264). Müellifin üç cilt olarak yayımlanacağını haber verdiği bu tercümenin I. cildi 1848 yılı Mart ortalarında, ikincisi aynı yılın mayıs sonlarında çıkmış, III. cildi ise basılmamıştır. Aslı dört cilt olan Maison rustique adlı eserin tercümesinde Hayrullah Efendi, kendi ülkesinin ihtiyaçlarını göz önünde tutarak kısmen özetleme yoluna gittiği gibi Türk okuyucusu bakımından açıklanmasına gerek duyulan yerlerde de ilâveler yaptığını bildirmektedir. Meclisi Zirâat âzalığının mahsulü olan eserde, kendisinin memleketimiz açısından dikkat çektiği hususlar ve bazı tenkidî görüşler ayrıca üzerinde durulmayı gerektirecek değerdedir. Ziraî konulara ait birçok levha ve resim ihtiva eden, benzeri yalnız o vakte kadar değil daha sonra da uzun zaman ortaya konulamamış olan bu eser çok geniş bir çerçeve içinde, ziraatla ilgisi dolayısıyla kimyevî maddeler ve minerallerden başlayarak çeşitli cinsleri ve özellikleriyle toprak, tohum, ekin, bitkiler, meyveler, ağaç çeşitleri, her birinin özellikleri ve bakımı, ziraatı ilgilendiren çeşitli botanik bahisleri, bitki hastalıklarından çiftlik hayvanlarına, bunlardan gıda ürünlerinin elde edilmesine, ziraata zararlı hayvanlar ve böceklere, çeşitli yönleriyle çiftlik hayatına, bu hayat içinde kendini gösteren hastalıklar ve tıbbî ârızalara, ticaret ve deniz ticaretine kadar pek zengin bir konu ve bilgi dağarcığını taşımaktadır. 9. Bağçe-i İntizâm. 1848'de yanmadan önce zengin bir botanik bahçesi ve müzesine sahip olan Mektebi Tıbbiyye'deki tahsili sırasında iyi bir botanik kültürü alan Hayrullah Efendi'nin bahçe tanzimi ve çiçek yetiştirme konusunda kaleme aldığı bir eserdir. Günümüze kadar adı bile bilinmeyen bu eserin varlığı doğrudan doğruya kendisinden öğrenilmektedir (Lugat-ı Tıbbiyye, s. 425). 10. Mesâil-i Hikmet (İstanbul 1265). Hayrullah Efendi'nin 1265 Rebîülevvel başlarında (1849 Ocağı sonları) yayın sahasına koyduğu bu küçük eser, rüşdiyelere yeni konulan fizik müfredatını karşılamak için kaleme alınmış bir ders kitabıdır. Orta öğretimde daha sonra yazılacak kitaplara örnek teşkil eden eser, öğrencinin konuları rahatça kavrayabilmesi için sorucevap tarzında tertiplenmiştir. On iki bölüm ve 220 soru ve cevaptan meydana gelen eserin sonuna, içinde geçen tıp ve fizik terimleriyle Batı dillerinden gelme sözler için konulmuş olan alfabetik sözlük (s. 100-119), devrin terminoloji arayışlarını ve

Hayrullah Efendi’nin ilim dilindeki kavramlar hususunda tutumunu göstermesi bakımından değerlendirilmesi gereken bir çalışmadır. 11. Kıt‘a-i Afrika (İstanbul 1268). Müellifin, coğrafya öğretimine ve memleketteki coğrafya kültürünün gelişmesine yardımcı olmak gayesiyle, XIX. asrın ünlü coğrafya âlimi Konrad Malte-Brun’ün Géographie universelle’inden kısaltarak yaptığı ve derkenarlarla açıklayıcı ilâveler kattığı bir tercümedir. Eser, Mektebi Tıbbiyye’nin matbaasında 1268 Rebîülâhiri (1852 Şubatı) sonunda taş basması olarak basılmıştır. 12. Hezâr Esrâr (İstanbul 1279, 1285). Bazı hastalıkların tedavisi ve tıbbî birtakım ârızaların giderilmesinden başlayıp fizik ve kimya oyunlarıyla ilgili ameliyelere kadar çeşitli meselelerin en kestirmeden çözüm yollarını “sır” diye adlandırıp 1000 madde etrafında toplamak üzere hekimbaşı Behcet Mustafa Efendi tarafından yazımına başlanmış eserdir. Onun ölümüyle (1834) 850. maddede kalan bu derlemeyi tamamlamak için babası Abdülhak Efendi ele almış, ancak o da sonunu getiremediğinden Hayrullah Efendi yaptığı ilâvelerle bahis konusu sırları 1000’e ulaştırarak eseri tamamlamış, 1279’da (1862) başına eseri değerlendirmeye çalışan bir önsöz koyarak yayımlamıştır. Kitabın, Hayrullah Efendi’nin ölümünden sonra 1285’te (1868)

Muhib gazetesi matbaasında bir baskısı daha yapılmıştır.

Hayrullah Efendi’nin bunların dışında, adı tesbit edilmediği gibi kendisine aidiyetinin ne dereceye kadar gerçek olduğu belli olmayan tıpla ilgili bir eseri haber verilmektedir (Ünver, “Hekimbaşı ve Müverrih Hayrullah Efendi’nin Tıbdan Bir Eseri. Birleşik Amerika’da Philadelphia’da College of Phisicians Library’de Bir Tıb Eseri”, Hekim ve İlâç, III/2, 1963, s. 21-22; Tıp Tarihimiz Yıllığı, İstanbul 1966, I, 40-41; a.mlf., Dirim, XLVII/9, s. 428). Süheyl Ünver’in eser hakkındaki açıklamaları müphem kaldıktan başka muhafaza edildiği yer olarak gösterilen böyle bir kütüphanenin Philadelphia’da mevcut olmadığı belirtilmektedir (Özaydın, Yeni Tıp Tarihi Araştırmaları, nr. 2, s. 130). Kaydedilen konu başlıkları, bunun müstakil bir eser olmaktan çok müellifin çeşitli tıp konularıyla ilgili yazılarından meydana gelmiş bir karma eser olduğu intıbaını vermektedir.

Diğer Eserleri. Hayrullah Efendi’nin kalem faaliyeti erken yaşlarda yöneldiği şiirle başlamıştır. Aile çevresinden büyük babası Emin Şükûhî,

babası Abdülhak ve amcası Behcet efendilerin yolundan giderek Hayrî mahlası ile çeşitli şiirler yazmıştır. Nazım çalışmalarını ihtiva etmesi muhtemel olan defter, şuraya buraya dağılmış eserlerinin bazılarının âkıbetine uğradığından bugün için elde şiirlerinden ancak sınırlı bir kısmı mevcut bulunmaktadır. Bunların çoğu çeşitli eserlerinin içine serpilmiş mısralar, beyitler halindedir. En bol sayıda şiirinin yer aldığı Nakş-ı Hayâl adlı hikâyesinden başlayıp son eseri olan tarihine ve Yolculuk Kitabı'na kadar eserlerinin çoğunda onun nazım parçalarına sık sık rastlanır. Fatîn Efendi'nin tezkiresine aldığı gazelinin yanı sıra diğer söyleyişlerinde onun divan şiirinin mazmunlarına ustalıkla tasarruf ettiği, bunları kendine has bir şekilde üslûba dökmeye muvaffak olduğu göze çarpmaktadır. Okuyucuya kendini kabul ettiren, hâfızada kolaylıkla kalabilecek seçkin mısra ve beyitleri yanında bazan alelâde ve sırf pratik bir maksatla söylenmiş olanları da vardır. 1. Nakş-ı Hayâl. Hayrullah Efendi, bilinebilen bu ilk edebî eserinde kendi başından geçen ve yazıldığı sırada henüz tazeliğini korumakta olan bir gönül macerasını hikâye eder. Tamamıyla eski mesnevi zevk ve estetiğinin hususiyetlerini taşıyan, kendininkiler yanında divan şiirinin seçkin mısra ve beyitleriyle süslediği bu mensur hikâyenin kahramanı divan şiirindeki sevgili tipinin tam bir benzeridir. Başlangıcı Mektebi Tıbbiyye'ye girmeden önceki yıllara çıkan bu macerasını anlattığı eserini birinci sınıftaki ders yılı sonunda kaleme alıp 11 Receb 1255'te (20 Eylül 1839) tamamlamıştır. Konusunun esasını, sıkıntılı bir gecede uyku ile uyanıklık arasında gördüğü bir güzel çehreye gönlünü kaptırması, onun kâh gözüküp kâh kaybolması, bir yandan da yerine getirmediği türlü vaadlerle oyalayıp kendisini ıstıraplar içine düşürerek uzaklara gitmesi ve ardından yıllarca çektiği hasret teşkil eder. Fazla bir hareketlilik ve olay akışı göstermeyen macera, eserin devamı boyunca bu duyguların derece derece ulaştığı safhalara uygun, Hümâyunnâme gibi eski Şark hikâyelerinden alınma birtakım epizotlarla birlikte yürür. Bunların yanında araya giren "bir şahs-ı beşûş", "pîr-i rûşen-zamîr" ve "derviş" gibi şahıslarla eserin ağırlık kazandığı diyaloglarda aşk denilen hadisenin ne olduğu meselesi bunun üzerinde tahlil ve tartışmalar yürütülmüştür. Bu noktadan sonra eserde doğrudan doğruya açıklanmayan, fakat devrin tarihî kaynakları vasıtasıyla neler oldukları anlaşılabilen bazı aktüel hadiseler kronolojik sıraları içinde kendilerini bir bir göstermeye başlar. Başından beri ıstıraplarının hallinde yardımcı olup kendisine yol göstermeye çalışan ve gittikçe ön plana çıkan "pîr-i rûşen-zamîr", ona zarar ve hüsrandan başka bir şey getirmeyecek

sevdasından vazgeçip kurtuluş ve doğru yolu, ailesinin büyüklerinin (yani amcası Behcet Mustafa ve babası Abdülhak Efendi'nin) yolundan giderek sultanın çevresine girmede ve onun hizmetinde bulunmada aramasını öğütler. Buradan itibaren hikâye Hayrullah Efendi'nin oto-biyografisinden bir kesit halini alırken ailesi ve özellikle babasıyla ilgili olarak II. Mahmud'un son yılları ile Sultan Abdülmecid'in cülûsunun ilk aylarına rastlayan bazı gelişmeler ve olaylar araya girer. Hikâye kahramanının tıp tahsili için Paris'e gitme arzusu, buna râzı olmayan babasının "pîr-i rûşen-zamîr" aracılığı ile Avrupa'ya gitmenin mahzurlarından bahsedişi, bu tereddütler arasında babasının gözden düşmesi ve daha sonra yine iyi bir mevki elde etmesi anlatılır. Bütün bu olaylar sonunda hikâyenin kahramanı hasretini çektiği sevgilisinin dönüşü müjdesini alır ve kavuşma zamanını bekler. Son cümleler hikâyenin yazılmamış bir devamı olduğunu göstermektedir. Hayrullah Efendi ile ilgili yazı ve çalışmalarda varlığı hiç bahis konusu edilmemiş olan Nakş-ı Hayâl, kendinin el yazısı ile müsvedde olarak akrabası Sâhib Molla'dan gelen kitaplar arasında İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (TY, nr. 1265, vr. 3b-29b). Hayrullah Efendi'nin gençlik çağıyla ilgili başka hiçbir kaynakta bulunmayan yeni bilgiler getirmesine mukabil çok çetrefil bir yazı ile yazılmış olduğundan okunması pek güç olan eser metnini görenlerce sökülemediğinden şimdiye kadar el değmemiş halde kalmıştır. Adının bahis konusu edildiği doktora tezinde (bk. bibl.) belirtilen sebep dolayısıyla içine nüfuz edilemediği için esere çok sathî bir şekilde temas edilmiştir. 2. Rothomago Tercümesi. D'Ennery Clairville ve Albert Mounier'nin yirmi beş değişik tabloyu içine alan beş perdelik Fransızca oyununun özetlenmiş bir şekilde tercümesidir. 1863 ilkbaharında Paris'e gittiğinde 200. temsilini idrak eden oyunu Châtelet Tiyatrosu'nun zengin dekorları içinde seyredip çok beğendiği ve Osmanlı harem hayatına temas eden tarafları ile de ayrıca ilgi duyduğu için Yolculuk Kitabı'nın Fransa seyahatini anlattığı sayfaları arasına katmıştır (s. 304-330). Tercümenin metni Yolculuk Kitabı'ndan naklen İsmail Hami Danişmend tarafından yayımlanmıştır (Türklük, nr. 2, 1 Mayıs 1939, s. 109-122). 3. Hikâye-i İbrâhim Paşa be-İbrâhîm-i Gülşenî. Hayrullah Efendi'nin edebî zevkinin Batılı tiyatroya iyiden iyiye yönelişini ve bu istikamette kaydettiği gelişimi gösteren bu eseri, Türk sahnesinde yeni yeni uyanmakta olan modern temaşa ihtiyacına cevap vermek yolunda bir adım ve denemedir. 1859 yılında perdelerini açan Saray Tiyatrosu için yazılıp orada temsil edilmiş olma ihtimali bulunan eser, basılamadan aile

evrakı arasında uzun müddet kaldıktan sonra 1939 yılında, Türk edebiyatının Batılı tarzda ilk tiyatro oyunu olduğu iddiası ile beraber gün ışığına çıkalıdan beri (İ. H. Danişmend, Türklük, nr. 8, 1939, s. 92-93) özellikle bu yönü bakımından bir ilgi odağı haline gelmiş, esası olmayan çeşitli yorumlara konu olmuştur. Eserin iddia edildiği gibi Avrupaî Türk tiyatrosunun ilk oyunu değil, fakat konusu Osmanlı tarihinden alınma en eski temsili olduğu rahatça söylenebilir. 4. Devleti Aliyye-i Osmâniyye Târihi (Hayrullah Efendi Târihi*). En fazla emek verdiği, en tanınmış ve en kalıcı eseridir. Osmanlı tarihini yeni bir zihniyetle ele alma ihtiyacını duyarak yazımına Encümen-i Dâniş yıllarında başladığı ve ölümüne kadar sürdürdüğü bu eseri, Osmanlı tarihiyle ilgili araştırmalarda

yakın zamanlara kadar kendisine sık sık müracaat edilen bir kaynak durumunda olmakla beraber, tarihçiliğimize getirdiği yenilikler ve taşıdığı dikkate değer özellikler bakımından bütünüyle ciddi bir incelemeden mahrum kalmıştır. Eser, Ali Şevki Efendi'nin zeyilleriyle beraber 1853-1875 yılları arasında, toplam 2054 sayfa hacminde on sekiz cüz halinde yayımlanmıştır. 5. Yolculuk Kitabı. Hayrullah Efendi'nin en orijinal eseridir. Coğrafî konumu ve nüfusu ile büyük bir ülke olan Türkiye'nin yakın komşusu bulunduğu Batı âlemini tanımamasının büyük bir yanılgı ve eksiklik olacağını belirterek eserini yazmaktaki gayeyi açıklayan Hayrullah Efendi, gittikçe artan temaslar dolayısıyla Avrupa'yı yakından görmenin bir ihtiyaç, hatta moda haline geleceğini söyleyerek Türkiye'den Avrupa'ya gidecek vatandaşlara yardımcı olmak üzere kitabını kaleme aldığını ifade eder. Eser bu yönüyle, ülkemizde bir Türk müellifi tarafından Avrupa hakkında yazılmış ilk seyahat kılavuzudur. Daha önce bizde bir benzeri ortaya konulmamış olan Yolculuk Kitabı, turistik bir kılavuz oluşunun yanı sıra Hayrullah Efendi'nin Avrupa'da yaptığı yolculukları anlatan etraflı bir seyahatnâmedir. Turistik rehber olma karakteri esere zaman zaman hâkim olmakla beraber Viyana ve Paris'in konu edildiği kısımlarda seyahatnâme olma vasfı öne geçer. Hayrullah Efendi eserini sadece kendi yaptığı seyahatlerle sınırlandırmayıp okuyucuyu kendisinin görmediği yerler hakkında da bilgilendirmeye, buralara nasıl gidileceği hususunda kılavuzluk yapmaya çalışmıştır. Paris'e gidişi Akdeniz yolu ile olmayan Hayrullah Efendi, Pire-Messina-Napoli ve oradan İtalya'nın batı kıyılarını, arada Roma ve Floransa'ya kadar iki uzantıyı da içine alan güzergâhı, 1862 yılı Eylülünde, küçük kardeşi Abdülhak Hâmid ile birlikte İstanbul'dan hareket

eden büyük oğlu Abdülhâlik Nasûhî'nin kendisine yazdığı yol mektuplarının metinlerini aynen koymak suretiyle anlatır; bu güzergâhın İtalya'dan sonra Marsilya'dan Paris'e kadar olan kısmını da seyahat rehberlerinden alınmış bilgilerle tamamlar. Viyana ve Londra'yı sadece birer fasılda ve tek başlık altında bahis konusu etmesine mukabil anlatmaya doyamadığı Paris bundan böyle bütün kitabı etrafında toplayan bir mihver olur. Oradakilerle bizdekiler arasında mukayeseler yürütürken gördüğü farkı, "Aralarındaki fark beyne's-semâ ve'l-arz gibidir"; "Tatbiki (mukayesesi) beyazla siyahı tatbik gibi farklıdır" yolunda ifadelerle belirtmekten kendini alamaz. Güzelliğine ve medenî seviyesine hayran olduğu bu şehrin şevkle anlattığı büyük meydanları, geniş bulvarları, muhteşem binaları, iki yakasını birbirine bağlayan çok sayıdaki köprüler kuşağı, kalabalık garları, şehir içi taşıtları, posta-telgraf merkezleri, bulvarlar boyunca sıralanmış tiyatroları, adım başı karşılaşılan "café"leri, otelleri ve lokantaları ile şehrin havasına kadar rastladığı her şeyi görüp değerlendirmesini bilen bir kültür adamı belediyeci; müzelerine, geçmişten hâtıralar saklayan tarihî köşelerine, yaşanmış geçmişine yönelişinde bir tarihçi; birer tabiat müzesi olarak gördüğü botanik ve hayvanat bahçelerini, rasathânesini, Paris'in büyük hastahanelerini, tıp ilminin burada ulaşmış olduğu ileri seviyeyi bahis konusu ettiği sayfalarında bir müsbet ilimler adamı; ilim akademileriyle çeşitli ilim müesseselerine, zengin kütüphanelerine çevrilmiş devamlı ilgisiyle bir maarifçi; Fransa ve Paris'in idarî ve siyasî sistemine dair tesbitlerinde de devlet adamı yönü kendisini daima hissettirir. Bu arada konserleri, tiyatro temsilleri, parlak eğlenceleriyle gece hayatının çeşitli taraflarını da gözden kaçırmaz. Tiyatrolar ve buralarda sergilenen temsiller, Batı'nın medenî hayatından onun eserinde en fazla akis bulan taraflarındandır. Öte yandan büyük parklarında, ormanlık köşelerinde, mehtaplı göl kenarlarında geçirdiği saatleri kuvvetli bir tabiat duygusu eşliğinde anlatır. Paris'i dolu dolu yaşayarak gördüğü güzelliklerin ve büyük şehrin kendisine sunduğu konforun tadını çıkarmasını bilen bir haz adamı olma tarafı da Avrupa'da birkaç ay boyunca yaşadığı medeniyet rüyası içinde devamlı yerini alır. Hayranlıkları arasından tahlilci bir bakışa da sahip olan Hayrullah Efendi, dağınık müşahedelerinden başka Fransızlar'ın karakter ve ahlâkını toplu bir şekilde gözden geçirdiği "Umûmen Fransızlar'ın Ahvâli" başlıklı fasılda bu tarafını çok daha iyi görülebilir şekilde ortaya koymaktadır. Meydana getirdikleri medeniyet eserlerine hayranlığını gizlememesine karşılık

Hayrullah Efendi'nin Fransız halkının karakteri üzerindeki tahlillerinde takdirden ziyade tenkitçi ve olumsuz bir bakış kendini gösterir. Özellikle onların insanî münasebetlerinde ferdî ve maddî menfaati her şeyin üstünde tuttuklarına dair tesbitlerinde bu tenkitçi bakış iyice öne çıkar. Hayrullah Efendi onların dinlerine karşı tutumlarını gevşek bulmaktadır. Kendilerinin kilise dışında hürmet ve riayet göstermediklerini belirttiği din adamlarının da her türlü günahı işlemekten geri durmadıklarını ve davranışlarının riya perdesi altında bulunduğunu önemle vurgular. Sadece gören değil gördükleri üzerinde düşünmesini bilen bir tarafı da olan Hayrullah Efendi, seyahatlerinden Batı âlemine dair edindiği çeşitli müşahede ve intibalarını eserinin sonunda, "Müellif-i Kitâbın Avrupa Memâliki ile Kendi Beldesinin Tatbikine Dair Efkârı Beyânındadır" adıyla (s. 386-395) müstakil bir bölüm açarak topluca gözden geçirip neticeye bağlamaya çalışır. Batı ile aramızdaki fark meselesinde iyimser bir felsefe benimseyen ve bunu devrinin insanına aşılamak isteyen Hayrullah Efendi, bugün "menba-ı temeddün ve terbiye" sayılan Avrupa'nın eski çağlarda bir vahşet ve cehalet merkezi denecek kadar geri bir halde bulunduğunu, ancak son iki buçuk asır içinde şimdiki seviyesine ulaşabilmiş olduğunu belirtip Türk okuyucusuna hitaben, "Senin bugün sefalet ve gerilik içinde görüp haline üzüldüğün yerlerin yani Şark dünyasının vaktiyle bayındır, insanlarının kültür ve medeniyetçe çok ileri olduğunu bilip düşünecek olursan arada sonradan meydana gelmiş olan bu farkın sebeplerini bulabilirsin"; "Senin milletin olan Türkler ve dindaşın bulunan Araplar,

kendi namlarını ibkā edecek nice nice âsâr-ı nâfiaya muvaffak olmuşlardır, yine olurlar" der. Sultan I. Abdülhamid çağından başlayıp Vak'a-i Hayriyye'ye ve oradan Tanzimat'a kadar ıslahat ve yenileşme yolunda girişilmiş teşebbüsleri hatırlattıktan sonra Tanzimat hareketinin ve bunu takip eden diğer ıslahat teşebbüslerinin müsbet neticelerinin devlet ve millet hayatının her şubesinde meydana çıkmaya başladığını, milletçe ilerlemek için gerekli şartlar hazırlanmış, milletin seçkin tabakasından umuma doğru yayılan düşünceler zihinleri uyandırıp artık birlik ve bayındırlık kapıları açılmış ve "terakkî-i hürriyyet ve servet yolları görünmüş olmakla" yeis ve ümitsizliğe düşmek yerine önde açılmakta olan çağa bakmak gerektiğini, her birinin cevabı olumlu çıkan birer soru şekline dökmek suretiyle Tanzimat'tan bu yana olan ıslahat ve gelişmelerin muhasebesini yaparak devlet ve milletin geçmişteki şanına kavuşacağı mesut ve müreffeh bir

geleceğin bizi beklediği müjdesinin göründüğünü söyler. Hayrullah Efendi, her yönüne hayranlık duyduğu çeşitli müessese ve nimetlerinin bizde de olması özlemini çektiği Avrupa medeniyeti karşısında bir eziklik duygusuna kendini kaptırmak yerine, her türlü ilerlemeye kabiliyetli olan vatanımızda artık içine girilmiş bulunan uyanış ve yeniden toparlanış yolunda bu ilerlemenin hayırlı netice ve nimetlerine erişilebileceği ümidine samimiyetle bağlanmakta, artık bunun gerçekleşmesini bir zaman meselesi olarak görmektedir. Yolculuk Kitabı, edebiyat ve fikir dünyamızda Ahmed Midhat Efendi'nin Avrupa'da Bir Cevelân'ından evvel Batı âlemini ve Avrupa'yı en tafsilâtlı anlatan eser olmuştur. Hayrullah Efendi'nin, Batı âlemini çeşitli müesseseleri ve çeşitli yönleriyle tanıtma işini, kendine gelene kadar sınırlı kaldığı sefâretnâmeler ve resmî görevlilerin raporları çerçevesi dışına çıkaran eseri Batılılaşma tarihimiz yönünden müstesna bir vesika teşkil etmektedir. İçinde, ilk bakışta kendisinin öncüsü ve benzeri sayılabilecek olan Mısırlı Şeyh Rifâa et-Tahtavî'nin Tahlîsü'l-ibrîz fî telhîsi Paris'ten (Bulak 1250, T. trc. Besim Bey, Bulak 1255) gelme bazı bilgi ve görüşler yer almakla beraber görüş alanı sadece Fransa ile sınırlı kalan Tahtavî karşısında Viyana ve Londra'yı da yakından tanımış olan Hayrullah Efendi'nin ufku ondan çok geniştir. Tahtavî'nin Mehmed Ali Paşa çağı Mısır'ının bakış açısını temsil eden eseri, Hayrullah Efendi'nin geniş bir bakış zâviyesinden Avrupa'yı tanıtmaya çalışan kitabı karşısında dar ve sığ kalır. Yazılışı üzerinden uzun yıllar geçtikten sonra ortaya çıkışı ile seyahat edebiyatımıza onu zenginleştiren bir halka ilâve eden bu mühim eserin zamanında basılmamış olması devrinin Türk fikir hayatı için bir kayıp olmuştur. 1863 yazı içinde Paris'ten yurda dönen Hayrullah Efendi'nin kitabını fazla gecikmeden tamamlamaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Hattatına, gerektiğinde hemen taş baskısı yapılabilecek şekilde iri ve güzel bir nesih yazı ile istinsah ettirdiği nüshasını Fuad Paşa'nın sadrazam bulunduğu sırada sadâret makamına sunarak 6 Cemâziyelevvel 1281'de (7 Ekim 1864) basımına izin veren irade alınır. Varlığı önce "Avrupa Seyahatnâmesi" adıyla Bursalı Mehmed Tâhir (Osmanlı Müellifleri, III, 51) ve ondan naklen Bağdatlı İsmâil Paşa (Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 358) tarafından haber verilmekle beraber uzun yıllar araştırmacıların istifadesine kapalı kalmış olan eserin ilk tanıtımı sathî bir şekilde Süheyl Ünver tarafından yapılmış (Tabip Hayrullah Efendi, s. 1-2; a.mlf., Tıp Tarihimiz Yıllığı, I, 52-54), daha sonra İsmail Hami Danişmend ve Gündüz Akıncı da onun yetersiz şekilde tanıtımını yaparak bazı parçalarından kısa nakillerde bulunmuşlardır

(Danişmend, Türklük, nr. 2, 1 Mayıs 1939, s. 92-93, 109-122; nr. 8, İkinciteşrin 1939, s. 74, 102-103; a.mlf., Cumhuriyet, 1 Temmuz 1941; 18 Temmuz 1941; Akıncı, s. 6, 51). Mevcutlar içinde eserin en iyi değerlendirmesi Ercümend Kuran'ın kaleminden çıkmıştır (Prilozi, XXX, 1980, s. 299-305). Aynı müellif başka bir yazısında da eserden bazı parçalar verir (Çağını Yakalayan Osmanlı, s. 159-163). Abdülhak Hâmid'in ölümünden sonra ona ait bazı evrak ve müsveddelerle birlikte Ankara Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'ne intikal eden ve hususi bir köşede o evrakla birlikte muhafaza olunan, başından ilk üç sayfası eksik olarak ciltlenmiş, müsveddesi ise elde bulunmayan bu biricik yazma bugün kayıp gösterildiği gibi Millî Kütüphane'deki mikrofilminin de kaybolduğu bildirilmektedir.

Faaliyet ve eserlerine bu toplu bakıştan sonra bir değerlendirmeye gidilirse, hakkındaki kanaatler sathî ve yetersiz bilgiler seviyesinde kaldığından, Türkiye'nin yenileşme tarihindeki yeri gereğince görülememiş olan Hayrullah Efendi'nin bu tarafı bütünü göstermekten uzak, ufak tefek, kısmî bazı temaslar çerçevesi içinde kalmıştır (meselâ Akyol, s. 553-554; Yinanç, a.e., s. 576-577, 586; Berkes, s. 206, 507). Tek başına büyük eseri olan tarihiyle alınsa dahi hep bir müracaat kitabı gibi bakılagelmekle, içindeki farkına varılmamış orijinal görüşleri ve burada kendisine Nâmık Kemal'den önce vatan, millet, millî duygu ve haysiyet kavramlarını yerleştirmeye çalışan bir düşünce adamı hüviyetini veren yönü, bir de ulaşılamamış son eseri Yolculuk Kitabı'ndaki derin dikkatleri ve Batı medeniyeti karşısında Türklük adına özlemleriyle Hayrullah Efendi üzerinde bugün için en iyi tanımlama, bir önceki cümlesinde kendisine devrinin hakikaten uyanmış insanlarından biri olarak bakmamız uyarısını da beraberinde getiren şu yargıda ifadesini bulmaktadır: "Tarihinde ciltten cilde değişen ve inkişaf eden görüşlerden sarfınazar seyahatnâmesinde yeni bir neslin adamı olduğunu gösterir. Bu, hekimliği sevmeyen tıbbiye mezununun devrinin ne kadar ilerisinde olduğunu anlamak için seyahatnâmesinde öğretim ve sistemleri, mektep kitapları üzerinde yazdıklarını okumak kâfidir" (Tanpınar, s. 508).

BİBLİYOGRAFYA

(Hakkında ciddi tetkikler yok denecek kadar az olan Hayrullah Efendi'ye dair ilk defa burada yer alan bilgiler, doğrudan doğruya devrin basını ile kendi eserlerinden elde edilmiştir.) Mustafa Behcet - Abdülhak Efendi, Mecmua (Ömer Faruk Akün özel kütüphanesi, vr. 235b'deki aile şeceresi); Hayrullah Efendi, Makālât-ı Tıbbiyye, İstanbul 1259, s. 1, 147; a.mlf., Lugat-ı Tıbbiyye, İÜ Cerrahpaşa Tıp Fakültesi Deontoloji ve Tıb Tarihi Anabilim Dalı Ktp., nr. 581, s. 425; Fatîn, Tezkire (1271), s. 88-89; Ahmed Rifat, Ravzatü'l-azîziyye, İstanbul [1282], s. 164, 181, 205; Mehmed Süreyyâ, Nuhbetü'l-vekāyi', İstanbul 1290, s. 191, 210, 226; Sicill-i Osmânî (1311), II, 319; Kāmûsü'l-a'lâm (1308), III, 2074; Osmanlı Târih ve Müverrihleri: Âyîne-i Zurefâ Zeyli (nşr. Ahmed Cevdet), İstanbul 1314, s. 125-126; Cevdet Paşa, Tezâkir, IV, 57, 67, 71; Besim Ömer [Akalın], "Mektebi Tıbbiyye-i Şâhâne", Nevsâl-i Âfiyet, İstanbul 1316, s. 117-118; Rızâ Tahsin [Gencer], Mir'ât-ı Mektebi Tıbbiyye-i Şâhâne, Dımaşk 1323, s. 23, 80, 93; a.mlf., Mir'ât-ı Mektebi Tıbbiyye, İstanbul 1328, I, 50-54; Mahmud Cevad, Maârif-i Umûmiyye Nezâreti Târihçe-i Teşkîlât ve İcrâatı, İstanbul 1338, s. 60, 64, 65, 66-67; Osmanlı Müellifleri (1342), III, 50-53; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 358; Babinger, GOW (1927), s. 360; Th. Menzel, "Khaırullāh Efendi", EI (1927), IV, 874-875; a.mlf., "Hayrullah Efendi", İA (1949), V, 393-394; A. Süheyl [Ünver], Tabip Hayrullah Efendi ve Mekalâtı Tıbbiye 1820-1869, İstanbul 1931; a.mlf., "Hekimbaşı Hayrullah Efendinin Hattatı", Türk Tıb Tarihi Arkivi, nr. 14, İstanbul 1939, s. 75; a.mlf., "Osmanlı Tebabeti ve Tanzimat Hakkında Yeni Notlar", Tanzimat, İstanbul 1940, s. 937, 942-943; a.mlf., "Hekimbaşı ve Müverrih Dr. Hayrullah Efendinin Avrupa'ya Seyahatinden Notlar",

Tıp Tarihimiz Yıllığı, I, İstanbul 1969, s. 52-54; a.mlf., "Hekimbaşı Hayrullah Efendi (1820-1866)", Dirim, XLVII/9, İstanbul 1972, s. 426-428; a.mlf., "Hayrullah Efendi", TA (1970), XIX, 128; İbrahim Hakkı Akyol, "Tanzimat Devrinde Bizde Coğrafya ve Jeoloji", Tanzimat, İstanbul 1940, s. 553-554; Mükrimin Halil Yinanç, "Tanzimattan Meşrutiyete Kadar Bizde Tarihçilik", a.e., s. 576-577, 586; Osman Şevki Uludağ, "Tanzimat ve Hekimlik", a.e., s. 971; a.mlf., "Tıbbiyyede Dersler Nasıl Türkçeleştirildi", Dirim, X/1-2, İstanbul 1935, s. 72-74; İsmail Hami Danişmend, "Türk Tiyatro Tarihine Ait Çok Mühim Bir Vesika: Hâmid'in Babası Hayrullah Efendinin Piyesi", Türklük, nr. 2, İstanbul 1 Mayıs 1939, s. 92-93, 109-122;

a.mlf., “Türk Tiyatrosunun İlk Piyesi”, a.e., nr. 8, İkinciteşrin 1939, s. 73-91; a.mlf., “Encümen-i Dâniş Reisinin Maarif Islâhına Ait Lâyihası”, a.e., s. 102-104; a.mlf., “Hayrullah Efendi’nin Bursa Seyahatnamesi”, Cumhuriyet, İstanbul 1 Temmuz 1941; 18 Temmuz 1941; Gövsa, Türk Meşhurları [1947], s. 174; Fethi İsfendiyaroğlu, Galatasaray Tarihi, İstanbul 1952, s. 367-370; G. Akıncı, Abdülhak Hamit Tarhan, Hayatı, Eserleri ve Sanatı, Ankara 1954, s. 6, 51; Ahmet Hamdi Tanpınar, XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1956, s. 508; Behcet Veli Kurdoğlu, Şair Tabibler, İstanbul 1967, s. 260-262 (içindeki bilgilerin tamamına yakın kısmı yanlıştır); Niyazi Berkes, Türkiyede Çağdaşlaşma, Ankara 1973, s. 206, 507; Zuhal Özaydın, Tanzimat Devri Hekimi Hayrullah Efendi, Hayatı ve Eserleri (doktora tezi, 1990, İÜ Sağlık Bilimleri Enstitüsü); a.mlf., “Tanzimat Devri Hekimi Hayrullah Efendi, Hayatı ve Eserleri”, Tıp Tarihi Araştırmaları, nr. 5, İstanbul 1993, s. 59-95; aynı çalışmanın devamı: Yeni Tıp Tarihi Araştırmaları, nr. 1, İstanbul 1995, s. 98-132; nr. 2 (1997) (adı geçen doktora tezinin üç kısım halinde basılmış şeklidir); a.mlf., “Hayrullah Efendi, Mektebi Tıbbiyye-i Şâhâne’de Türkçe Eğitime Karşı mı idi”, TT, nr. 120 (1993), s. 17-22; Ercümend Kuran, “Khayr Allāh Efendi”, EI[2] (İng.), 1978, IV, 1153; a.mlf., “Tanzimat Devri Osmanlı Aydını Hayrullah Efendi [1820-1866]nin Yolculuk Kitabı Adlı Eseri”, Prilozi, XXX, 1980, s. 299-305; a.mlf., “XIX. Yüzyılda Osmanlı Devleti’nde Deniz Ulaşımı”, Çağını Yakalayan Osmanlı: Osmanlı Devletinde Modern Haberleşme ve Ulaşım Teknikleri, İstanbul 1995, s. 159-163; Nuran Yıldırım, “Türkçe Basılı İlk Tıp Kitapları Hakkında”, JTS, III (1979), s. 447-448; a.mlf., “Hayrullah Efendi”, DBİst.A, IV, 33-34; Arslan Terzioğlu, “II. Mahmud’un Son Hastalığı İle İlgili Raporlar ve Galatasaray Tıbbiyesi’nin 17 Şubat 1839’da Açılışı”, TT, nr. 83 (1990), s. 298-299; a.mlf., “Yeni Bulunan Kaynaklar Işığında Dr. K. A. Bernard ve Mektebi Tıbbiye-i Şahane”, Türk Tıp Tarihi Yıllığı, II, İstanbul 1995, s. 79; Semavi Eyice, “Dr. Karl Ambross Bernard (Charles Ambroise Bernard) ve Mektebi Tıbbiye-i Adliye-i Şâhane’ye Dair Birkaç Not”, Türk Tıbbının Batılılaşması (haz. Arslan Terzioğlu - Erwin Lucius), İstanbul 1993, s. 102, 113-118; Nil Sarı, “1841-1842 Öğretim Yılına Ait Galata Sarayı Mektebi Tıbbiyesi Faaliyet Raporunun Düşündürdükleri”, IV. Tıb Tarihi Kongresi, İstanbul 19-21 Eylül 1996.

Ömer Faruk Akün

HAYRULLAH EFENDİ, İmâm-ı Sultânî

(ö. 1898)

Osmanlı şeyhülislâmı.

Muhtemelen 1834 yılında İstanbul'da doğdu. Asıl adı Hasan Hayrullah olup Kasımpaşalı Osman Efendi'nin torunu ve Tersane yoklamacılarından Hamdullah Efendi'nin oğludur. Hacı Hâfız Ahmed ve Eğinli Mehmed Kasım efendilerden ders aldı. Sesinin güzelliği yanında tecvid ve kıraat ilmindeki kudretinden dolayı dikkat çekerek saraya intisap etti. Sultan Abdülmecid devrinde dokuz yıl kadar ikinci imam olarak sarayda görev yaptı. 1861'de Abdülaziz'in cülûsundan sonra Hacı Mehmed Şükrü Efendi'nin azledilmesi üzerine birinci imâm-ı sultânî oldu. Abdülaziz'in Bursa seyahatinde yanında bulundu, Gemlik ve Molava kazaları arpalık olarak kendisine verildi. Bir müddet sonra İstanbul pâyesini, 6 Ekim 1861'de Anadolu kazaskerliği pâyesiyle Bayramiç kazası bedelini, 27 Mayıs 1865'te Şarköy kazasını ve Şubat 1866'da Mihaliç kazasını arpalık olarak aldı.

Sultan Abdülaziz'in Avrupa seyahatine imâm-ı evvel-i şehriyârî sıfatıyla katılan, III. Napolyon'un kendisine süslü bir en-fiye kutusu hediye ettiği (Aksüt, s. 234) Hayrullah Efendi daha sonra Anadolu kazaskeri oldu. Üsküdar kazası arpalık olarak kendisine verildi ve imâm-ı sultânîlikten ayrıldı. Anadolu kazaskerliğinde iki yıl kaldıktan sonra 22 Mart 1869'da Rumeli kazaskerliği pâyesini elde etti. Haziran 1871'de Tersane müftülüğüne, Kasım 1872'de yeniden imâm-ı şehriyârîliğe getirildi.

Hayrullah Efendi, 11 Haziran 1874'te Turşucuzâde Ahmed Muhtar Efendi'den boşalan meşihat makamına tayin edildi. Ancak ilk meşihati sadece bir ay sekiz gün sürdü ve 19 Temmuz 1874'te azledilerek kendisine 2500 lira ihsan verildi. Azline, o sırada sadrazam ve serasker olan Hüseyin Avni Paşa ile aralarındaki anlaşmazlık sebep olmuştur. Meclisi Vükelâ'da

banka imtiyazlarının uzatılması görüşülürken bunun aleyhinde bulunması sadrazamla arasının açılmasına yol açmıştı. Hüseyin Avni Paşa, Basîret gazetesinde çıkan padişahla ilgili bir yazıyı şeyhülislâmın aleyhine kullanarak onun azlini sağlamıştır.

İkinci şeyhülislâmlığı, Akşehirli Hasan Fehmi Efendi'nin azli sonucu 12 Mayıs 1876'da gerçekleşti. Bu tayinde, onun sebepsiz yere azledilmesine üzülen Sultan Abdülaziz'in yeniden meşihate getirerek gönlünü almak istemesinin rolü olduğu belirtilir. 7 Haziran 1876'da Murassa' Osmânî ve Mecîdî nişanlarıyla taltif edilen Hayrullah Efendi'nin bir yıl iki aydan biraz fazla süren ikinci meşihati siyasî faaliyetler, gizli toplantılar ve polemikler içerisinde geçti. Kendisini tutmayan Hüseyin Avni Paşa'nın muhalefetine rağmen Rüşdü Paşa'nın ısrarıyla Abdülaziz'i hal' için uğraşan komiteye dahil edildi. Hüseyin Avni, Midhat, Rüşdü paşalar ve Hayrullah Efendi'den oluşan bu komite zaman zaman onun Kuruçeşme'deki yalısında toplanarak gizli kararlar alıyordu. Hayrullah Efendi öte yandan padişaha, ulemâ ve ricâlin saltanat makamının icraatından memnun olduğunu söyleyerek onu oyalıyordu. Bu arada padişahın tahttan indirilmesi için fetva hazırlığına girişildi. Hayrullah Efendi adına Fetva Emini Kara Halil Efendi tarafından kaleme alındığı belirtilen bu fetvada, "padişahın zihnen mâlul olup devlet idaresinden habersiz olduğu, hazineyi devlet ve milletin altından kalkamayacağı ağır masrafa soktuğu, din ve dünya ahvalini birbirine karıştırdığı, devlet ve milletin bekāsını tehlikeye soktuğu" gibi oldukça ağır ve muğlak gerekçelere yer verilmişti. Nitekim tahttan indirilip Topkapı Sarayı'nda ikamete mecbur edilen Abdülaziz'in buradan Fer'iye Sarayı'na nakli hususunda bizzat kaleme aldığı ve gazetelerde yayımlanan yazısındaki düzgünlük ve mantıkîlik hal' gerekçelerini mesnetsiz bırakmış ve herkes şeyhülislâmı fetvası dolayısıyla suçlamıştı. Yeni padişaha biat için Şerif Abdülmuttalib Efendi davet edildiğinde şeyhülislâma, "Bir padişah tanassur etmedikçe hal' câiz olur

mu?" diye sormuş, şeyhülislâm da soru cevap için davet edilmediğini, biat etmeyecekse geri dönmesini söylemiş, şerif de biat etmemişti.

Abdülaziz'in ölüm sebebinin suikast ve intihardan hangisi olduğunun tesbiti konusunda da Hayrullah Efendi ve meşihat makamı aktif rol oynamış, bu esnada meşihat dairesinden biri Kazasker Mustafa İzzet Efendi, diğeri

meşihat müsteşar muavini Hüsnü Efendi tarafından olmak üzere o sıradaki resmî görüşe uygun biçimde vefat sebebini intihar olarak gösteren iki rapor kaleme alınmıştı. Hayrullah Efendi, V. Murad'ın cülûsu ve icraatı konusunda da dört kişilik komitenin üyesi olarak faaliyette bulunmuştur. Her icraatının kontrol altında olduğunu gören Sultan Murad, heyetin onayı alınmadan hiçbir iş yapılmamasını irade etmişti. Kısa süre içerisinde davranışlarındaki dengesizlik dolayısıyla tahttan indirilmesi gündeme gelince bu konudaki fetvanın formüle edilmesi yine Şeyhülislâm Hayrullah Efendi'ye düşmüş, ancak bunu kaleme alacak ilmî yeterliliği bulunmadığından fetva emini tarafından padişahın "cünûn-ı mutbik ile mecnun olduğu ve imâmet (hilâfet) görevini yerine getiremediği" gerekçesiyle kaleme alınan hal' fetvasını Hayrullah Efendi imzalamıştı.

II. Abdülhamid, güvenmediği halde cülûsundan sonra Hayrullah Efendi'yi bir müddet daha meşihat makamında bıraktı; 26 Temmuz 1877'de azlinden sonra da muhtemelen kontrol altında tutmak amacıyla huzurunda yapılan bazı istişarî toplantılara davet etti. Daha sonra kendi arzusu üzerine şeyhülharemlikle Medine'ye gönderildi. Abdülaziz'in ölümünden birinci derecede sorumlu görüldüğü halde yargılanmak veya ifadesine başvurulmak üzere mahkemeye çağrılmadı. Ancak kendisine şiddetle muhalif olan Şerif Abdülmuttalib'in emirliğe getirilmesi üzerine Hayrullah Efendi zor günler geçirdi; önce Haziran 1880'de şeyhülharemlikten azledildi; ardından Midhat Paşa ve diğer tutuklularla birlikte Tâif'te sürgün hayatı yaşadı ve orada öldü.

Sesinin güzelliği ve mukallitliğiyle tanınan Hayrullah Efendi ilmî açıdan yetersiz kalmış, kendi zamanında devlet erkânı üzerinde itimat telkin eden bir intiba bırakmamıştı. Hâtıratı Fahri Bey'in İbretnümâ adlı eserinin sonunda yayımlanmıştır. Bu hâtırat Abdülaziz'in hal'inin safhalarını, Hayrullah Efendi'nin bakış açısından ve kendisini temize çıkaran bir üslûp içerisinde vermektedir. II. Abdülhamid hakkında çok itinalı ifade kullanılmakla birlikte onu suçlayıcı bir tavır sezilmekte, özellikle Mekke şerifi Abdülmuttalib Efendi çok sert dille eleştirilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, YEE, nr. 18/1858-93-39; Ali Kemali Aksüt, Sultan Aziz’in Mısır ve Avrupa Seyahati, İstanbul 1944, s. 234; Hayrullah Efendi, Cennetmekân Sultan Abdülaziz Han Hazretlerinin Suret-i Hal’leri Hakkında Hayrullah Efendi’nin Risalesi (Fahri Bey, İbretnüma [haz. Bekir Sıtkı Baykal] içinde), Ankara 1968, s. 121-137; Mehmed Memduh Paşa, Mir’ât-ı Şuûnât, İzmir 1328, s. 67; a.mlf., Hal‘ler-İclâslar, İstanbul 1329, tür.yer.; İlmiyye Salnâmesi, s. 605-607; Uzunçarşılı, Midhat Paşa ve Tâif Mahkûmları, Ankara 1950, tür.yer.; a.mlf., Midhat Paşa ve Yıldız Mahkemesi, Ankara 1967, tür.yer.; Karal, Osmanlı Tarihi, VII, 106, 108, 140; VIII, 307, 308; Fahri Bey, İbretnüma (haz. Bekir Sıtkı Baykal), Ankara 1968, tür.yer.; Danişmend, Kronoloji, V, 156, 157; “Hayrullah Efendi”, TA, XIX, 127-128; Cevdet Küçük, “Abdülaziz”, DİA, I, 183-184.

Mehmet İpşirli

HAYRULLAH EFENDİ TÂRİHİ

Hayrullah Efendi'nin (ö. 1866) Osmanlı tarih yazıcılığında bir çığır açmak yolunda kaleme aldığı Osmanlı tarihi.

Asıl adı Devleti Aliyye-i Osmâniyye Târihi olup literatüre Hayrullah Efendi Târihi adıyla geçmiştir. Encümen-i Dâniş'in kurulduğu (1851) sıralarda yazımına başlanarak 1853-1865 yılları arasındaki zaman içinde muhtelif aralıklarla on beş cilt halinde ortaya çıkan eser, müellifin ölümüyle yarım kalmış olmakla beraber Osmanlı tarih yazıcılığında alışılmışın dışındaki farklı zihniyet ve tutumdan dolayı özel bir yere sahip olmuş ve bir kaynak değerini kazanmıştır.

Hayrullah Efendi'nin, kendi devrinin hükümdarı Sultan Abdülmecid zamanını da (1839-1861) içine alacak şekilde otuz iki Osmanlı padişahından her birinin saltanat devresine ayrı bir cilt tahsis etmek üzere planladığı eser, Osmanlı tarihinin Ertuğrul Gazi çağından başlayarak Sultan I. Ahmed'in (1603-1617) saltanatı sonuna kadar ancak on dört padişahın yer aldığı bir kesimini kuşatmaktadır. Eser, 1872-1875 yılları arasında Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye müfettişi Ali Şevki Efendi tarafından Zeyl-i Târîh-i Hayrullah Efendi adı altında tamamlanmak istenmişse de I. Mustafa, II. Osman, IV. Murad ve Sultan İbrâhim'in saltanatlarının ele alınıp 1648'e kadar zeyledildiği üç ciltten sonra bu teşebbüsün de sonu gelmemiştir. Ali Şevki Efendi, Hayrullah Efendi'nin çizdiği plan ve çerçeveyi takip etmeye çalışmakla beraber eseri onunkinin seviyesine çıkaramamıştır. Hayrullah Efendi Târihi, Ali Şevki Efendi'nin zeyilleriyle beraber 1853-1875 yılları arasında, bazıları iki defa olmak üzere her biri 69 ile 237 sayfa arasında değişen, toplam 2054 sayfa hacminde on sekiz cüz halinde yayımlanmıştır.

Hayrullah Efendi bu eserini, "usûl-i cedîd üzre" dediği bir metot takip etmek suretiyle meydana getirdiğini sık sık belirtmektedir. Müellifin tarih alanına getirdiği farklılık her şeyden önce eserin tertip ve tasnif şeklindedir. Bütün ciltlerinde uyguladığı bir plan gereğince her bir padişahın saltanat devresine rastlayan tarihî hadiseler üçlü bir çerçeve içinde ele alınmaktadır. Bahis konusu edilecek devreye giriş olmak üzere her defasında önce

doğuda ve batıdaki devletlerin siyasî, askerî ve içtimaî durumlarına göz atılarak dünyanın o çağda ne halde bulunduğunu gösteren umumi bir tablo çizilir. Bu icmallerin ardından kitabın ağırlık merkezini kuran her ikinci fasılda, cildin kendisine tahsis edildiği padişahın saltanat süresinde Osmanlı Devleti'nin askerî, siyasî ve içtimaî hadiseleri üzerinde durulur; bunu da buraya kadar bahis konusu edilmiş hadiseler üzerinde tahliller yürütülüp aralarında münasebetler kurulan "muhâkeme faslı", bazan da "fezleke" dediği bir üçüncü fasıl takip eder. Eserinin terkibî bir mahiyet taşıyan muhâkeme fasıllarında Hayrullah Efendi Osmanlı tarihini ele aldığı devrin umumi tablosu içine yerleştirmek, o çağın hadiseleriyle olan bağlantılarını göstermek hedefine oldukça yaklaşır. Bu fasılların bazılarında Hayrullah Efendi, haklarında o vakitler memleketimizde bilgi ve kaynak bulunmayan devletlerden de okuyucusunu haberdar etmektedir. Mâverâünnehir sahası Türk hanlık ve hükümdarlıklarını, Türk hâkimiyetindeki Hindistan'ın siyasî tarihi ve oradaki Bâbürlüler saltanatını, eserinin hemen her cildinde İspanya müslümanlarının hıristiyanlar elindeki içler acısı hallerini anlatan sayfaları bunlardan birkaçıdır.

Hayrullah Efendi, vak'aları seçici ve eleyici bir zihniyetle "vekāyi-i cesîme" ve "vekāyi-i âdiyye" olarak iki ayrı sınıfta değerlendirir. Vekāyi-i cesîmeden saydıkları, devlet ve milletin belirli bir zaman dilimindeki hayatına yahut geleceğine tesir edecek çapta kuvvetli ve sarsıcı akisler

meydana getiren, çok defa sosyal bünyeye, içinde bulunulan devlete veya bir siyasî hâkimiyete yön verecek güçte olan hadiselerdir. Vekāyi-i âdiyye ise toplum hayatında her zaman olagelen hadiseler, tesir ve şümulleri kendi dairelerinden dışarı taşmayan fiillerdir. Hükümdarın ava gitmesi, huzurunda cereyan eden bir bayram merasimi veya bir elçi kabulü, filân mevsimi İstanbul yerine Edirne sarayında geçirmesi, ramazan ve bayramların karşılanışı, mevlid cemiyetleri, saray düğünleri, sünnet eğlenceleri, donanmalar ve şenlikler, sürre alayı uğurlamaları, tevcîhat, tayinler vb. bu ayırımda vekāyi-i âdiyye sınıfı içinde yer alır. Hayrullah Efendi, Osmanlı vak'anüvislerinin eserlerini bu tür olaylarla doldurduklarını belirterek kendilerini tenkit eder ve tarihinde bunları elemek suretiyle vekāyi-i cesîmeye girecek kategoriden hadiselere yer verir; bu hadiseleri sebep, tesir ve netice bağlantıları içinde ele almaya çalışır. Ona göre bir milletin tarihçe büyüklüğüne, geçmişinde sahip bulunduğu vekāyi-i cesîme kadrosu ölçü

olmaktadır. Bu bakımdan tarihimizin başka milletlerinkine nisbetle müstesna bir yeri ve çapı bulunduğu halde bunları hatırlamakta gösterdiğimiz ihmal dolayısıyla büyük bir kusurumuza parmak basar. Esefle belirtir ki her biri tarihte başlı başına bir fasıl tutacak derecedeki zafer ve hadiseleri ilk idrak edildiklerinde şenliklerle kutlarken tarihimize karşı olan ilgisizlik neticesi bunlar sonraları anılmaz olmuş ve unutulmuş gitmiştir. Hayrullah Efendi, tarihten asıl beklenen şeyin geçmişin olayları arasında bağlantılar kurarak bunların sebep ve neticelerini araştırıp ortaya koymak, özellikle de hal ve gelecek için mesajlar verip uyarılarda bulunmak olduğunu söyler ve Osmanlı tarihçilerini bu vazifeyi yerine getirmediklerinden dolayı kusurlu bulur. Batılı tarihçilerin İslâm ve Osmanlı tarihine dair eserlerinde dinî ve kavmî taassupla hareket ederek düşmanca görüş ve beyanlarla gerçekleri çarpıtmakta oluşları kadar doğulu tarihçilerin de çoğunlukla mezhep taassubu, hânedan tutma, siyasî otoriteye veya hâkim zihniyete yaranma, kavmiyet duygusu gütme gibi davranışları ile gerçekten uzaklaşmış bulunmalarını çekinmeden yerer.

Tarafsızlık ve tahlilî görüşle tarihin verdiği mesajlara ulaşmak Hayrullah Efendi'nin tarih anlayışının iki temel prensibidir. Eserinde sık sık bu noktanın üzerine gelen Hayrullah Efendi, eski tarihlerimizin bu bakımdan zaaflarla dolu olduğuna örnekler vermek suretiyle tekrar tekrar işaret eder. Meselâ Fâtih Sultan Mehmed'in 1456 yılındaki Sırbistan seferinde düşman önünde uğradığı başarısızlık (VIII, 96-97), İspanya müslümanlarının hıristiyan zulmü altında yaşamakta olduğu felâkete Osmanlı Devleti'nin önceleri ilgisiz kalışı (IX, 48) gibi hadiselerin Osmanlı tarihçilerinin eserlerinde yer almaması veya basit birkaç çizgiyle geçiştirilmiş olması vâkıasına önemle dikkat çekerek bu davranışın tarihten beklenen vazifeyi nasıl yok ettiği, onun ibret verici rolü bakımından elde edilecek istifadenin ne derece kaybolduğu meselesini işler.

Hayrullah Efendi Osmanlı tarihinin devamlı münakaşa konusu olmuş, üzerinde görüş ayrılıkları bulunan meselelerini ele alıp tahlil ve muhakemeden geçirmekten, bunlar hakkında serbestçe fikir beyan etmekten de kaçınmamıştır. Kanûnî'nin Avrupa'nın ortalarına kadar yaptığı seferlerin boşuna mı (IX, 147; XI, 217, 219-220), yahut I. Selim'in doğuya yönelip batıya karşı sefer açmamasının yanlış bir tutum mu olduğu (X, 87-91) kabilinden Osmanlı Devleti'nin yayılmacı hareketlerine dair zaman zaman

ortaya atılıp olumsuz yönden yürütülmekte olan birtakım görüşleri muhakemeden geçirip cevaplandırırken devletin bekası için bahis konusu yayılma, coğrafyada genişleme hareketlerinin ne derece gerekli ve kaçınılmaz olduğunun açıklayıcı tahlillerini yapar.

Hayrullah Efendi, eserinde nasıl bir millî gaye peşinde olduğunu da açıkça ilân eder. İslâmî kimliğiyle Osmanlı Devleti'nin dayandığı millî temeli yıkmak için kurulmuş olan politik desise ve tertipleri başından bu yana geçirdiği seyir içinde takip ederek gözler önüne sermek, Osmanlı Devleti'nin temelindeki kuvvet ve seciye sağlamlığının bozulma sürecine girmesindeki sebebin ne olduğunu, bünyesinin eski kuvvet ve sağlamlığını yeniden elde etmesinin ne gibi şartlara bağlı olduğunu göstermek, insanımızı geçmişteki kimliğinden haberli ve bilgili kılmak, bir misyon olarak üzerine aldığı bu gayenin esas istikametleridir.

Hadiselerin iç yüzünü yazmaktan kaçınan, verdikleri bilgiler çok defa yetersiz kalan Osmanlı tarihçilerinin belirtilen tutumlarının yarattığı eksiklik yüzünden tarihimizi yazmak için yabancı, özellikle de Batılı kaynaklara başvurmak ihtiyacının doğduğuna dikkat çeken Hayrullah Efendi, eski tarih kitaplarımızdaki bu boşluk ve yetersizlikleri gidermek için eserinin çeşitli yerlerinde Avrupalılar'ın yazdıkları tarihlerden nakillerde, hatta tercümelerde bulunma gereğini duyduğunu kaydeder. Bu münasebetle "büyük fetih"in Türk milletine hediyesi saydığı İstanbul'un geçmişini yazmak istediğinde, kendi kaynaklarımızda yeterli bilgi bulamadığı için bu konuda Frenkler'in eserlerine müracaat mecburiyetinde kaldığını söyler (IV, 76). Ancak Batı kaynaklarını da her zaman güvenilir bulmaz. Bunların umumiyetle bizim hakkımızda düşmanca görüşler, garazlı tutumlar sergilediğine yeri geldikçe dikkat çeker. Yabancı tarihler içinde en beğendiği eser Hammer'inki olmakla beraber onu da Hıristiyanlık adına taassup ve garaz gütmesi yönünden kusurlu bulur. Mevcut Osmanlı tarihlerinin tenkit zihniyetinden yoksun kalarak biribirlerini nakil ve tekrar etmekten öteye gidemediklerine işaret eden Hayrullah Efendi, Avrupalılar'ın taassup duygularını okşamak gayretiyle yazdıklarını içinden elemek şartıyla o gün için Hammer'inkinden daha iyi eser bulmanın mümkün olmadığı kanaatindedir.

Müracaat ettiği kaynaklardaki bilgileri elemeye tâbi tutan Hayrullah Efendi,

bunlardan önemli ile önemsiz olanını ayırt etmeye dikkat ettiği kadar onlardaki çeşitli rivayetleri birbirleriyle karşılaştırıp münakaşa etmeye de çalışmıştır. Eski Osmanlı tarihlerinin daima başında yer alan Osmanlı soy şeceresini, çeşitli kaynaklardaki farklı varyantları ile ilk defa etraflı şekilde bir tetkikten geçirip tenkidî olarak ele alması (I, 5-12) bunun en önde gelen örneklerinden biridir. Hayrullah Efendi burada, Osmanlı şeceresi üzerinde çok sonra gerçekleştirilecek olan geniş bir incelemenin (Paul Wittek, “Der Stammbaum der Osmanen”, Isl., 1925, XIV, 94-100) öncüsü durumundadır. Daha önce Âlî’nin bu konuda Künhü’l-ahbâr’da yaptığı küçük deneme Hayrullah Efendi’ninkinin yanında pek önemsiz kalır.

Hayrullah Efendi, eserinde teklif mahiyetinde bazı yeni görüşler ve birtakım orijinal dikkatler de getirmektedir. Bunların en kapsamlısı, Batı’nın kendine göre koyduğu tarihin yaygın ve klasikleşmiş devre taksimine karşı İslâm ve Osmanlı tarihi bakımından yaptığı yeni bir devrelere ayırma teklifidir. Avrupalılar’ın insanlık tarihini, zaman içinde geçirilmiş büyük değişme ve farklılaşmaları dikkate alarak ilk çağ (kurûn-ı ûlâ), orta çağ (kurûn-ı vustâ) ve son çağ (kurûn-ı âhire)

olmak üzere üç devreye, bunları da kendi içlerinde bazı kısımlara ayırmaları yerinde olmakla beraber, İslâmiyet’in doğuşu ve Osmanlı Devleti’nin dünya sahnesine çıkışı gibi tarihin gidişine yön verecek çapta ve çağ yaratıcı birer başlangıç noktası getiren iki büyük hadise olmak itibariyle, artık tarih kitapları “usûl-i cedîd üzre” hazırlanırken bu iki mühim vâkıayı göz önünde bulunduracak yeni bir devre taksiminin yapılmasına gerek bulunduğunu söyler ve bu yolda yaptığı bir devrelendirişi Encümen-i Dâniş’in kabulüne havale eder (I, 121-123). Buna göre Ortaçağ’ın sonu Hz. Muhammed’in Mekke’den Medine’ye hicretiyle kapanmakta, Yeniçağ’ın başlangıcını da Asr-ı saâdet teşkil etmektedir. Altı asır boyunca dünya siyasetini meşgul etmiş olan Osmanlı Devleti’nin ortaya çıkışı ve teşekkülü de Yakınçağ’ın başlangıcı için bir hareket noktası olarak kabul edilmelidir.

Hâkimiyet sahası sınırlı, küçük bir beylik iken koca bir imparatorluk mertebesine yükselen Osmanlı Devleti’ni, hudutları içine üç kıtayı sığdıran muazzam coğrafî genişliği, büyük askerî varlığı ve malî kudretiyle azamette Roma İmparatorluğu’nu da geçmiş, cihanın en büyük ve en kuvvetli devleti olarak tarif eden Hayrullah Efendi, eserinde onun bünye ve karakterini

belirtmeye yönelik birtakım tesbit ve dikkatler ortaya koymaktadır. Bunların başında, başlangıçta Selçuklu Devleti'ne tâbi iken Osmanlı Beyliği'nin müstakil bir devlet statüsü kazanmasının, içinde bulunduğu çağın diğer siyasî teşekkül ve hükümranlıklarından farklı oluşu gelmektedir. Bu fark, ikisi de çöküş sürecine girmiş Anadolu Selçuklu Devleti ile Bizans arasında bir konumu bulunan Osmanlı Beyliği'nin istiklâlini elde ediş şeklidir. Bu, daha önce İbn Kemal'in de kısmen temas ettiği gibi Selçuklu Devleti'ne baş kaldırma veya başka bir siyasî iktidarı gasbederek onun yerine geçme ve onun topraklarını zaptedip kendi sınırları içine katma suretiyle değil, doğrudan doğruya Selçuklu Devleti'ne olan sadakat ve hizmetlerinin bir mükâfatı olarak kendisine verilmiş istiklâlle gerçekleşen bir var oluştur (I, 82-83). Arazisini genişletmesi ise elindeki toprakları almak için etrafındaki düşmanlar ve siyasî rakiplerce yapılan hücumlara karşı kendini korurken elde ettiği kazançların tabii bir neticesidir.

Hayrullah Efendi Osmanlı tarihinde biri yükseliş, diğeri düşüş olmak üzere iki esas devre görmektedir. Jeopolitik yönden önemli olan yerleri bir bir hudutları içine alırken idarî teşkilâtının da gittikçe yerine oturduğunu belirttiği Osmanlı Devleti'nin, uğranılan Timur yenilgisi üzerine dağılma tehlikesiyle yüz yüze gelip Çelebi Sultan Mehmed'in derleyici rolü ardından gelen, her birini diğerinden kuvvetli saydığı dört padişahın saltanatları boyunca devamlı yükselişe geçtiğini belirttiği ve büyüme seyri sırasında âdeta bir dukalık gibi iken "müceddid-i sânî" diye vasıflandırdığı Fâtih Sultan Mehmed'in zamanında imparatorluk mertebesine yükseldiğini, I. Selim'in gayretleri ve Kanûnî Sultan Süleyman'ın büyük başarı ve zaferleriyle de bu yükselişin zirveye vardığını, eserinin ilk on bir cildinde çeşitli yönleriyle açıklayarak sonraki ciltlerde gerileyiş sürecini ele alır.

Eserinin XII. cildinden itibaren çöküş devresini takip ederek geldiği I. Ahmed devrini içine alan ve yazabildiği sonuncu cildin fezlekesi olan fasıl (XV, 75-83), sadece bu hükümdar zamanının muhakemesi halinde kalmayarak imparatorluğun bütün çöküş şart ve sebeplerinin geniş bir perspektiften muhasebe ve izahını verir. Bunun yanı sıra sadâret müessesesinin geçmişiyle o çağdaki durumu etrafında yaptığı mukayese ve değerlendirmeler (XV, 78), Hayrullah Efendi'nin tarihinde gösterdiği tahlilci görüş kabiliyetini parlak bir şekilde ortaya koyar.

Hayrullah Efendi, yer yer görüşlerinden istifade ettiği İbn Haldûn'un devletlerin ömrünü insan hayatında olduğu şekilde doğma-büyüme-yaşlanma ve son bulma safhalarından ibaret değişmez bir kanuniyet içinde gören uzvî determinizmini red ve tenkit ederek devletin insan gibi canlı bir varlıkla kıyaslanamayacağını, onun fertlerin bir araya gelmesinden var olmuş gayri uzvî bir terkip olduğunu ileri sürer (XII, 65-66). Memleketimizin fikir hayatında İbn Haldûn tesirleri hakkında umumi çerçevedeki bir araştırmada, Hayrullah Efendi Târihi'nin İbn Haldûn'dan akseden bazı taraflarına konu fazlaca geliştirilmeden kısaca temas edilmiştir (Fındıkoğlu Z. Fahri, "Türkiye'de İbn Haldunizm", Fuad Köprülü Armağanı, İstanbul 1953, s. 160-161).

Hayrullah Efendi Târihi'nin gözden kaçırılmaması gereken diğer bir önemli yönü de kullanılan kaynakların zenginliğiyle kendinden önceki Osmanlı tarihçilerinden çok ileride oluşudur. Eserinde Şükrullah'ın Behcetü't-tevârîḫ'inden başlayıp Karamânî Mehmed Paşa, Bihiştî Ahmed Sinan Çelebi, Enverî, Neşrî, Edirneli Rûhî, İdrîs-i Bitlisî, İbn Kemal, Celâlzâde Mustafa, Küçük Nişancı Mehmed Paşa, Feridun Bey, Hoca Sâdeddin, Seyyid Lokman, Selânikî Mustafa, Peçuylu İbrâhim, Kâtib Çelebi, Solakzâde Mehmed Hemdemî, Hasan Beyzâde Ahmed Paşa, Kara Çelebizâde Abdülaziz, Hezarfen Hüseyin, Nişancızâde Muhyiddin Mehmed, Murtazazâde Nazmî'yi içine alarak Naîmâ'ya kadar uzanan silsilede Osmanlı tarihinin önde gelen kaynaklarının çoğu yer almıştır.

Eserinin umumi tarihe yönelik kısımları içinde Reşîdüddin'in Câmiʿu't-tevârîḫ'i, İbn Haldûn'un el-ʿİber ve Muḳaddime'si, Bedreddin el-Aynî'nin ʿİḳdü'l-cümân'ı (Türkçe tercümesi), Şerefeddin Ali Yezdî'nin Ẓafernâme'si, Mîrhând'ın Ravżatü'ṣ-ṣafâ'sı, Hândmîr'in Ḥabîbü's-siyer'i, Muslihuddîn-i Lârî'nin Mirʾâtü'l-edvâr ve mirḳātü'l-aḫbâr'ı, Kādî Ahmed b. Muhammed el-Gaffârî'nin Nüsaḫ-i Cihânâra'sı, İskender Bey Münşî'nin Târîḫ-i ʿÂlemʾârâ-yı ʿAbbâsî'si, Bâbürlü Hükümdarı Cihangir'in Tüzük-i Cihângîrî'si (Tezkire-i Cihângîr), Ahd-i Hümâyun Müneccimbaşı'nın Sahâifü'l-ahbâr'ı (Câmiʿu'd-düvel) gibi eserlerden faydalanmayı da ihmal etmemiştir.

Bunlardan başka müelliflerini veya esas adlarını belirtmediği bazı "Selçuknâmeler" ile Arapça kaleme alınmış Osmanlı tarihleri de kaynakları

arasında izlerini hissettirir. Zikrettiği “Selçuknâmeler”den birinin Yazıcıoğlu Ali’nin Türkçe Selçuknâme’si olduğu belli olmuş, bu yoldan İbn Bîbî’nin el-Evâmirü’l-ʿalâʾiyye’sinden istifade etmiş bulunduğu da kaydedilmiştir (Köprülü, “Anadolu Selçuk Tarihinin Yerli Kaynakları”, TTK Belleten, nr. 27, 1943, s. 389). Faydalandığı eserlerdeki bilgi malzemesini teferruata düşmeden önemli ve gerekli olan tarafları ile kullanmasını bilen Hayrullah Efendi Târihi’nin kaynakları bakımından bir başka değeri, bunlar arasında eski müelliflerce pek az faydalanılmış yahut nüshası nâdir, hatta başkalarınca hiç görülmemiş eserlerin de yer almış olmasıdır. İbn Kemal’in Tevârîh-i Âl-i Osmân’ı, Feridun Bey’in Münşeâtü’s-selâtîn’i, hekim Ömer Şifâî’nin Târîh-i Şifâ adlı eseri, Bursalı (Cizyedarzâde) Ahmed Bahâeddin’in Târîh-i Tenkīh’i, Edirneli Ağazâde Örfî Mahmud Ağa’nın Mefhûmü’t-tevârîh’i, Çeşmîzâde Mustafa Reşid’in Târih’i, Sa‘dî-i Cem’in ancak yakın zamanlarda istifade sahasına girebilmiş olan Vâkıât-ı Sultan Cem’i, Molla Şihâbî’nin

manzum Fetihnâme-i Yemen’i ve Feridun Ahmed Bey’in Sigetvar fethine dair Nüzhetü’l-ahbâr’ı, başkalarınca ihmal edilmiş veya gereğince faydalanılmamış, kendisinin ise çok iyi kullanmasını bildiği eserler arasındadır.

Onun, nüshasına az rastlanan kaynaklardan istifade edişini gösteren örneklerden biri, Osmanlı şeceresinin Ertuğrul Gazi’den öncesine çıkan tarafını gözden geçirirken Dürerü’l-esmân adıyla zikrettiği (kitapta dizgi hatası olarak Dürerü’l-esmâr şeklinde geçer), İbn Ebü’s-Sürûr el-Bekrî’nin Dürerü’l-esmân fî aṣli menbaʿi Âli ʿOs̱mân adlı Arapça eseridir (Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 745). Osmanlı hânedanını yüceltmek için şerefli bir soya bağlamak gayesini güden bu eser, Mer‘î b. Yûsuf b. Ebû Bekir el-Makdisî’nin aynı maksatla kaleme aldığı ve hekim Şa‘bân-ı Şifâî’nin ilâvelerle Türkçe’ye çevirdiği Ḳalâʾidü’l-ʿiḳyân fî feżâʾili mülûki Âli ʿOs̱mân adlı diğer bir Arapça esere de kaynaklık eder.

Osmanlı tarihinin kayıp kaynaklarından biri olan Yahşı Fakih’in menâkıbnâmesinin Hayrullah Efendi’nin gördüğü eserler arasında yer alması son derece dikkat çekicidir. Âşıkpaşazâde’nin, “Orhan Gazi’nin imamı İshak Fakı’nın oğlu Yahşi Fakı’nın Osmanlı menâkıbnâmesi” diye varlığını haber verdiği bu eseri (Tevârîh-i Âl-i Osmân [Giese], s. 75;

[Atsız], s. 90) Hayrullah Efendi, Kâtib Çelebi gibi (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 283) "Molla İlyas'ın oğlu Şeyh Yahşi Fakih'in tarihi" şeklinde zikretmesi, bu kaydın Âşıkpaşazâde'den gelmeyip onun gördüğünden daha sonraya ait ve daha farklı bir nüsha ile bağlantılı olduğunu belli etmektedir.

Hayrullah Efendi'nin eseri sonraki tarih çalışmalarına değişik ölçüde kaynaklık yapmış ve tesirini sürdürmüştür. Mustafa Nûri Paşa'nın Netâyicü'l-vukūât'ına öncülük ettiği gibi Nâmık Kemal'in Osmanlı Târihi'nin de başlıca kaynaklarından biri olmuştur. Telif edilişi üzerinden geçen uzun zaman içinde ortaya çıkan birçok yeni kaynağa ve Osmanlı tarihi hakkında büyük çaplı kitaplara ve etraflı incelemelere rağmen derli toplu hali, kuvvetli tesbitleri, günümüzde kendilerine erişmek imkânı kalmamış eski kaynaklardan gelen bilgi mevcudu ile Hayrullah Efendi'nin kitabı en yeni çalışmaların referans ve bibliyografyalarında dahi yer almaktadır.

Avrupa şarkiyat âlemi ilk ciltlerinin çıkışından itibaren Hayrullah Efendi Târihi'ne yakın ilgi göstermiş, öbür ciltlerinin her biri çıktıkça bunları da ilmî mecmualarda tanıtmakla kalmayıp yapılan yeni baskılarını bile haber vermiş, gerektikçe yeni ciltlerden bazılarını ayrıca değerlendirmiştir. İlk üç cildi yayımladığında Hammer, içinde kendi eseri hakkında tenkidî ifadeler bulunmasına rağmen, kitabı "pek dikkate değer bir eser" diye takdirle karşılamış, onun ölümünden sonra da eserle ilgili tanıtıcı haberler devam etmiştir.

Hayrullah Efendi Târihi üzerinde ciddi ve etraflı bir araştırma yapılmış değildir. Ona gerektikçe sadece bir müracaat eseri olarak bakılıp bütünüyle ele alınması ve değerlendirilmesi ciheti tamamıyla ihmal edildiğinden çeşitli hususiyetleri ve içindeki mühim görüşleri hemen hemen meçhul kalmış gibidir. Hayrullah Efendi'nin geniş tarih bilgisini, kaynaklarının çoğunu görmüş olmasını, tenkitçi ve tahlilci tarafı ile objektif tarih eseri ortaya koymuş bulunmasını takdir etmesine mukabil mübalağalara inandığını, kısmen de olsa dinî ve mistik kanaatlerin tesirinden kurtulamamış olduğunu söyleyen Mükrimin Halil Yinanç'ın değerlendirmesi de ("Tanzimattan Meşrutiyete Kadar Bizde Tarihçilik", Tanzimat, İstanbul 1940, s. 576-577), dinî taassubu her gerektiği yerde açıkça reddeden eserdeki gerçekle uzlaşması mümkün olmayan indî ve

isabetsiz bir görüştür. Bazı kötülüklerin cezasını ilâhî adaletin tecellisi gibi gören kanaate karşı saygılı tutumu, efkârıumûmiyede bazı durumlar karşısında doğmuş vicdanî kanaatleri pozitivist / materyalist anlayışa rağbet etmeksizin "mâneviyyattandır" diye münakaşa zemininden uzak tutmaya dikkatini, mistik kanaatlerden kurtulmamış olmakla izaha çalışmak da o derece yanlış olur.

Bütün belirtilenlerden başka Hayrullah Efendi'nin eserinin diğer bir yeni tarafı da eski tarihçilik geleneğinin karşısında dilinin devrinin kaldırabileceği ölçüde sade olmasına verdiği ehemmiyet ve bu bakımdan çekmek istediği dikkattir. Hayrullah Efendi için asıl olan, bir tarih eserinin içindeki bilgi ve mesajın okuyucu tarafından rahatça anlaşılabilir olmasıdır. Nitekim kendisi, gelecek nesillerin kolaylıkla anlayıp istifade edebileceği bir dille eser ortaya koyma arzusunu kitabında güttüğü dil politikası olarak ilân eder (I, 2-3; V, 79). Encümen-i Dâniş'in de benimsediği ölçülü, fikrî ve ilmî nesirde esasen baş göstermiş olan dil sadeliği istikametinde Cevdet Paşa'nın tarihinin yanı başında, fakat ondan farklı olarak kendisini eski yolda üslûpçuluk ve hüner gösterme hevesinden uzak tutmayı başarmış bir dil örgüsüyle eserini işler.

Hayrullah Efendi eserinde sadece günün okuyucusunu değil sonraki nesilleri de muhatap tutmaktadır. Osmanlı tarihinin mühim hadiseleri üzerinde yaptığı tahliller, getirdiği dikkatlerle ileriki nesillere de bir hizmet vereceği inancındadır. Bu ise yaptığı işi devrini aşan, geleceğe de mesajlar taşıyan bir çalışma olarak gördüğünü açıkça göstermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Hakkında araştırma olmayan ve ilmî bir neşri bulunmayan Hayrullah Efendi Târihi'nin Zuhurî Danışman tarafından Son Havâdis gazetesi yayını olarak yedi küçük kitap halinde kısaltılmış ve dili günümüz Türkçe'sine aktarılmış bir baskısı yapılmıştır (İstanbul, I-VII, 1971-1972). Avusturyalı bir Türkolog tarafından müstakil bir yazıda, eserin umumi tarih yönünü kuran fasıllarının bir kısmında (XIII, 18-20; XIV, 28-30; XV, 9) Habsburg

hânedanındaki kardeş çekişmesine dair yer alan bilgilerin bir değerlendirilmesi ortaya konulmuştur (Erich Prokosch, “Der ‘Bruderzwist in Habsburg’ im Geschichtswerk des Hayrullâh Efendi”, Jahrbuch des Österreichischen Sankt Georgs Kollegs in Istanbul, İstanbul 1985, s. 276-281). Eserin çeşitli ciltlerine ait kısımlardan bazılarının müsveddeleri, bir defterde bir araya getirilmiş olarak İstanbul Üniversitesi Cerrahpaşa Tıp Fakültesi Deontoloji ve Tıp Tarihi Anabilim Dalı Kütüphanesi’nde (nr. 582) bulunmaktadır.

Ömer Faruk Akün

HAYSA BEYSA

(حيص بيص)

Ebü'l-Fevâris Şihâbüddîn Sa'd b. Muhammed b. Sa'd b. es-Sayfî et-Temîmî (ö. 574/1179)

Arap şairi.

492'de (1099) doğdu. Haysa Beysa lakabı ile meşhur olmuştur. Rey şehrinde Kadı Muhammed Abdülkerîm el-Vezzân eş-Şâfiî'den fıkıh okudu ve fıkıhta ihtilâflı konular üzerinde çalıştı. Daha sonra Ebû Tâlib Hüseyin b. Muhammed ez-Zeynebî ve Ebü'l-Mecd Muhammed b. Cehver'den hadis öğrendi. Fakat Haysa Beysa, asıl ilgisini çeken saha olarak şiir ve edebiyatta üslûbundaki zarafeti sayesinde büyük şöhret kazandı. Şîa'nın İmâmiyye kolunun ileri gelenlerinden olduğu kaydedilen Haysa Beysa (İbn Hacer, III, 19), bir ara kaldığı Hille'de Şiî Mezyedîler'e (Benî Mezyed) kasideler yazdı (EI² [İng.], III, 327). Sonra yerleştiği Bağdat'ta halife, sultan, vezir ve diğer devlet adamları için yazdığı

kasideleriyle tanındı. İrticâlen şiir söyleyebilecek kadar sanat gücü yanında bedevî lehçelerine dair geniş ve sağlam bilgisi sayesinde çok defa anlaşılması güç bir edebî Arapça ile konuşmayı itiyat haline getirmişti. Ayrıca Arap emîrleri gibi kılıç kuşanıp bedevî kıyafetiyle at sırtında dolaşmayı da severdi. Fasih konuşmayanlara kızar ve dil hatası yaptıkları için onları eleştirirdi. Bunun yanında asalete olan merakı dolayısıyla Arap meşhurlarından Eksem b. Sayfî'nin soyundan geldiğini iddia ederdi (İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe, I, 112). Haysa Beysa lakabının kendisine, övünmesi ve düzgün konuşmadaki aşırı titizliği sebebiyle hiciv şairi Ebü'l-Kāsım Hibetullah İbnü'l-Kattân tarafından verildiği kaydedilir. Diğer bir rivayete göre de bir topluluğun niçin heyecan ve sıkıntı içinde bulunduğunu öğrenmek için sorduğu soruda "haysa beysa" (sıkıntı, huzursuzluk, telâş, tedirginlik; Lisânü'l-ʿArab, "byṣ", "ḥyṣ" md.leri), tabirini kullanmış ve bu tabir onun lakabı haline gelmiştir. Ayrıca aynı tabiri bir beytinde kullandığı için bu lakabı aldığı da belirtilmektedir (İbn Hacer, III, 19).

V. (XI.) yüzyıldan itibaren Arap edebiyatında bedîî sanatları yoğun bir şekilde kullanan edip ve şairlerin önde gelenlerinden sayılan Haysa Beysa'nın divanı ile Dîvânü'r-resâʾil'ini Abdülkerîm b. Muhammed es-Semʿânî şairin kendisinden okuduğunu söyler (Yâkūt, XI, 200). Gerek şiirlerini gerekse mektuplarını anlaşılması güç bir üslûpla yazması, Ebü'l-Kāsım Hibetullah İbnü'l-Kattân başta olmak üzere birçok kişi tarafından tenkide uğramasına ve hicvedilmesine sebep olmuştur. Ancak onun tasvirî mahiyette bazı şiirlerinden başka hâmileri arasında bulunan Şerefeddin Ali b. Tarrâd ez-Zeynebî gibi vezirlere, Müsterşid-Billâh, Müstazî-Billâh ve Muktefî-Liemrillâh gibi Abbâsî halifelerine ve Mahmûd b. Muhammed Tapar ile oğlu Mesʿûd b. Muhammed Tapar gibi Selçuklu sultanlarına hitaben yazdığı pek çok kaside ve mersiye arasında çok beğenilenleri de vardır. İmâdüddin el-İsfahânî Ḫarîdetü'l-ḳaṣr'ında onun şiirlerinden alınmış birçok parça nakleder. İbnü'l-Esîr, Haysa Beysa'nın I. Seyfeddin Gazi'ye ithafen yazdığı şiirlerin bilhassa nesîb kısmını çok beğenir. Bu arada Macar âlimi J. F. von Hammer Purgstall onun, "Ey şifa arayan hasta! Senin doktorun sana suda ilâç eriten kişi değil seni bir hastalıkla imtihan edendir" anlamına gelen beyitlerini (Demîrî, I, 187), "Hastalığın şifası yine o hastalıkta gizlidir" şeklinde anlayarak bu hususta S. Fr. Chr. Hahnemann (ö. 1843) tarafından kurulan tedavi sistemiyle ilgili bulmuş, bu sistemin Araplar arasında bilindiğine ve Haysa Beysa'nın yaşadığı devirlere kadar uzandığına işaret etmiştir (Felix Klein-Franke, sy. 19 [1972], s. 76-77). Haysa Beysa 6 Şâban 574'te (17 Ocak 1179) Bağdat'ta vefat etti.

Eserleri. 1. Dîvân. Dîvânü'l-Emîr el-maʿrûf Ḥayṣa Beyṣa adıyla Mekkî es-Seyyid Câsim ve Şâkir Hâdî Şükür tarafından neşredilmiştir (I-III, Bağdat 1394-1395/1974-1975). 2. Dîvânü'r-resâʾil. Zamanın halifelerine yazdığı yedi kısa niyaz mektubunu ve halifelerin bunlara verdiği cevapları ihtiva etmekte olup bir nüshası Berlin'de (Königlichen Bibliothek, nr. 8628/3, vr. 113b-114b) bulunmaktadır (Ahlwardt, VII, 571).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “byṣ”, “ḥyṣ” md.leri; Tâcü’l-ʿarûs, “byṣ”, “ḥyṣ” md.leri; Kāmus Tercümesi, II, 1155, 1164; Lane, Lexicon, II, 686; Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâʾ, XI, 199-208; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, Beyrut 1977, XI, 139, 162, 231, 454; a.mlf., Üsdü’l-ġābe, I, 112 vd.; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 362-365; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XXI, 61-62; Kütübî, Fevâtü’l-Vefeyât, Bulak 1283, II, 392 vd.; Sübkî, Ṭabaḳāt, IV, 77 vd.; Demîrî, Ḥayâtü’l-ḥayevân, I, 187; İbn Hacer, Lisânü’l-Mîzân, Beyrut 1971, III, 19-20; Ahlwardt, Verzeichnis, Berlin 1985, VII, 571; Ziriklî, el-Aʿlâm, III, 138; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, IV, 212; Cezzâr, Medâḫilü’l-müʾellifîn, s. 405; Sâlihiyye, el-Muʿcemü’ş-şâmil, II, 250; Felix Klein-Franke, “Ṣaḥîfe bi-ḫaṭṭi’l-müsteşriḳ en-Nemsâvî J. von Hammer-Purgstalls”, Fikr ve Fen, sy. 19, Bonn 1972, s. 76-77; C. van Arendonk, “Haysa Beysa”, İA, V/1, s. 395; J. W. Fück, “Ḥayṣa Bayṣa”, EI² (İng.), III, 327-328.

İbrahim Sarmış

HAYSEME b. SÜLEYMAN

(خيثمة بن سليمان)

Ebü'l-Hasen Hayseme b. Süleymân b. Haydere el-Kureşî eş-Şâmî et-Trablusî (el-Etrâblusî) (ö. 343/955)

Hadis hâfızı.

250 (864) yılında Trablusşam'da doğdu. Aslen Kureyş kabilesinden olup dedesinin adının Cendere olduğu söylenmekteyse de Haydere olması daha isabetlidir. Şam bölgesinin meşhur muhaddisleri arasında yer alması sebebiyle Şâmî nisbesi ve "muhaddisü'ş-Şâm" unvanıyla da tanınmaktadır.

Hayseme İslâmî ilimlerle ilgilenen bir aileye mensuptur. Kardeşi Muhammed, oğulları Abdullah ve Süleyman, kız kardeşinin oğlu Abdullah b. Ebû Kâmil hadis okumuş ve okutmuşlardır. Öğrenime küçük yaşta başlayan Hayseme, Trablus'taki muhaddislerden faydalandıktan sonra tahsilini ilerletmek amacıyla Beyrut, Cebele, Hicaz, Irak, Yemen, Askalân, Dımaşk, Humus, Halep, Bağdat, Antakya, Vâsıt, Kûfe, Basra, Medâin, Nîşâbur gibi ilim merkezlerini dolaştı. Yûsuf b. Bahr el-Cebelî'den hadis almak için Cebele'ye giderken esir düştü. Dört ay süren esaretten sonra serbest bırakıldı. Ebû Kilâbe er-Rekāşî, İbn Ebû Hayseme, Abdullah b. Ahmed b. Hanbel gibi âlimlerden hadis öğrendi. Kendisinden de Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, Ebü'l-Hüseyin el-Malatî, Ebû Abdullah İbn Mende, İbn Cümey' el-Gassânî, Temmâm er-Râzî, Ebû Nuaym el-İsfahânî gibi âlimler hadis rivayet ettiler.

İlmî seyahatlerini tamamladıktan sonra Hayseme bir müddet Dımaşk'ta, daha sonra Trablus büyük camisinde hadis dersi vermeye başladı. Ebû Abdullah İbn Mende'nin ondan bin cüz yazdığını söylemesi (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XV, 415) Hayseme'nin rivayetlerinin çokluğu hakkında fikir vermektedir. Güvenilir bir muhaddis olarak tanınan Hayseme'yi bazıları Şiîlik'le itham etmişlerse de sahâbenin faziletleriyle ilgili eserleri bunun doğru olmadığını göstermektedir. Hayseme Zilkade 343'te (Mart

955) Trablusşam'da vefat etti. Bu tarih 333 (944) ve 350 (961) olarak da zikredilmiştir.

Eserleri. 1. el-Münteḫab min Fevâʾidi Ebi'l-Ḥasan. Fevâʾid'den seçilmiş kırk hadisi ihtiva eden bir kısım olup bir nüshası Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de bulunmaktadır (Mecmua, nr. 107/7, vr. 187a-193b). 2. Feżâʾilü'ṣ-ṣaḥâbe. el-Âḥâd ve'l-mes̱ânî adıyla da zikredilen eserin (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1385) günümüze ulaşan kısmı Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'dedir (Mecmua, nr. 92/8, vr. 103b-110b; nr. 110, vr. 244b-251a). 3. Feżâʾilü Ebî Bekr eṣ-Ṣıddîḳ (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Mecmua, nr. 62/1, vr. 2-7). 4. er-Reḳāʾiḳ ve'l-ḥikâyât. Eserin sadece onuncu cüzü günümüze gelmiş olup iki ayrı nüshası Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de (Mecmua, nr. 82/3, vr. 175b-181a) ve Chester Beatty Kütüphanesi'nde (Mecmua, nr. 3495/2, vr. 10-14) bulunmaktadır. 5. Cüzʾ min ḥadîs̱i Ḫays̱eme (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Mecmua, nr. 41, vr. 179-189; nr. 82, vr. 25a-34b).

Hayseme'nin eserlerini Min Ḥadîs̱i Ḫays̱eme el-Ḳureşî el-Eṭrâblusî adıyla

yayımlayan (Beyrut 1400/1980; Riyad 1405) Ömer Abdüsselâm Tedmürî'nin tesbitine göre bu cüzler onun eserlerinin eksik olan bazı kısımlarından ibarettir.

BİBLİYOGRAFYA

Hayseme b. Süleyman, Min Ḥadîs̱i Ḫays̱eme el-Ḳureşî el-Eṭrâblusî (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Beyrut 1400/1980, neşredenin önsözü, s. 9-54; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ, XVII, 68-72; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XV, 412-416; a.mlf., Tez̠kiretü'l-ḥuffâẓ, III, 856-860; Safedî, el-Vâfî, XIII, 442-443; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, II, 411-412; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, III, 312; İbnü'l-İmâd, Şez̠erât, II, 334, 365; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1385; Ziriklî, el-Aʿlâm, II, 374; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, IV, 131; Sezgin, GAS (Ar.), I, 368-369.

Ali Toksarı

HAYVAN

(الحيوان)

I. İSLÂM ÖNCESİ DİN ve TOPLUMLARDA HAYVAN

II. İSLÂM KÜLTÜRÜNDE HAYVAN

Arapça aslı hayevân olan kelime, diğer Sâmî dillerde de bulunan “hyy / hyv” (yaşamak, canlı olmak) kökünden gelen “canlı, diri” anlamında bir isimdir. “Hyy” kökünden gelmesi sebebiyle kelimenin aslı hayeyân iken telaffuz kolaylığı için ikinci “yâ”nın “vâv”a dönüştürülmesi sonucu hayevân biçimini almıştır; ancak Arapça konuşma dilinde ve Türkçe’de yaygınlıkla hayvân şeklinde söylenir. Hayevân Kur’an’da “hayat, yaşama” anlamında geçmektedir (el-Ankebût 29/64). Kelimenin çoğulu hay(e)vânâttır.

I. İSLÂM ÖNCESİ

DİN ve TOPLUMLARDA HAYVAN

En eski zamanlardan günümüze kadar çeşitli hayvan türleri dinî açıdan ya ibadet objesi ve vasıtası olarak saygı görmüş veya bir kültle ilgili kabul edilmiştir. Mitolojilerde bolca işlendiği gibi hayvanların bilgeliğini, sihir veya kehanetteki fonksiyonlarını açıklamaya yönelik çok sayıda efsanenin bulunduğu bilinmektedir. Haklarındaki bu geniş inanç birikimine rağmen dinler tarihi literatürüne dayanarak homojen bir hayvan tasviri yapabilmek neredeyse imkânsızdır. Her şeyden önce iptidai topluluklarda geliştirilen hayvan inançlarını toplu bir şekilde verebilmek çok zordur. Bunun temel sebebi, erken dönemlerden beri yeryüzündeki bilinen bütün hayvanların (fauna) dinî bir niteliğe büründürülmüş olmasıdır. Ayrıca hiçbir hayvanın sadece tek bir inanç türüyle alâkalı sayılmaması, konuya ilişkin ikinci bir problemin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Meselâ kurban olarak seçilen bir hayvan hem totemle hem sihirle hem de dünyevî konularla ilişkilendirilmiştir. Sonuçta hayvanlar arası ortak kategoriler bir yana,

hayvanın kendisiyle sınırlı standart bir kategori oluşturmak dahi imkânsız hale gelmiştir.

Bir başka metodik problem de hayvanlarla ilgili inançların zoolojiden antropolojiye kadar uzanan geniş bir bilimler sınıflamasını kapsamasıdır. Bununla birlikte özellikle son yıllarda geliştirilen arkeozooloji gibi yan disiplinler konunun aydınlatılmasına önemli katkılarda bulunmuştur. Arkeozooloji, bir anlamda eski dünya insanının hayvan biyolojisi konusunda neler bildiğini gün ışığına çıkarmaktadır. Eski ve çağdaş antropologlar, insanla hayvan arasındaki münasebetler konusunda önemli verilere ulaşmışlardır. Şüphesiz ayrı disiplinlerden gelen bu bilgiler dinler tarihi çatısı altında anlam kazanmaktadır. İptidai kozmolojide tabiattan insana doğru gelişen bir sürecin varlığına inanılması, ontolojik olarak insanın hayvanı tabiatla kendisi arasında bir aracı ve bir ara kategori şeklinde görmesine yol açmıştır. Bu durumda hayvan bir yandan tabiatın, bir yandan da insanın kendisine dönüşebildiği ya da bazan tam aksine, kendisinin her iki ontolojik kategoriye geçebildiği bir metamorfoz objesi haline gelmiştir. Hayvanlar hakkındaki pek çok inanç muhtemelen bu temel anlayışın etkisi altında geliştirilmiştir.

Hayvanlarla ilgili dinî inançların tarih öncesi devirlerden beri var olduğu bilinmektedir; özellikle tabiat üstü güç taşıdıklarına ilişkin inançlar, Neolitik dönem öncesinde insanlarla aralarında geçen mücadelenin başlangıcına kadar çıkarılabilir. Tarih öncesi dönemlerdeki avlanmaya dayalı yaşama biçiminde insanların hayvanları yakından tanımaları bu konudaki dinî inançların gelişmesine katkıda bulunmuştur. İnsan ve hayvan arasındaki bu ilk ilişkinin sonucunda oluşan temel inançlar, hayvanın kanı içerisinde bulunduğuna inanılan bir ruh (can) fikri etrafında biçimlenmiştir. Buna göre ruh bir anlamda kanda ikamet eden maddemsi bir varlıktır. Özellikle Sâmî kavimlerde görüldüğü haliyle kan, ruh yahut hayat bahşedici bir unsur olarak kutsaldır ve boş yere akıtılmaz veya ancak belli dinî amaçlarla akıtılabilir; bundan dolayı kan serpme törenlerin vazgeçilmez rüknüdür. Aynı şekilde Sâmî kavimlerle sınırlı kalmayan inşa edilmiş bir mekânın, kutsal sayılan bir alanın, yeni inşa edilen bir yapının veya bir nesnenin hayat kazanması ya da uğur getirmesi için hayvan kanı akıtılması geleneği de bu inançla yakından ilgilidir. Öte yandan kanın yeni bir hayat bahşettiği inancıyla kurban fikri arasında da yakın bir bağ vardır ve kanlı

kurban kavramının oluşmasına zemin hazırlayan başlıca unsurlardan biri budur. Hatta işlenen bir suçun kan dökmekle, yani yeni bir hayat bahşetmekle telâfi edilebileceği inancı da hayvan kurban etme fikrini pekiştirmiştir denilebilir. Dünya genelinde kurban kavramı hayvanlarla ilgili olarak geliştirilen temel inançlardan biridir.

Günümüzde bazı ilkel topluluklarda da sıkça rastlanan bir başka inanç ise hayvanın kehanet veya falcılıkta kullanılmasıdır. Genel olarak tarih boyunca hayvanların kehanette kullanılması ikiye ayrılmaktadır. a) Hayvan hareketlerini gözlemek. Buna göre kuş, yılan, balık, bazan deve, koyun vb. hayvanların hareketlerine bakarak istenilen şeyin gerçekleşip gerçekleşmeyeceği konusunda bir kehanette bulunulur. Özellikle totemlerden seçilen bu “kâhin hayvanlar”ın, tabiat üstü yetenekleriyle önceden haber aldıkları olayları kabile fertlerine iletecekleri inancına dayanan bu kehanette bilhassa hayvanın gidiş istikameti, çığlığı veya izi değerlendirilmiştir. İnsanlara öğüt veren “bilge hayvanlar” mitosu da bu inançla ilgilidir. b) Hayvanların iç organlarına bakarak gelecekte vuku bulacak şeyleri önceden kestirmek. Bedenin merkezî organı olarak düşünülen karaciğer birtakım bölgelere ayrılarak bu bölgeler üzerinde görülen şekillerin hayalî yorumuna dayanılarak gelecekten haber vermeye çalışılmıştır (bk. FAL). Bu tip kehanetlerde zaman zaman kalp, kemik, böbrek gibi başka organlar da kullanılmıştır. Bazan bu organlar kötü güçleri uzaklaştırma veya tılsım gibi sihrî amaçlar çerçevesinde de değerlendirilmiştir (bk. BÜYÜ).

Bu bağlamda bir başka inanç biçimi de totem ve hayvan arasındaki münasebet sonucunda ortaya çıkmıştır. Kabilenin hayatını sürdürmesine katkıda bulunan veya kabilenin varlığını tehdit eden hayvanlar totem sayılmış, ayrıca bu hayvan totemler kabilenin veya fertlerin şahsî sembolleri haline getirilerek insanlar arasında bir nevi iletişim sistemi oluşturulmuştur. Diğer taraftan totem sayılan hayvanın gücüne kavuşabilmek için o hayvanın hareketlerine benzetilerek

yapılan danslar da özellikle şaman konumundaki insanların öteki âleme geçmek için başvurdukları temel metodun dayanağını teşkil etmiştir.

Yakındoğu’nun zengin hayvan varlığı dinî inançlara doğrudan doğruya

yansımıştır. Batı İran ve Anadolu’dan Mısır’a, Mezopotamya’dan Kafkasya’ya kadar uzanan bu geniş coğrafyada geliştirilen hayvanlarla ilgili inançlar birbirine çok benzemektedir. Bunun en önemli sebebi, fauna içinde yer alan ortak hayvanların sayıca fazla olması ve bölgedeki göç güzergâhlarının aynı yolları izlemesidir. Bununla birlikte farklı coğrafyalarda aynı hayvanlara daima aynı rol ve sembolik değerlerin yüklendiği söylenemez.

Daha çok mitolojik metinlerde teşhis edilebildiği kadarıyla eski Yakındoğu’da hayvanlarla ilgili en köklü inançlar şu şekilde sıralanabilir: Sumerler arasında güçlü yapısından dolayı boğa, fırtına tanrısının kutsal hayvanı ve aynı zamanda kozmik düzenin sembolü kabul edilmiştir. Ayın hilâl şeklindeki görünüşü ile boğanın boynuzları birbirine benzediği için Sumerler bu hayvanla ay arasında da ilişki kurmuşlardır. Asur-Bâbil kültüründe boğa güç, bereket ve dölleyiciliğin sembolü olarak görülür, ayrıca büyük kapıların iki yanına koruyucu (apotropeik) heykelleri konurdu. Bu heykellerle, Tevrat’ta cennetin yolunu bekledikleri söylenen kerûbîler (Tekvîn, 3/24) arasında benzerlik bulunduğu ileri sürülmüştür (ERE, II, 887). Hititler’de gök, Urartular’da savaş tanrısının kutsal hayvanı boğadır. Mısır’da ise bu kült özellikle delta bölgesinde yaygındır ve Apis adı verilen boğa-tanrı, tanrı Ptah ile Osiris’in bedenleşmiş şekli kabul edilmiştir. Aslan bütün Yakındoğu medeniyetlerinde apotropeik bir figür olarak kullanılmış ve şehir, saray veya tapınak girişlerine normal şekliyle yahut sfenks ve grifon (yarı kartal yarı aslan şeklinde mitolojik bir kuş) gibi karışık yaratıklar halinde yerleştirilmiştir. Yılan, Mezopotamya’da derisini değiştirmesi sebebiyle sürekli yenilenen sonsuz hayatı, gelişmiş içgüdüsü dolayısıyla da bilgeliği ve dişiliği sembolize eder; Mısır’da ise tanrı-kral firavunun simgesidir (Uraeus). Deve dayanıklılığı dolayısıyla sabır ve iradeyi temsil ederken özellikle Sâmî kavimler arasında kurban ve kehanet amacıyla kullanılmıştır. Mısır’daki önemli kült hayvanlarından biri de temizlik, özgürlük, egoizm ve şehvetin sembolü olan kedidir. Ana tanrıça Bast kedi başlı bir kadın şeklinde tasvir edilir; mumyalanarak gömüldüğü bilinen kedi ayrıca tanrıça İsis’in de kutsal hayvanıdır. Maymun, Mısır’da insan dilini anlayan kutsal bir hayvan olarak saygı görmüş, şafakta çıkardığı sesler güneş tanrısına dua etmesi şeklinde yorumlanmıştır. Tasvirî sanatta bilgelik tanrısı Tot bir maymun şeklinde yapılırdı. Kartal bütün Yakındoğu’da kudreti ve hâkimiyeti, güvercin de saflığı ve ruhu sembolize

ediyordu. Bu coğrafyada kutsal sayılan veya bir kültle ilişkilendirilen diğer önemli hayvanlar şu şekilde sıralanabilir: Timsah (Mısır), inek (Sumer, Asur-Bâbil, Mısır), karga (Asur-Bâbil), keçi, geyik, özellikle iri balıklar başta olmak üzere balık türleri, sinek, baykuş ve koyun (bütün Mezopotamya; Mısır'da büyük tanrı Amon koç başlı idi).

Zerdüştî gelenekte bütün hayvanlar iyi ve kötü olmak üzere iki gruba ayrılmıştır. Bûndahişn'e göre iyi hayvanları yaratan Hürmüz, kötü hayvanları yaratan ise Ehrimen'dir. Starestan adlı geç dönemlere ait bir Zerdüştî eser iyi hayvanları faydalı, kötü hayvanları ise zararlı olmalarına bağlar. Zerdüştîlik'te gece cinlerini kovduğuna inanılan horoz ve insanları her türlü kötülükten koruyan köpek en gözde hayvanlardır; ayrıca domuz ve kartal da kutsallığa sahiptir. Ehrimen'in yarattığı kötü hayvanların başında ise karınca, kertenkele ve yılan gelir.

Uzakdoğu'da, Yakındoğu'dakine benzer biçimde Hindistan'dan Çin'e kadar uzanan ortak bir fauna coğrafyası vardır. Ancak bu iki bölge mukayese edildiğinde Uzakdoğu mitolojisinde hayvanlarla ilgili inançların daha zengin olduğu görülür. Muhtemelen bu coğrafyadaki tabiata yönelik yaşama tarzının hayvan ve insan arasındaki mesafeyi en aza indirmesinden dolayı Uzakdoğu mitolojilerinde bu iki canlı türü her an birlikte görünmektedir. Hayvan kurbanı fikri Uzakdoğu'da azalmış, fakat tamamen ortadan kalkmamıştır. Bununla birlikte Hindistan'da Budizm, Çin'de Taoizm ve Konfüçyanizm'in getirdiği tabiata yönelik hayat tarzı ve vejeteryen kültür, hayvan kurbanı fikrinin gelişmesini ciddi olarak engellemiştir. Bu bölgede tanrılara daha çok meyve, çiçek ve sebze yemekleri sunulmakta, bunlar törenle heykellerin önüne veya mukaddes mahallere bırakılmaktadır. Ayrıca hayvanla ilgili inançlar takvimde, hatta günün belli saatlerinin temsilinde kullanımına varıncaya kadar pratik hayatla bütünleşmiştir.

Uzakdoğu'da dinî-sembolik değeri yüksek hayvanların başında fil gelir. Zekâsı dolayısıyla fil Hindistan'da bilgelik tanrısı (Ganeş) olarak saygı görmüştür; Mahabharata'yı ilham eden de odur. Hindû folklorik inancında yeryüzü yedi filin üzerinde durmaktadır; bazı inançlara göre kuyruğundaki kılların koruyucu tılsım özelliği vardır (ERE, I, 514). Budist kutsal metinlerinden Lalitavistara'da Buda'nın ana rahmine düştüğünde bir fil şeklinde olduğu nakledilmektedir; bundan dolayı fil Buda'nın yeryüzüne

gelişini sembolize eder. Çin'de ise bu hayvan güç, zekâ ve ölümsüzlüğün sembolüdür; Çin Hindi'nde de özellikle beyazı kutsal ve uğurlu sayılmaktadır. Maymun kültünün en fazla Hindistan'da önem kazandığı görülür. Burada maymun tanrı Hanuman adını almış ve özellikle Ârî öncesi yerli halklar arasında tapınılmıştır; en büyük tapınağının Benâres'te olduğu bilinmektedir. Ramayana destanının beşinci kitabında maymun, ilâhlar veya kahramanlar arasında aracılık yapan tabiat üstü güçlere sahip bir varlıktır; ayrıca Rama'ya karşı gösterdiği sadakatten dolayı dostluğu sembolize eder. Çin halk inançlarında ise maymun uğur getirici bir hayvan olarak bilinir. Sun wu-K'ung adıyla tanınan bir maymun kahramanlıkları dolayısıyla meşhurdur. Öte yandan maymun çelişkili bir şekilde hilebazlığın ve çirkinliğin de sembolü sayılır. Java'da ve komşu bölgelerde kısırlığı iyileştireceği inancıyla maymunlara çeşitli takdimeler sunulur.

Çin'de turnalar, uzak mesafelere uçabilme kabiliyetleri ve uçuş sırasındaki düzenlilikleri dolayısıyla hasret ve iletişimin, aralarındaki hiyerarşik yapıyı sürekli biçimde korudukları için de baba ile oğul arasındaki ilişkinin, Japon adalarında ise halkın güvenlik ve huzurunun sembolü olarak görülmüştür. Eski Çin coğrafyasında her şeyden önce kötü cinleri kovaladığına inanılan köpek özellikle Güney ve Batı Çin'de uğurlu bir hayvan kabul edilmiştir. Korkutuculuğundan dolayı Japonya'da tapınak girişlerine köpek heykelleri konurdu. Hindistan'da ise köpeğin yağmur yağmasında fonksiyonu olduğu düşünülürdü. Uzakdoğu'nun dinî inançlar açısından önemli bir başka hayvanı olan kaplumbağanın Çin kozmolojisinde güçlü bacakları ve dayanıklı kabuğuyla dünyayı sırtında taşıdığına inanılmış, kabuğunun sertliğiyle evrenin sürekliliğinin, çok yaşamasıyla da uzun ve sağlıklı ömrün sembolü olmuştur. Çin'de erken tarihlerden beri kaplumbağanın kabuğu üzerindeki şekillere bakılarak kehanette bulunma geleneği yaygındır. Hindistan'da

ise kaplumbağa tanrı Vişnu'nun ikinci enkarnasyonudur; ayrıca yerli geleneklerinde kaplumbağa kurbanı mevcuttur.

Üretkenliği ve besleyiciliği dolayısıyla eski dünyanın pek çok yerinde önemli bir kült hayvanı olan inek, özellikle Hindistan'da gelişmiş bir inanç sistemine kaynaklık etmiştir. Hindistan'da inek kültü Ârîler'in göçlerinden önceye kadar götürülürse de bu hayvanla ilgili ilk yazılı bilgiler Vedalar'da

ortaya çıkar. Rig Veda'da inek ve evren arasında ilişki kurulur; Atharva Veda'da ineklerin prototipi olan Vasa'ya bir ilâhi sunulmuştur. Vedik literatürde inekle yeryüzü, gök, güneş şuaları, konuşma ve ilâhi söyleyen kişi arasında mistik bir ilişki kurulur. Yeryüzünün ineğin altında bulunduğuna inanılmaktadır. Bazı efsanelerde yeryüzü inek şeklinde gösterilmiştir. Hint kültüründe ineğin öldürülmesi haram olup Mahabharata'da (XIII. 74. 4) ineği öldüren kişinin hayvanın vücudundaki kıl sayısı yıl kadar cehennemde kalacağı belirtilmiştir. Satapatha Brahmana ve Grhya Sutralar'da inek etinin yenilebileceğine dair ifadeler varsa da inek tabusu Hindistan'da varlığını hâlâ sürdürmektedir (ERE, IV, 225).

Mitolojik kuş Garuda Hindistan'da tanrı Vişnu'nun bineğidir. Yılan canavar Vritra kaosu temsil eder; ilâhî atlar (asvin) güneşin taşıyıcısıdır. Japonya'da Aynular arasında yaygın bir ayı kültü vardır. Bu ülkede hayvanlarla ilgili olarak sayılamayacak kadar çok ve çeşitli kehanet ve sihir sistemleri geliştirilmiştir.

Grek ve Roma dinleri, büyük oranda yerli Avrupa halklarının öğretileriyle Doğu ve Mısır menşeli dinlerin karışımı mahiyetindedir; bundan dolayı hayvanlar üzerine geliştirilen inançlar da aynı karışım sürecini yansıtır.

Fransa ve İspanya'daki mağaralarda tesbit edilen tarih öncesi duvar resimlerinden anlaşıldığı kadarıyla yerli Avrupa halkları arasında özellikle boğa, ayı, kurt, tilki ve yaban domuzuyla ilgili çok sayıda kült oluşturulmuş, Grek ve Roma dinleri de büyük oranda bu mirası devralmıştır. İkinci grup önemli hayvan kültleri deniz canlıları etrafında yoğunlaşmıştır. Milâttan önce VII. yüzyıldan itibaren denizciliğin yaygınlaşması üzerine Grek mitolojisine balıklarla ilgili çok sayıda inancın girdiği bilinmektedir. Aynı tarihî süreç, Doğu kaynaklı dinî geleneklerin Grek coğrafyasına girişine de işaret eder. Grekler arasında en popüler kahramanlardan biri, öbür dünyayı koruduğuna inanılan üç başlı köpek Cerberus'tur. Domuz Grekler'de tanrıça Demeter'in ve kahraman Atalante'nin, Romalılar'da savaş tanrısı Mars'ın kutsal hayvanıdır. Grek mitolojisinde Artemis, Arkadyalı Prens Callisto'yu ayıya çevirir. Kuzey Avrupa'nın yerli mitolojisinde tanrı Odin ayı sûretine girer. Cermen kabilelerinde arı ölülerin ruhlarını taşır. Mısır'da kutsal kabul edilen kedi Grek ve Roma topraklarına taşınmış ve tanrıça Diana'nın kutsal hayvanı

olmuştur. Yunus balığı Grekler arasında sevgi ve yardımlaşmanın sembolü kabul edilmiştir; deniz tanrısı Poseidon'un kutsal hayvanı da yunustur. Grekler'de ilâhî bilginin tanrıçası olan Pellas Athena'nın ve Roma'daki bilgelik tanrıçası Minerva'nın kutsal hayvanı baykuştur. Ayrıca gerek Grekler gerekse Romalılar arasında hayvan kurbanı ve hayvanla ilgili kehanetlerin hayli gelişmiş olduğu bilinmektedir.

Eski Türkler'de hayvanlarla ilgili inançlar, on iki hayvanlı takvimden şamanların vecd halinde yukarı âleme çıkmasına aracı olan hayvanların konumuna kadar uzanan geniş bir yelpazede yayılmıştır. Tarih öncesi dönemlerden beri göçebe Türk hayatının hayvancılığa dayalı olması bu inançların gelişmesini derinden etkilemiş ve büyük bir kısmının İslâmiyet'i kabul ettikten sonra dahi özellikle sanatta ve folklorda yaşamasına yol açmıştır.

Eski Türk dünyasında geliştirilen hayvanlarla ilgili temel inançların totemizmle ilişkili olduğu kanaati yaygındır. Kabile mensuplarının kendisinden türediğine inanılan ve onları akrabalık bağlarıyla birbirine bağlayan totemler, tipik göçebe karakterini yansıtacak şekilde hayvanlardan seçilmiştir. Öte yandan animizme dayalı bir dinî yapı arzeden eski Türk inançları hayvanla insan arasındaki farklılığı ya ortadan kaldırmış veya en aza indirmiştir. Bu homojen kozmolojik anlayışta insanlar ve hayvanlar kolayca birbirine dönüşebilmekte veya klasik Şaman âyinlerinde olduğu gibi hayvanlar insanların bir başka âleme geçmesinde aracılık fonksiyonunu üstlenmektedir. Kabilenin toplumsal sembolü sayılan en gözde hayvanlar arasında kurt, kartal ve geyik yer almaktadır. Bu hayvanların klasik totem tanımına uyacak şekilde üstlendikleri bir başka fonksiyon da rehber hayvan olmalarıdır. Buna göre totem olan bu hayvanlar kabilenin göç edeceği herhangi bir yere doğru onlara öncülük edip yol gösterir.

Hayvanların üstlendiği bir başka önemli görev de kurban inancıyla ilgilidir. Eski Türkler arasında en yaygın kurbanlık hayvan attır. Göktürk Kağanı Bumin'in kardeşi İstemi öldüğünde at kurban edilmiştir. Atın insanları kötü ruhlardan ve kötü büyülerden koruduğuna inanılır. Başkırtlar, Tulgar adını verdikleri mitolojik kanatlı atın kendilerine yukarı âlemden haber getirdiğini düşünürlerdi. Atın yukarı âlemle aşağı âlemi birleştirici fonksiyonu Anadolu Türkmen geleneklerinde uzunca bir zaman varlığını

sürdürmüştür. Efsaneye göre Babaîler isyanının lideri Baba İlyas Amasya Savaşı'nda ölmemiş, atına binerek gökyüzüne çekilmiştir. Anadolu'da sıkça rastlanan at mezarları bu inancın uzantısıdır (bk. AT). Eski Türk inançlarında kuş motifi de çok yaygındır. Kartal hem totem hem de gök tanrının sembolüdür. Macarlar arasında Turul adını alan kuş Macar milletini kuran Arpad'a yol göstermiştir; aynı kuşa Tuğrul adıyla Orta Asya Türkleri arasında da rastlanmaktadır. Başkırt folklorunda semrük denilen mitolojik kuş Hint-İran geleneğindeki sîmurgdur. Mitolojik bir sürüngen olan ejder motifi eski Türkler'de kaosun ve bazı yörelerde aynı zamanda yeryüzünün sembolüdür. En eski zamanlardan beri bir ongun (totem) olarak saygı gören aslan ve kaplan ise güç ve cesareti temsil etmiştir; ayı da aynı özelliğe sahiptir.

Arabistan yarımadasında dişi ilâhların etkinliğine (Lât, Menât, Uzzâ, Aster / Zühre) ve uzak geçmişteki ana ağırlıklı aile yapısına bakılarak (Tekvîn, 29/1-30; Çıkış, 2/21-22; Hâkimler, 15/1) ortak Semitik dinî kültürün ana soylu (matriarkal) bir aile sistemiyle yakından ilişkili olduğu söylenebilir. Böylece Câhiliye toplumundaki "kızların tanrılara kurban edilmesi" ve adak merasimlerinde özellikle dişi hayvanların seçilmesi (bahîre, hâm, vasîle ...) geleneği daha açık biçimde anlaşılır. Öte yandan bazı itirazlar olsa da ortak Sâmî mirasın bir başka önemli özelliği de totemizmdir. Buna göre her kabile özellikle hayvanlardan seçilen totemler etrafında yapılanmıştır. Bununla birlikte eski İbrânîler'de olduğunun aksine Câhiliye Arapları'nın bu totemlerden türediğine dair hiçbir inanç yoktur; bu totemler ortak hayvanata değil daha ziyade bir işaret ya da kabile sembolü niteliğindedir. Bu tip totemik inançlara Kur'an da imada bulunur. Nûh kavminin önemli tanrılarından Yegūs (aslan), Yeûk (at) ve Nesr'e (kerkenez kuşu, kartal, akbaba)

Câhiliye Arapları da tapıyorlardı. Bunlardan Nesr, Talmud (Abodah Zara) ve Süryânîce "Addai doktrini" denilen eserde Arap tanrısı Neshra diye geçer; Nesr, akbaba (Türkçe Kitabı Mukaddes'te kartal) anlamıyla Eski Ahid'de de sıkça anılır (Meseller, 30/17; Hoşea, 8/1).

Bu inancın etkisiyle pek çok Arap kabilesinin totem hayvan adıyla adlandırıldığı görülmektedir (Benî Esed [aslan], Benî Kureyş [köpek balığı] gibi). Ayrıca Nabatîler arasında balıklardan seçilme çok sayıda totem

mevcuttu ve özellikle bunların en çok sevileni olan yunus adına tapınaklar inşa edilmişti. Ayrıca kişi adları arasında pek çok hayvan adı bulunuyordu.

Kur'an'da ve Câhiliye şiirinde rastlanan bilgilerden, kurban veya adak olarak kullanılan hayvanların başında deve ve koyunun geldiği öğrenilmektedir. İlk doğan hayvanların kurban edilmesine "fera'" adı verilirdi. Ayrıca receb ayında putlara "atîre" denilen bir kurban sunulurdu. Kur'an'da işaret edilen develer ve koyunlar adak özelliklerine göre bahîre (deve), sâibe (deve), vasîle (koyun) ve hâm (deve) adını alırdı (el-Mâide 5/103; el-En'âm 6/139, 143, 144). İslâm öncesi şiirlerden anlaşıldığı kadarıyla hayvanlar bazı maddî ve mânevî değerlerin sembolü olarak düşünülüyordu. Meselâ baykuş ölümün habercisi veya intikam için yeryüzüne dönmüş bir insanın ruhu idi. Horoz cömertliğin, kertenkele ihanetin, toy kuşu aptallığın, aslan cesaretin, koç kahramanlığın, karga gecenin ve kederin, deve sabır ve dayanıklılığın, at savaşçılığın ve gücün sembolüydü. Deve, at, koyun, inek ve arıda bereket (uğur) vardı; köpek, kedi, karga ise uğursuz hayvanlardandı. Öte yandan bazı hayvanlar dönüşüme (mesẖ) uğramış varlıklardı. Buna göre ölenlerin ruhu baykuş olarak geri gelirdi; fare ve kertenkeleler de kötü insanların ölümlerinden sonra yeniden bedenlenmiş hali idi. Kur'ân-ı Kerîm de bazı günahkârların maymuna çevrildiklerini bildirmektedir (el-Bakara 2/65-66). Şüphesiz pek çok hayvan kehanet ya da falcılıkta kullanılıyordu. Câhiliye Arapları'nın özellikle hayvan hareketlerinin gözlenmesi türünden kehanetlerde usta oldukları bilinmektedir. Mekke'de bu amaçla çok sayıda kuş yetiştirilirdi. Câhiliye folklorunda belki de mesh inancının bir uzantısı olarak gūl veya cinlerle ilgili bazı hikâyeler bulunmaktadır. Buna göre bir nevi cin olan gūlün zaman zaman hayvan kılığına girerek ıssız yerlerde insanlara saldırdığına inanılırdı. Gūl ile ilgili inançlar sonraları İslâm kültüründe de varlığını sürdürmüştür (bk. GUL).

Tevrat, hayvanlar hakkında genel olarak "canlı" anlamında "hayyâh" kelimesini (Tekvîn, 9/5, 10; Levililer, 11/46) ve her tür hayvanı (Sayılar, 20/4, 8, 11), bazan da yalnız yük hayvanını (Tekvîn, 45/17) ifade etmek üzere "baîr", dört ayaklıları belirtmek için de "behêmâh" kelimelerini kullanır; ayrıca 155 kelime ile 122 hayvan türünden bahseder (DB, I/1, s. 604). İlk yaratılış kıssasına göre beşinci günde büyük deniz canavarları, sularda yaşayan canlılar ve kuşlar, altıncı günde yerdeki canlı mahlûklar,

sığırlar ve sürünen şeyler, son olarak da insan yaratılmıştır (Tekvîn, 1/20-25). İkinci kıssaya göre ise insandan sonra kendisine yardımcı olmak üzere kır hayvanları ile göklerin kuşları yaratılır ve bu hayvanlar Âdem'in huzuruna getirilir; Âdem de bütün sığırlara, göklerin kuşlarına ve her kır hayvanına adlarını koyar (Tekvîn, 2/18-20; ayrıca bk. ÂDEM). Tevrat denizin balıklarının, göklerin kuşlarının ve yer üzerinde hareket eden her canlının insanın emrine ve istifadesine verildiğini söylemektedir (Tekvîn, 1/28).

İnsanın yeryüzündeki kötülüğü sebebiyle Rab yarattığı adamı, hayvanları, sürüngenleri, göklerin kuşlarını toprağın yüzü üzerinden silmeye karar verir ve bu sebeple tûfan hadisesi vuku bulur (Tekvîn, 6/7). Kuşların, sığırların, toprakta sürünenlerin her cinsinden ikişer (Tekvîn, 6/19-20, 7/8-9) veya her temiz hayvandan erkek ve dişi olarak yedişer, temiz olmayan hayvanlardan ikişer ve göklerin kuşlarından da yedişer adet gemiye alınır (Tekvîn, 7/2-3). Tûfanın sonuna doğru gemiden dışarıya önce kuzgun, sonra güvercin gönderilir (Tekvîn, 8/7-12). Gemi karaya oturunca her canlı, kuşlar, sığırlar ve yer üzerinde sürünenler türemeleri ve semereli olmaları için gemiden dışarı çıkarılır. Hz. Nûh her temiz hayvandan, her temiz kuştan alarak Rabb'e yakılan takdimeler sunar (Tekvîn, 8/17-20). Tevrat'a göre hayvanlar, ilk defa Hz. Nûh zamanında temiz ve temiz olmayan diye ikiye ayrılmış, Nûh ve oğulları yerin her hayvanı ve göklerin her kuşu üzerine hâkim kılınmış, daha önce insanlar sadece sebze ve meyve yiyebilirken (Tekvîn, 1/29) daha sonra hareket eden her hayvan kendilerine yiyecek olarak verilmiştir (Tekvîn, 9/2-4). Bir daha tûfan olmaması için Allah Nûh ve oğullarıyla, ayrıca her canlı mahlûkla, yerin bütün hayvanlarıyla, kuşlar ve sığırlarla ahid yapmıştır (Tekvîn, 9/9-10).

Hz. İbrâhim'in ve yeğeni Lût'un koyun ve sığır sürüleri vardı (Tekvîn, 13/5-7). Hz. İbrâhim misafirlerine körpe buzağı ikram ederdi (Tekvîn, 18/7). Babası tarafından kurban edilmek istenen İshak'ın yerine koç inmiştir (Tekvîn, 22/13). Ken'ân diyarının Hz. İbrâhim ve çocuklarına ebedî miras verilmesinin alâmeti olmak üzere İbrâhim Tanrı'nın emriyle üç yıllık inek, üç yıllık keçi, üç yıllık koç, bir kumru ve güvercin yavrusu alıp kuşların dışındaki hayvanları ortadan yararak her yarımı ötekinin karşısına koyar (Tekvîn, 15/8-11). Hz. İbrâhim'in kölesi, İshak'a kız bulmak için on deve alarak Mezopotamya'ya gider (Tekvîn, 24/10). Rab, Hz. İbrâhim'e

koyunlar ve sığırlar, develer ve eşekler vermiştir (Tekvîn, 24/35). Hz. İshak ile (Tekvîn, 26/14) Hz. Ya‘kūb (Tekvîn, 37/12) ve dayısı Laban'ın da koyun sürüleri vardı (Tekvîn, 29/9-10, 30/29-30). Firavun rüyasında yedi semiz ve yedi cılız inek görmüştü (Tekvîn, 41/1-4). Hz. Ya‘kūb ve oğulları Mısır'a gelirken yanlarında sürüleri ve sığırları bulunuyordu (Tekvîn, 46/32).

İsrâiloğulları Mısır'dan çıktıklarında Allah onlardan nisanın on dördünde bir yaşında özürsüz bir erkek kuzu kesmelerini ister (Çıkış, 12/4-6). İsrâiloğulları Mısır'dan sığır ve pek çok koyunla birlikte çıkarlar (Çıkış, 12/38). Sînâ'da ilâhî vah-yi alan Hz. Mûsâ'ya hayvanlar hakkında çeşitli kurallar bildirilmiştir; bunların en önemlileri yenilen ve yenilmeyen hayvanlarla ilgilidir (Levililer, 11/1-47; Tesniye, 14/4-19). Bu kurallara göre eti yenen, kurban olarak takdim edilen (tahor, "tâhir, temiz") ve eti yenmeyen, kurban olarak takdim edilemeyen (tame "murdar, necis") hayvanlar beş grupta ele alınmaktadır: 1. Çatal tırnaklı olan, geviş getiren bütün hayvanlar (deve, kaya porsuğu, tavşan ve domuz hariç) temizdir, yenebilir. Dört ayaklı olup da pençeleri üzerinde yürüyenler ve leş yiyen bütün hayvanlar murdardır. 2. Deniz canlılarından kanatlı ve pullu olanlar temizdir, yenebilir; kanatsız ve pulsuzlar murdar ve mekruhtur. 3. Temiz kuşlar yenebilir; yirmi bir kuş çeşidi temiz değildir ve yenmez. 4. Dört ayak üzerinde yürüyen kanatlı haşeratın hepsi mekruhtur, yenmez; sadece dört tür çekirge için yeme izni vardır. 5. Yerde sürünenlerle ayaksız veya ayakları çok küçük olup sürünüyormuş görüntüsü verenler (gelincik, fare ve dört cins kertenkele) murdardır. Bu beş grup

hayvanın yenilmesi yasak olduğu gibi putlara kurban edilen, boğulan, hastalıktan ölen veya başka hayvanlarca yahut yırtıcı kuşlarca öldürülenlerin yenilmesi, kan ve iç yağı, yenilmesi yasak olan hayvanların leşlerine dokunmak da yasaktır. Temiz olmayan hayvanların leşlerine dokunan, onları taşıyan akşama kadar murdardır.

Yahudilik'te kanlı takdimeler dinî yaşayışta büyük bir yer tutmaktadır. Boğa, öküz, inek, koç, koyun, teke ve keçi başlıca kurban hayvanlarıdır. Ayrıca az da olsa güvercin ve kumru takdimi de söz konusudur (bk. KURBAN). Diğer taraftan hayvanlardan ilk doğanlar Rabb'indir ve kurban edilir (Sayılar, 3/13; 8/17). Cumartesi hayvan çalıştırılmayacaktır (Tesniye, 5/4). Hayvanlarla cinsî ilişki kesinlikle yasaktır; erkek veya kadın olsun o

insan da hayvan da mutlaka öldürülecektir (Levililer, 20/15-16).

İsrâiloğulları, hayvanlarla ilgili eski inançlarını Ahd-i Atîk'te de devam ettirdiler ve bazı hayvanlara çeşitli sembolik değerler verdiler. Bu tür hayvanların başında yılan gelmektedir. Yılan bütün kır hayvanlarının en hilekârı olarak tanıtılmış (Tekvîn, 3/1) ve lânetlenmiştir (Tekvîn, 3/14). Yılan genelde kötülük ve tehlikenin simgesidir (Tesniye, 32/33; Mezmurlar, 58/4; İşaya, 14/29; Yeremya, 8/17); şeytan da Havvâ'yı kandırırken onu kullanmıştır (Korintoslular'a İkinci Mektup, 11/3). İsrâiloğulları Rabb'e ve Hz. Mûsâ'ya karşı gelince Rab yakıcı yılanlarla onları cezalandırmış, ölmemeleri için Hz. Mûsâ Rabb'in emriyle tunç bir yılan yapmış (Sayılar, 21/6-9), ancak bu tunç yılan İsrâiloğulları tarafından bir tapınma objesi haline getirilince Yahuda Kralı Hizkiya onu parçalamıştır (II. Krallar, 18/4).

Kartal çevikliğin (II. Samuel, 1/23), aslan ise güç ve cesaretin sembolüdür (II. Samuel, 1/23; 17/10; Süleymanın Meselleri, 28/1). Boğa da güç ve kudret sembolü olarak kabul edilmekte (Sayılar, 23/22; Tesniye, 33/17; Mezmurlar, 22/12), ulûhiyyeti temsil için seçilmektedir. Hz. Mûsâ Sînâ'da iken kavmi buzağı yapıp ona tapmış (Çıkış, 32/4), on kabilenin ayrılışında da kral Yeroboam, Bethel ve Dan'da yaptığı mâbedlere birer boğa heykeli dikerek bu tapınmayı yeniden tesis etmiştir (I. Krallar, 12/28-29).

Diğer taraftan Ahd-i Atîk'te Hezekiel ve Daniel'in rüyalarında gördükleri sembolik hayvanlardan bahsedilmektedir (Hezekiel, 1/4-14; Daniel, 7/1-8). Gerek Ahd-i Atîk'te (Sayılar, 24/8-9; Hezekiel, 17/3-12; 19/2-3; Meseller, 6/6-8), gerekse Talmud ve Midraş'ta hayvanları konu edinen ahlâkî kıssa ve örnekler vardır. Talmud'da ayrıca hayvanların haklarının korunmasıyla ilgili çeşitli kurallar da bulunmaktadır; Kabala ise hayvanları sembolik mahiyette kullanır.

Ahd-i Atîk'in aksine Ahd-i Cedîd'de hayvanlarla ilgili hükümler yoktur. Şeriatı iptale değil ikmale geldiğini bildiren Hz. Îsâ'nın (Matta, 5/17) Mûsâ şeriatına göre yaşadığı ve kurallarına uyduğu, bu çerçevede hayvanlarla ilgili yasaklara da riayet ettiği âşikârdır. Fakat Pavlus'un, "Bilirim ve Rab Îsâ'da kaniim ki hiçbir şey kendiliğinden murdar değildir, ancak bir şeyi murdar sayan kimseye murdardır" (Romalılar'a Mektup, 14/14, 20) şeklindeki yorumu, Hz. Îsâ'nın, "Ağza giren şey insanı kirletmez, fakat

ağızdan çıkan şeydir ki insanı kirletir" (Matta, 15/11; Markos, 7/15) sözündeki hükmüyle birleşince Hıristiyanlık'ta hayvanlarla ilgili sınırlamalar da ortadan kalkmıştır. Ayrıca Pavlus'un, "Kasaplar çarşısında satılan her şeyi yiyin" sözü de (Korintoslular'a Birinci Mektup, 10/25, 27) hayvanlarla ilgili hükümlerin ilgası anlamına gelmektedir. Sadece putlara kurban edilen ve boğulmuş hayvanın yenilme yasağı devam etmektedir (Resullerin İşleri, 15/29).

Putperestliğe karşı tavrı dolayısıyla hayvanlara bu yönde anlamlar yüklenmesine izin vermeyen Hıristiyanlık'ta hayvan figürleri sadece sembolik motif olarak kullanılmıştır. Bunların çoğu da muhtevaları ve anlamları değiştirilmeksizin yahudi veya Helenistik kültürlerden iktibas edilmiştir. Nitekim Ahd-i Cedîd'de bazı hayvanların sembolik değerleri vurgulanmıştır; meselâ yılan kötülüğün sembolü sayılmakta (Matta, 23/33; Korintoslular'a İkinci Mektup, 11/3; Vahiy, 12/9-15; 20/2), koyun inanan insanı (Yuhanna, 10/7) ve saflığı (Matta, 10/16), güvercin de saflık ve inayeti simgelemektedir (Matta, 3/16; 10/16). Öte yandan Yuhanna'nın vahyinde çok geniş bir hayvan sembolizmi vardır (Vahiy, 4/6-9, 5/6-14; 6/1-6; 13/1-17; 17/3-17).

BİBLİYOGRAFYA

DB, I/1, s. 604; J. de Mahuet, "Animaux (dans la symbolique chrétienne)", Catholicisme, Paris 1948, I, 576-577; H. Chirat, "Agneau", a.e., I, 212-215; a.mlf., "Aigle", a.e., I, 237-238; F. S. Bodenheimer, "Fauna", IDB, II, 246-256; İbrahim Kafesoğlu, Eski Türk Dini, Ankara 1980, s. 9-23; J. Chevalier - A. Gheerbrant, Dictionnaire des symboles, Paris 1982, s. 46-48; A. R. el-Ansary, Qaryat el Fau, Riyad 1982, s. 25; A. Yaşar Ocak, Bektaşî Menakıbnâmelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri, İstanbul 1983, s. 146-185; Neşet Çağatay, İslâm Dönemine Dek Arap Tarihi, Ankara 1989, s. 139; J. P. Roux, Türklerin ve Moğolların Eski Dini (trc. Aykut Kazancıgil), İstanbul 1994, s. 148-184; Yaşar Çoruhlu, Türk Sanatında Hayvan Senbolizmi, İstanbul 1995, s. 15-39, 114-119, 154-157; O. Belli, "Urartularda Totemcilik Sorunu", İÜ Edebiyat Fakültesi Anadolu

Araştırmaları, VII, İstanbul 1981, s. 29-41; M. M. Sagitov, “Başkurt Folklorunda Hayvanlara Tapınma”, TDAY Belleten (1986), s. 125-132; H. Kindermann, “Al-Asad”, EI² (İng.), I, 681-683; D. B. Macdonald - [Ch. Pellat], “Ghūl”, a.e., II, 1078-1079; F. Viré, “Ḥamām”, a.e., III, 108-110; Ch. Pellat, “Ḥayawān”, a.e., III, 305-309; J. Feliks, “Animals of the Bible and Talmud”, EJd., I, 7-19; H. Rabinowicz, “Dietery Laws”, a.e., VI, 26-46; M. Waida, “Elephants”, ER, V, 81-82; A. Dunnigan, “Owls”, a.e., XI, 144, 145; P. Borgeaud, “Pan”, a.e., XI, 159-160; M. Waida, “Pigs”, a.e., XI, 326-327; N. W. Thomas, “Animals”, ERE, I, 483-535; T. H. Nöldeke, “Arabs”, a.e., I, 659-673; A. H. Sayce, “Bull (Semitic)”, a.e., II, 887; H. Jacobi, “Cow”, a.e., IV, 225.

Kürşat Demirci

II. İSLÂM KÜLTÜRÜNDE HAYVAN

A) İlimler Tarihi. İslâm bilim ve kültürü, canlı cansız bütün varlık alanıyla ilgili her çeşit bilgi türünü araştırmaya konu yapması bakımından en zengin kültürler arasında yer almıştır. Bu birikimin oluşmasında birçok etken söz konusudur. Bunların başında, İslâm’ın çok çeşitli hayvan türlerinin yaşadığı geniş bir coğrafyaya yayılması ve özellikle göçebe hayatın gereği olarak bu zengin hayvan varlığıyla yakın ilişki içinde bulunması gelmektedir. İslâm dininin kurban, zekât gibi ibadet şekillerinde ve hayvanî ürünlerle avcılık için koyduğu hükümlerde hayvanlara geniş yer vermesi, ayrıca Kur’an’da ve hadislerde daha başka sebeplerle hayvanlardan çok söz edilmesi bu etkenler arasında sayılmaktadır. Bunlardan başka, İslâm coğrafyasının Endülüs’ten Hindistan’a kadar genişlemesi sonucunda birbirinden çok farklı olan Mezopotamya, Grek, Mısır ve Hint kültürlerindeki hayvanlar âlemine ait yazılı ve sözlü bilgilerin İslâm kültürüne aktarılması da bu konuda büyük önem taşımaktadır. Bu kadar farklı kaynaklardan süzülüp gelen bilgileri daha sonra kendi özel araştırmalarıyla birleştiren müslümanlar zooloji ve veterinerlik gibi hayvanların anatomilerini, çeşitli özelliklerini ve hastalıklarını inceleyen bilimlerden eczacılık ve attarlık gibi onlardan faydalanma yollarını konu edinen bilimlere ve sanayie, varlık mertebeleri açısından insana yakınlıkları dolayısıyla da duygu ve düşüncelerinin ifadesinde gerçek veya sembol olarak kullanıldıkları güzel sanatlara ve edebiyata kadar çeşitli alanlarda hayvanları

konu alan çok sayıda eser yazmışlardır. Bu eserlerde türüne göre sadece hayvanlara ait fizyolojik ve anatomik bilgilerle yetinilmemiş, aynı zamanda onlarla insan, tabiat ve Tanrı arasındaki ilişkiler de söz konusu edilmiştir. Böylece müslümanlar, hayvanlar âlemi hakkında daha önce benzerine rastlanmayan bir kültür birikimi oluşturmuşlardır.

Hayvan kelimesi terim olarak tekil kullanıldığında hayvan kavramını veya bir hayvan, herhangi bir hayvan gibi hayvan türlerinden birini, çoğul kullanıldığında ise ya dar kapsamda bütün hayvanları yani hayvanlar âlemini, ya da daha geniş kapsamda bitkiler hariç insanların da dahil olduğu bütün canlıları ifade eder. İnsan bu son anlama dahil edildiği için klasik İslâm düşüncesinde "konuşan / düşünen canlı" (el-hayevânü'n-nâtık) şeklinde de tarif edilmiştir. Bu özel kullanım dışında kelimenin, en geniş terim kapsamında insan ve cinlerin de içinde yer aldığı bütün canlıları, dar kapsamda ise sadece karada ve denizdeki canlılarla kuşları ifade ettiği görülür. Nitekim Seyyid Şerîf el-Cürcânî'ye göre hayvan büyüyen, hisseden, irade ile hareket eden cisimdir (et-Taʿrîfât, "ḥayevân" md.).

Arapça'daki kelimelerin üçte birine yakınını hayvan isimleriyle onlarla ilgili kelime ve deyimler oluşturur; bunların II. (VIII.) yüzyıldan itibaren insan hayatındaki önemlerinden dolayı özellikle deve, at ve sığır gibi evcil hayvanlar hakkında yazılan monografik lugat risâlelerinde, ardından da genel sözlüklerde yer almaya başladığı görülür. İbn Sîde'nin (ö. 458/1066) bu monografilerdeki bilgileri konularına göre topladığı el-Muḫaṣṣaṣ adlı hacimli sözlüğü hayvanlara yer veren (VI, 135; VIII, 186) çalışmaların en eskilerindendir. Arapça'da bazı hayvan türlerinin çok zengin isimleri vardır. Bunun sebebi, sözlükleri derleyenlerin eski devirlerden beri çeşitli lehçelerde bir hayvan türü için verilen farklı isimlerin tamamını bir araya getirmeleri ve insanların o hayvana gelişim evrelerine, cinsiyetine, rengine ve fizyolojik özelliklerine göre farklı isimler vermiş olmalarıdır. Bunun yanı sıra hayvan türlerine ait isimlerin sayısı aşağıdaki hallerde de farklılık arzeder: 1. Sözlüklerde ve zoolojiye dair eserlerde hayvanlar, türlerini (şube) belirten tekil veya çoğul yapıdaki dişil yahut eril kelimelerle adlandırılır; naam (eril-tekil, çoğulu en'âm "sığır ve davar"), behîme (dişil-tekil, çoğulu behâim "dört ayaklı kara ve tatlı su hayvanları"), semek (eril-tekil, çoğulu esmâk, simâk "balıklar") gibi. 2. Eğer eş anlamlı kelimeler veya belirlenmesi zor türlerin isimleri dışarıda bırakılacak olursa vahşi

hayvanların çoğunun dişil / eril-tekil bir kelime ile adlandırıldıkları görülür; “kartal” anlamındaki ukāb (dişil) ve “tavus” anlamındaki tâûs (eril) gibi. 3. Sürü halinde yaşayan vahşi hayvanlar için bir topluluk ismi, bir de her iki cinsi ifade eden bir teklik ismi kullanılır; neml (karıncalar), nemle (bir karınca) gibi. Fakat bu durumda tekillik eki alan kelime dişil bir isim olduğu izlenimini bırakır; hamâm (güvercinler), hamâme ([dişi] bir güvercin) gibi. Cinsiyet farkının ayırt edildiği vahşi veya evcil hayvanlar için de iki isim kullanılır. Eğer her ikisi de aynı kökten geliyorsa eril isim hem türe hem erkeğe has kılınmıştır; kelb (köpek), kelbe (dişi köpek) gibi. Eğer farklı köklerden geliyorlarsa dişi hayvan için kullanılan kelime de erildir ve genellikle hem dişiyi hem türü ifade eder; meselâ “dişi sırtlan” anlamındaki dabu’ (dişil) ve erkek sırtlan anlamındaki zîh (eril) gibi. 4. Bazı hayvan türleri için üç isim kullanılır: Bir topluluk ismi, cinsiyete bakılmadan kullanılan bir teklik ismi ve sürü halinde yaşayan hayvanların erkeğini ifade eden özel bir isim; neâm (deve kuşları), neâme (cinsiyeti belirtilmeyen herhangi bir deve kuşu), zalîm (erkek deve kuşu); himâr (eşek), himâre ve etân (dişi eşek) gibi. Bu örneklerden himâre ikinci derecede dişil bir kelimedir ve İbrânîce’deki hamôr veya atôn gibi her iki cins için ortak kullanılan bir teklik ismi değildir. 5. Bedevîler’e yakın hayvanlara dört ayrı isim verilmiştir: Bir tür ismi, cinsiyete bakılmadan kullanılan bir teklik ismi, dişi ve erkek için birer tekil isim; ibil (develer), baîr (deve sürüsünden bir deve), nâka (dişi deve), cemel (erkek deve) gibi. Tür, cins ve topluluk hayvan isimleri yapı ve şekil itibariyle eril olsalar da anlam itibariyle çoğulu (cemaat) temsil ettiklerinden dişil sayılırlar (M. Ahmed Kāsım, s. 15); çünkü akıllı varlıkların dışındaki çoğullar dişil muamelesi görür. Ayrıca bu nevi hayvan isimlerinin tekili, genellikle teklik “tâ”sı (tâü’l-vahde) veya nisbet “yâ”sı ile yapılır ve cinsiyet söz konusu olmadan erkek için de dişi için de kullanılır.

Sözlük ve zoolojiye dair eserlerde bulunan çok sayıdaki hayvan ismi arasında özel ve mecazi anlam taşıyan kelimelerin yanında, insanlar için kullanılan künyelere benzer biçimde yapılmış üm hubeyn (bukalemun), ibn âvâ (çakal), ebû ya‘kūb (kendir serçesi), ebü’l-yakzân (horoz), bintü’l-verdân (hamam böceği) gibi örneklere de rastlanmaktadır. Bu tür künyeler çeşitli lehçelerde çağlar boyu kullanılmış ve çok defa gerçek isimlerin yerini almıştır. Fakat bu durum o hayvanların kişileştirilmesi demek değildir; çünkü söz konusu adlandırma bitkilere de yapılmıştır. Bu künyeler

daha ziyade bazı hayvanların çirkinliğini gizlemeyi, bazılarının da sevimliliğini vurgulamayı amaçlayan hüsn-i ta‘birler olarak değerlendirilmelidir. Öte yandan Araplar’da Esed, Kureyş, Kilâb gibi birçok kabile adı da hayvan isimlerinden alınmıştır. Ayrıca İslâm öncesi dönemlerden beri birçok hayvan, belirgin özelliğinden dolayı insanların benzer vasıflarıyla mukayese edildiği atasözlerine konu olmuştur; cesarette aslan, kinde deve, açlıkta kurt ve köpek, göz keskinliğinde kartal, ahmaklıkta devekuşu ve toygar gibi. II ve III. (VIII ve IX.) yüzyıllarda Nadr b. Şümeyl, Asmaî, Ebû Abdullah İbnü’l-A‘râbî, Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm ve Ebû Hâtim es-Sicistânî gibi Basra ve Kûfe dilcilerinin tamamı hayvan isimlerini

içeren sözlükler meydana getirmişlerdir. Bu müelliflerin daha çok hayvanların nesepleriyle ve adlandırılmalarıyla ilgili konularda çalıştıkları görülür (Sezgin, III, 363-367).

Kur’an’da ve hadislerde, özellikle bedevîlerin hayatında önemli yeri olan evcil ve vahşi hayvanlarla kuş ve haşeratın adlarına sıkça rastlanır. Bu hayvanlar sözlük ve zoolojik eserlerde olduğu gibi ya eril veya dişil topluluk / teklik isimleriyle (ibil: el-Gāşiye 88/17), ya eril-tekil veya dişil isimleriyle (kelb: el-A‘râf 7/176; neml, nemle: en-Neml 27/18) ya da tekil veya çoğul şeklindeki şube ve tür isimleriyle (naam, en‘âm: el-Mâide 5/95, en‘âm: el-En‘âm 6/142; behîme, en‘âm: el-Hac 22/28; tayr: el-Bakara 2/260) zikredilmiştir. Ayrıca altısı doğrudan, biri dolaylı olmak üzere yedi sûrenin adı da topluluk, teklik ve şube ismi şeklinde hayvan adı taşımaktadır: Bakara (inek), En‘âm (sığır-davar), Nahl (bal arısı), Neml (karınca), Ankebût (örümcek), Fîl (fil) ve Kureyş (köpek balığı). Ancak sonuncu sûre Kureyş kabilesinden bahsettiği için bu ismi almıştır. Çok sayıda hadiste de hayvanlara iyi muamele edilmesi gerektiği, zararlılarının hangi durumlarda itlâf edileceği, eti helâl veya haram olanlar, kurbanlıkların nasıl kesileceği, meytenin (ölü hayvan) hükmü ve zekât gibi konular çerçevesinde sık sık hayvanlardan söz edilmiştir. Kur’an’da ve hadislerde hayvanların çokça zikredilmesinin sebepleri şöyle açıklanabilir: a) Diğer mahlûklar gibi hayvanların da Allah tarafından yaratıldığını hatırlatmak; onların yaratılışındaki hikmet üzerinde insanları düşünmeye sevketmek; gıda, binek ve taşıt ihtiyacını karşılamaları, servet ve ziynet değeri taşımaları bakımından belirli hayvan türlerinin insanın istifadesine

sunulduğuna işaret etmek; bu nimetlere karşılık olarak şükretmenin bir kulluk görevi olduğunu vurgulamak (Âl-i İmrân 3/14; el-En‘âm 6/38; en-Nahl 16/5-8, 66, 69, 80; el-Mü’minûn 23/21-22; en-Nûr 24/45; Yâsîn 36/71; el-Mü’min 40/79; eş-Şûrâ 42/11; ez-Zuhruf 43/12-14; el-Mülk 67/19; el-Gāşiye 88/17). b) İnsanın hayvanlardan faydalanması konusundaki usulleri hukukî açıdan düzenlemek, yenilmesi helâl ve haram olan hayvanları belirlemek (el-Bakara 2/168-173; el-Mâide 5/3-7, 96-97; el-En‘âm 6/145-146; el-A‘râf 7/156-157; en-Nahl 16/115-116). c) Hayvanları kurban ve zekât konusu yaparak insanın onlar aracılığıyla da Allah’a yaklaşmasını sağlamak (Meryem 19/31; el-Enbiyâ 21/73; el-Kevser 108/2). d) Câhiliye Arapları’nın -dolayısıyla da diğer kavimlerin-Beliyye, İstimtâr ve Bereket gibi farklı adlarla anılan o devirlerdeki hayvan kültlerini ve putlara hayvan sunma âdetlerini ortadan kaldırarak hayvanların sadece Allah adına kurban edilebileceği inancını yerleştirmek ve kurbanlık hayvan türü sayısını en aza indirmek (el-Mâide 5/102-103; el-En‘âm 6/138-139). e) Hayvanların haklarına riayet etmeyi öğretmek (bk. hadis külliyatındaki bedʾü’l-ḫalḳ, cebâʾiḥ, sayd, büyû. vb. bablar).

İslâm tarihinde ilk yüzyıllardan itibaren hızlı bir şekilde gelişen bilimlerden biri de ilm-i hayevândır. Müslüman âlimler, mensup oldukları milletlerin hayvanlar hakkındaki birikimlerini çeşitli kültürlerden, özellikle de Grek ve Doğu Helenizmi kültürlerinden tercüme yoluyla elde ettikleri aklî ve tecrübî bilgilerle birleştirerek bir bakıma Ortaçağ’da modern zoolojinin öncüsü olmuşlardır. Bu âlimler, hayvanların sadece fizyolojik yapılarıyla değil psikolojik yapı ve karakterleri, yaşantıları, kendi âlemleri içerisindeki sosyal davranışları, insanla olan münasebetleri, ona verdikleri fayda ve zararlar, kültürdeki yer ve değeriyle de ilgilenmişlerdir; dolayısıyla hayvanları sadece ilmü’l-hayevân çerçevesinde ele almayıp başta tıp, eczacılık (fennü’s-saydele), veterinerlik (ilmü’l-baytara), ziraatçılık (ilmü’l-filâha / ilmü’z-zirâa), kuşçuluk (ilmü’l-beyzere), kozmoloji (ilmü’l-mükevvenât) ve hatta parfümcülük (el-ıtâre) olmak üzere çeşitli alanlarda incelemişler, böylece onların bütün yönleri hakkında zengin ve çok yönlü eserler kaleme almışlardır. Bu eserleri, konuları ve yazılış yöntemleri bakımından zoografik ve zoolojik olmak üzere iki kısma ayırmak mümkündür. Ancak bu kesin bir ayırım değildir; çünkü çok defa ikinci türe girenler birinci türdekileri de içermektedir. İslâm bilim tarihinde III. (IX.) yüzyıldan itibaren ortaya çıkan ilm-i hayevân (ilmü’l-hayevân) tabiriyle

daha çok hayvanların anatomisini inceleyen zooloji bilimi kastedilmekle birlikte genelde her iki türden çalışmalar da kapsamına alınmaktadır.

Zoografik Eserler. Genel olarak hayvanların, özel olarak bir hayvan türünün isimlerini derleyip dil bilgisi açısından inceleyen, yaşayışlarını ve morfolojik özellikleriyle karakterlerini araştıran, onlarla ilgili âdet ve inançları, hikâyeleri, atasözlerini, haklarında yazılmış şiirleri toplayan ve insanlara verdikleri fayda ve zararları anlatan eserlerdir. Bunlarda hayvanların doğrudan biyolojik, anatomik ve fizyolojik yönleriyle ilgili aklî ve tecrübî araştırmalara dayanılarak elde edilmiş bilgiler yok denecek kadar azdır. Bu tür eserler en çok İslâm'ın ilk devirlerinde, daha ziyade II-III. (VIII-IX.) yüzyıllarda kaleme alınmıştır. Müellifleri genellikle dil âlimleri olan bu kitaplara hayvanlar hakkında hazırlanmış ansiklopedik sözlükler gözüyle de bakılabilir; başlıcaları şunlardır: Ma'mer b. Müsennâ'nın (ö. 211/826) deve, at, şahin, güvercin, akrep ve sürüngenleri konu alan bir dizi risâlesi (Sezgin, III, 364); bilhassa atlarla ve Araplar'ın at kültürüyle ilgili olan Kitâbü'l-Ḫayl'i (Haydarâbâd 1358) meşhurdur. Ayrıca bazı kaynaklarda Ma'mer b. Müsennâ'nın atlar hakkında elli bölümlük bir eserinin daha bulunduğu kaydedilmektedir (Demîrî, I, tercüme edenin önsözü); fakat böyle bir kitaba henüz rastlanmamıştır.

Asmaî nisbesiyle meşhur Ebû Saîd Abdülmelik b. Kureyb'in (ö. 216/831) atların yaşayışını, tür ve ırklarını, isimlerini, üstün cinslerini, yürüyüşleriyle koşmalarını, renklerini, maharetlerini ve zaaflarını inceleyen Kitâbü'l-Ḫayl adlı eseri A. Haffner tarafından neşredilmiştir (Wien 1895). Asmaî'nin öteki eserlerinden Kitâbü'l-Vuḥûş, vahşi hayvanların isim ve morfolojik yapılarını konu almaktadır (nşr. R. Geyer, Wien 1888); Geyer'in kullanmadığı bir başka yazma nüsha da Bibliothèque Nationale'de bulunmaktadır (fonds Arabe, I, 3939, nr. 2). Kitâbü'ş-Şâʾ ise Asmaî'nin davar hakkındaki eseridir (nşr. A. Haffner, Beyrut 1895; Wien 1896). Müellifin develerle ilgili Kitâbü'l-İbil'i de Texte zur arabischen Lexikographie adıyla yine A. Haffner tarafından neşredilmiştir (Leipzig 1905). Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm el-Herevî'nin (ö. 224/838) Kitâbü'n-Neʿam adlı çalışmasına (nşr. M. Bouyges, Mélanges de la Faculté Orientale de Beyrouth, 1908, III/1, s. 1-144) yazarın Ġarîbü'l-muṣannef adlı eserinin bir kısmı olarak da bakılmaktadır (Sezgin, III, 367).

Ebû Abdullah İbnü'l-A'râbî'nin (ö. 231/846) Kitâbü Esmâʾi ḫayli'l-ʿArab ve fürsânihim adlı eseri, Arapça'daki at isimlerini bir araya toplayan hem Câhiliye hem İslâmî dönem için önemli bir kaynaktır (nşr. G. Levi Della Vida, Leiden 1928); onun Kitâbü'ẕ-Ẕüʾâb'ı ise kurtlarla ilgilidir. İbnü'l-Kelbî lakabıyla meşhur Hişâm b. Muhammed el-Kelbî de (ö. 204/819) bu çerçevede eser vermiş bir âlimdir; atların isimlerini toplayan Kitâbü'l-Ḫayl'i önce Levi Della Vida (Leiden

1928), daha sonra Ahmed Zekî tarafından neşredilmiştir (Kahire 1977).

Yukarıda başlıcaları sayılan eserlerden faydalanılarak daha sonraki devirlerde de çok sayıda kitap kaleme alınmıştır. Bunların III. (IX.) yüzyıldan itibaren konuları açısından son derece özelleştikleri ve meselâ bazan sadece belirli bir hayvan türünün isimlerini toplamayı dahi amaç edindikleri görülür; İbn Hâleveyh'in 500 aslan ismini topladığı Esmâʾü'l-esed'i ile 200 yılan ismini topladığı Esmâʾü'l-ḥayye'si ve Ebû Sehl Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Herevî'nin 600 aslan ismini topladığı Esmâʾü'l-esed'i gibi.

Zoolojik Eserler. Zoografik çalışmalara paralel olarak bilimsel değeri haiz birçok zoolojik eser vücuda getirilmiştir. Günümüzde dahi değerini yitirmemiş olan bu eserlerin çoğu ve en önemlileri, İslâm zooloji tarihinin altın devri sayılan II-IV. (VIII-X.) yüzyıllar arasında kaleme alınmıştır. "İlmü'l-hayevân" denilince öncelikle kastedilen zooloji, aklî ve tecrübî yöntemlerle hayvanların morfolojik, anatomik ve fizyolojik yapılarını inceleme, sınıflarını tesbit etme (taksonomi) ve yaşayış tarzlarını, kendi aralarında ve insanlara karşı gösterdikleri davranışları araştırma konularını içermektedir. Kâtib Çelebi zoolojiyi, "Hayvan türlerinin ayırıcı özelliklerini, onların karakteristik davranışlarını, fayda ve zararlarını inceleyen bir bilimdir. Konusu karada ve suda yürüyen, yüzen, sürünen, uçan ve benzeri hayvan cinsleridir. Bu bilimin gayesi hayvanların tedavi edilmesi ve onlardan faydalanılması, zararlarından kaçınılması, hal ve davranışlarına vâkıf olunmasıdır" şeklinde tarif etmektedir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 695). Müslüman âlimler nazarında ilm-i hayevân terimi bugünkü zooloji ile veterinerlik, kuşçuluk ve biyoloji gibi bilimleri de içerecek şekilde kullanılmıştır. Veterinerlik ve kuşçuluk İslâm bilim tarihinde ayrı birer bilim dalı halinde gelişmiştir. Bununla birlikte zooloji çalışmalarına sadece

bu bilim dallarında değil hayvansal kökenli ilâç elde etmek için eczacılık ve tıpta, parfüm elde etmek için attarlıkta, kâinatın oluşumunu ve varlık türlerini incelerken de kozmolojide başvurulmuş, böylece hayvanlar doğrudan veya dolaylı olarak çok geniş bir alanda araştırılmıştır.

İlm-i hayevân, konusu ve yöntemleri açısından aklî ve tabiî bilimlerin bir dalı olarak görülmüş, bu bakımdan Fârâbî'den itibaren ilimlerin tasnifi konusunda eser veren bilginlerin sınıflandırmalarında her zaman tabiî veya fizikî ilimler içerisinde gösterilmiştir (İḥṣâʾü'l-ʿulûm, s. 99; İbn Sînâ, Aḳsâmü'l-ʿulûmi'l-ʿaḳliyye, s. 110). İhvân-ı Safâ tarafından tabiî ilimlerin sekizinci risâlesi hayvanlara ayrılmıştır (Resâʾil, II, 178-377). Hârizmî'nin Mefâtîḥu'l-ʿulûm adlı eserinde zooloji yabancı ilimler (ulûmü'l-acem) kısmında yer almış ve "el-ilmü't-tabîî"nin bir şubesi olarak tanımlanmıştır (s. 154). Buna karşılık daha sonraki dönemlerde yazılan bazı eserlerdeki ilim sınıflamalarında, meselâ Gazzâlî'nin İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn'i ile İbn Haldûn'un Muḳaddime'sinde zoolojiye hiç yer verilmemiştir. Bu durum, VI. (XII.) yüzyıldan itibaren müslümanların ilm-i hayevâna olan ilgilerinin yavaş yavaş azaldığını göstermektedir.

İslâm toplumunda hayvanlar hakkındaki bilimsel incelemelerin başlamasına, daha önceki kültürlerde bu alanda yazılan eserlerin Arapça'ya çevrilmesinin büyük ölçüde etkisi olmuştur. Bu münasebetle müslüman âlimler, diğer ilmî ve felsefî konular gibi hayvanlar konusunda da biri Hermetik, diğeri Grek-Helenistik olmak üzere başlıca iki geleneğin bulunduğunu öğrenmişlerdi. Mezopotamya medeniyetinin felsefî ve ilmî bir ürünü olan Şiî-İsmâilî geleneğin Hz. İdrîs ile aynîleştirdiği tanrı Hermes Trimegistos'un ilhamlarına dayandırılan Hermesçiliği, başta Grek ve Mısır olmak üzere bütün Akdeniz kültürlerinde etkili olduğu için her yönüyle aydınlatabilmek kolay değildir. Bununla birlikte bazı temel unsurları çeşitli kültürlerde aynı şekilde tekrar edilerek geldiğinden bu geleneğin günümüze ulaşan bazı uzantılarını tesbit etmek mümkündür. Zooloji dahil bilimin çeşitli dalları ile felsefede yazarı veya derleyeni kesin olarak bilinmediği için bir Grek veya müslüman âlimine mal edilen birçok eser vardır ki bunlar aslında Hermetik geleneğe aittir. Müslüman âlimler Hermetik geleneği, ya doğrudan İslâm öncesi Sâmî gelenekten yazılı veya sözlü olarak ya da Grek geleneğindeki tesirlerini yansıtan eserlerin Arapça'ya tercümesinden öğrenmişlerdir. Zooloji konusunda Hermetik geleneği yansıtan eserlerin

başında, III. (IX.) yüzyılda doğrudan Arapça kaleme alınan fakat yazarı belli olmayan Kitâbü Serâʾiri'l-ḫalîḳa ve ʿilmi't-ṭabîʿa ile (Marshall, Oxford, nr. 566) meşhur Endülüslü âlim Mecrîtî'ye atfedilen ve Kitâbü İstamâtisa, Kitâbü'l-Madîtisa veya Kitâbü'l-Üsṭuvvâtâs (Bibliothèque Nationale, nr. 2577) gibi farklı adlarla da bilinen Kitâbü Ṭabâʾiʿi'l-ḥayevâni'l-müteḥarrike gelir (Bibliothèque Nationale, nr. 2302; Marshall, Oxford, nr. 566). Bu ve benzeri eserlerden esinlenerek kaleme alınan ve Aristo'ya atfedilen Kitâbü Ḳısmeti'l-ʿâlem ve Kitâbü Nuʿûti'l-ḥayevân, Tyanalı Apollionios'a atfedilen Kitâbü Sırri'l-ḫalîḳa ve Hipokrat'a atfedilen Kitâbü Ṭabâʾiʿi'l-ḥayevân adlı eserler de Hermetik geleneği yansıtan diğer örneklerdir (Sezgin, III, 349, 351, 354).

Müslüman âlimler, zooloji konusunda Grek bilginlerinin kaleme aldıkları eserlerin bazılarını Arapça'ya yapılmış tercümelerinden, bazılarını da haklarında bilgi veren bu gibi kaynaklardan tanımışlardır. Bunların başında, Aristo'nun Arapça'ya Yahyâ İbnü'l-Bıtrîk tarafından Kitâbü'l-Ḥayevân adıyla on dokuz makalelik bir tek kitap halinde tercüme edilen Historia animalium (hayvanların tarihi), De partibus animalium (hayvanların organları) ve De generatione animalium (hayvanların oluşumu) adlı eserleri gelir. Câhiz gibi birçok müslüman filozof ve bilgin bu sistematik eserden yalnızca istifade etmekle kalmamış, yanlış buldukları taraflarını da eleştirmiştir. Eser daha mükemmel biçimde Ebû Ali İbn Zür'a tarafından da Arapça'ya çevrilmiştir; ayrıca Ebü'l-Ferec İbnü't-Tayyib eseri şerhetmiştir. İbn Sînâ ise Aristo'nun bu üç eserini eş-Şifâʾda incelemiştir (aş. bk.). Müslüman âlimlerin tanıdığı diğer bir eser Hipokrat, Hermes ve Demokritos'a atfedilen Kitâbü Menâfiʿi'l-ḥayevân'dır. Magnesialı Theomnestos'a ait olduğu sanılan ve Kitâbü'l-Bayṭara denilen veterinerlik hakkındaki bir risâle de müslümanların bildiği başka bir eserdir. Bunlara Düzmece Büyük İskender'den Kitâbü'l-Cevâriḥ ve'l-ʿulûmi'l-bezdere, Laodicealı Polemon'dan Kitâbü'l-Firâse ve Apsyrtus'tan Kitâbü'l-Filâḥa adlarıyla çevrilen üç eser de eklenebilir (Sezgin, III, 352-353, 377). Başta Câhiz, Kindî, Fârâbî, İhvân-ı Safâ ve Demîrî olmak üzere zooloji konusunda eser kaleme alan birçok âlim, Hermetik ve Grek-Helenistik geleneklere ait bu ve benzeri eserlere atıflarda bulunmuş; bu konuda gerek kendi fikirlerini desteklemek gerekse onlardaki bazı görüşleri tenkit etmek için yer yer nakiller yapmıştır.

İslâm zooloji tarihi, müslüman milletlerin kendi öz gelenekleriyle yukarıda isimleri sayılan yabancı kaynaklardan tevarüs edilen bilgilerle birleşerek II. (VIII.) yüzyıldan itibaren varlık kazanmaya başlamıştır. Bu yüzyılda ve daha sonraki yüzyıllarda

doğrudan veya dolaylı olarak zoolojiyle ilgili sayısız eser vücuda getirilmiştir. Bunlardan birçoğu günümüze ulaştığı halde bazıları kaybolmuştur. II-VI. (VIII-XII.) yüzyıllar arası, İslâm zooloji tarihinin en önemli eserlerinin ortaya konulduğu dönemdir. Tarih itibariyle bunların başında aslı bulunmayan, fakat sonraki eserlerde yer alan nakiller vasıtasıyla tanınan ünlü kimya bilgini Câbir b. Hayyân'ın (ö. 200/815) Kitâbü'l-Ḥayevân adlı risâlesi gelir. Filozof Ya'kūb b. İshak el-Kindî de bal arılarının türleri hakkında Risâle fî envâʾi'n-naḫl ve kerâʾimih, zararlı böcekler hakkında Risâle fi'l-ḥaşarât, hayvan cesetleriyle ilgili Risâle fî ecsâdi'l-ḥayevân iẕâ fesedet, hipoloji ve veterinerlik üzerine Kitâbü'l-Ḫayl ve'l-bayṭara adındaki eserleri yazmıştır (Sezgin, III, 375). Fakat bu döneme ait en ünlü çalışma şüphesiz Câhiz'in Kitâbü'l-Ḥayevân'ıdır. Câhiz yedi ciltlik bu şaheserinde toplam 350 kadar hayvanı tanıtmış, bu hayvanlar hakkında başta Aristo olmak üzere önceki yazarların verdikleri bilgileri, kendi şahsî gözlemlerini ve ayrıca topladığı efsane ve halk inanışlarını nakletmiştir. "Edeb" tarzında kaleme alınan kitap zooloji tarihi açısından çok önemli bilgiler içermektedir. Câhiz'in bu eseri daha sonra yapılan bütün çalışmalara kaynaklık etmiş ve çeşitli devirlerde birçok defa özetlenmiştir. Bu özetler arasında önemli olanlardan biri, İbn Senâülmülk diye bilinen Hibetullah b. Ca'fer'in Rûḥu'l-ḥayevân adlı kısaltmasıdır. Yer yer ilâveler de içeren bu kısaltma özellikle hayvanların sosyal ve psikolojik yaşantıları bakımından önem arzeder. Tanınmış başka bir kısaltma da İbnü'l-Lebbâd lakabıyla bilinen Abdüllatîf el-Bağdâdî'nin İḫtiṣâru Kitâbi'l-Ḥayevân'ıdır.

Câhiz'den sonra hayvanlar konusunda eser verenlerin başında, zooloji tarihi açısından büyük önem taşıyan Risâle fî aʿżâʾi'l-ḥayevân ve efʿâlihâ ve ḳuvvetihâ (Taşkent, nr. 1913, vr. 308a-315b) adlı eseriyle Fârâbî gelir. İhvân-ı Safâ'nın Resâʾil'inde de "Fî Tekvîni'l-hayvânât ve es-nâfihâ" başlıklı uzun bir risâle yer almıştır (II, 178-377). Bu risâledeki özellikle ekoloji ve hayvan psikolojisi açısından değer taşıyan bir bölüm, Dispute between Man and the Animals adıyla J. Platts tarafından İngilizce'ye çevrilmiştir (London 1969). İlm-i hayevân sahasında yazılmış sistematik

eserler arasında İbn Sînâ’nın eş-Şifâ˒ adlı eserinin “eṭ-Ṭabîʿiyyât” bölümünde sekizinci ve son fenni teşkil eden on üç makalelik “el-hayevân” kısmı önemli bir yere sahiptir. İbn Sînâ Michael Scot tarafından kısaltılarak Abbreviatio Avicennae de animalibus adıyla Latince’ye de çevrilen bu çalışmasında, Aristo’dan tercüme edilen üç kitabın (yk. bk.) yanı sıra Câlînûs’un anatomi kitaplarından ve Câhiz’in Kitâbü’l-Ḥayevân’ından da faydalanmış, ayrıca kendi müşahedelerini de ekleyerek eserini tecrübî veriler açısından bir ölçüde zenginleştirmiştir. Bu arada ilm-i hayevânı anatomi, fizyoloji ve embriyolojiyle birleştirmiş, fakat hekimliğinin etkisi altında insan anatomisine hayvan anatomisinden fazla yer vermiştir. İbn Sînâ’nın en çok bu disiplini incelerken Aristo’nun adını andığı ve bazı ayrıntılarda -anatomi bahisleri hariç- karşı çıksa da daha çok onun otoritesine dayandığı görülür. Ancak bu durum, eserinin Aristo’dan yapılmış basit bir derleme olduğu anlamına gelmemektedir; zira yazılışında yukarıda işaret edilen diğer kaynakların da rolü büyüktür. Öte yandan mukayeseli zooloji bahsinde hayvanları çeşitli açılardan tasnife tâbi tutarak incelemiş ve canlılarla ilgili tesbitlerin insanı Allah’ın hikmetine götürdüğü fikrini işlemiştir (İbn Sînâ, eş-Şifâ˒ eṭ-Ṭabîʿiyyât (8), İbrâhim Medkûr’un girişi). Zooloji konusunda yazanlar arasında hatırlanması gerekenlerden biri de Kitâbü’l-Ḥayevân adlı eseriyle İbn Bâcce, bir diğeri ise Aristo’nun De partibus animalium’u ile De generatione animalium’una şerhler yazan İbn Rüşd’dür.

Câhiz’in Kitâbü’l-Ḥayevân’ından sonra İslâm zooloji tarihinde en önemli yeri hiç şüphesiz, VI. (XII.) yüzyılda yaşamış olan Şerefüzzamân Tâhir el-Mervezî’nin Kitâbü Ṭabâ˒iʿi’l-ḥayevân’ı işgal etmektedir. Yanlışlıkla bazı yazma nüshaları (India Office Library, Delhi, nr. 1949) Kitâbü’l-Ḥayevân adı altında İbn Sînâ’nın öğrencisi Şerefüzzamân Muhammed el-Îlâkî’ye atfedilen eser Aristo, Demokrit, Hipokrat, Câlînûs, Câhiz, İbn Sînâ ve Bîrûnî gibi birçok âlimden yapılan nakillerden başka Mervezî’nin hayvanlarla ilgili şahsî araştırmalarını da içerir. Yazımının 518 (1124) yılında tamamlandığı anlaşılan kitap esas itibariyle iki ana kısımdan oluşmaktadır; birinci kısım insana ve özellikleriyle ırklara, ikinci kısım hayvanlara ayrılmıştır. Mervezî bu kısımda, önceki eserlerde ismi geçmeyen birçok hayvan hakkında bilgiler vermiş ve onlardan farklı olarak edebî türden bilgilere hiç yer ayırmayıp hayvanları sadece bilimsel açıdan inceleme konusu yapmıştır.

VI. (XII.) yüzyıldan itibaren İslâm dünyasındaki zoolojik çalışmalar büyük ölçüde bir duraklama ve gerileme dönemine girmiştir. Şüphesiz müslüman bilginler hayvanlar hakkında yazmaya devam etmişlerdir; fakat bu yüzyıldan sonra kaleme alınan eserlerde özellikle bilimsel zoolojik araştırmalar açısından dikkate değer yeniliklere pek rastlanmamaktadır. Mervezî'nin kitabından sonra zooloji tarihi bakımından önemli sayılabilecek tek çalışma, Kemâleddin ed-Demîrî'nin Ḥayâtü'l-ḥayevân'ıdır. 773 (1372) yılında tamamlanan ve üslûp, tarz, edebî türü bakımından Câhiz'in Kitâbü'l-Ḥayevân'ına benzeyen eser 1069 hayvan hakkında her türlü ilmî ve dinî bilgiyi vermekte, ayrıca bunların tıbbî faydaları ile etlerinin helâl veya haram oluşları hususunda gerekli hükümleri de içermektedir. Hayvanlar konusunda İslâm dünyasında en çok okunan kitap Demîrî'nin bu eseridir. Bu sebeple çeşitli devirlerde birçok kimse tarafından özetlenerek veya seçmeleri yapılarak çoğaltıldığı gibi

Türkçe'ye ve Farsça'ya da çeşitli tercümeleri yapılmıştır. Meselâ Demâmînî (ö. 827/1424), ʿAynü'l-ḥayât adlı eserini yer yer özetleyerek ve yer yer ilâveler yaparak ondan meydana getirmiş, Abraham Ecchellensis tarafından Latince'ye çevrilip 1647'de Paris'te basılan Süyûtî'nin Dîvânü'l-ḥayevân'ı da yine ondan kısaltılarak yazılmıştır. İdrîs-i Bitlîsî'nin Farsça çevirisinin Ḫavâṣṣü'l-ḥayevân adını taşıyan bir nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Revan Köşkü, nr. 1665); Türkçe tercümelerin başlıcasını ise Abdurrahman b. İbrâhim es-Sivâsî'ninki teşkil eder. Demîrî'nin eseri birçok defa basılmıştır (DİA, IX, 153). Ayrıca S. de Sacy, seçtiği parçaları Extraits de la grande histoire des animaux adıyla Fransızca'ya (Strasburg 1787), A. S. G. Jayakar da kitabın dörtte üçlük kısmını Ad-Damīrī's Hayāt al-Hayavān adıyla iki cilt halinde İngilizce'ye çevirmiştir (Bombay-London 1906-1908).

İslâm dünyasında zooloji çalışmaları bu tür eserlerle sınırlı değildir. Tıp, eczacılık, veterinerlik ve ziraat gibi bilim dallarıyla ilgili olarak yazılan, fakat zoografik ve zoolojik incelemeler de ihtiva eden birçok kitap vardır. Meselâ Buhtîşû' ailesinden Ebû Saîd Ubeydullah b. Cibrâîl'in (ö. 450/1058'den sonra) Menâfiʿu'l-ḥayevân'ı tıp ve eczacılık alanıyla ilgili olup zoolojik konuları içeren bu tip çalışmaların güzel bir örneğidir. Tabip olan müellif, yazma nüshalarında az çok farklı isimler taşıyan bu eserinde

hayvan kökenli ilâçlarla ilgilenirken hayvanlar hakkında zengin bilgiler vermiştir. Daha sonra Gāzân Han'ın emriyle kitap Farsça'ya çevrilmiştir. Bu konudaki başka önemli bir örnek de İbnü'l-Baytâr'ın (ö. 646/1248) el-Muġnî fi'l-edviyyâti'l-müfrede adlı eseridir. Ziraatçılıkla ilgili benzer çalışmaların en önemlisi İbnü'l-Avvâm'ın (ö. 580/1185 [?]) Kitâbü'l-Filâḥa'sıdır. Eseri J. A. Banqueri İspanyolca çevirisiyle birlikte iki cilt halinde neşretmiştir (Madrid 1809). Veterinerlikle ilgili kitaplara örnek olarak da Ya'kūb b. İshak el-Kindî'ye atfedilen ve bir nüshası Bağdat el-Methafü'l-Irâkī'de kayıtlı olan (nr. 134) atlar ve at baytarlığıyla ilgili Kitâb fi'l-ḫayl ve'l-bayṭara zikredilebilir. Ansiklopedik ve kozmolojik çalışmalar da yer yer zooloji konularını içerir. Bunların ilk örneğini, İbn Kuteybe'nin ʿUyûnü'l-aḫbâr'ı teşkil eder. Eserde "hayvanların tabiatı" adı altında zoolojiye önemli bir kısım ayrılmıştır. Bu bölümde hayvanlar hakkında yer alan bilgiler hayvan psikolojisi ve sosyolojisi bakımından önem arzetmektedir. İbn Kuteybe ayrıca atlar, develer ve vahşi hayvanlar hakkında bir dizi risâle kaleme almıştır (Sezgin, III, 376-377). Mes'ûdî'nin Mürûcü'ẕ-ẕeheb'i, farklı toplumların hayvanlar hakkında takındıkları tavırları öğrenme bakımından önemli bilgiler içerir. Bu tür eserlerin en meşhurlarından biri de Zekeriyyâ el-Kazvînî'nin ʿAcâʾibü'l-maḫlûḳāt ve ġarâʾibü'l-mevcûdât'ıdır. 661 (1263) yılında yazılan kitabın zooloji kısmında yaklaşık 130 hayvan hakkında bilgi verilmektedir (bk. ACÂİBÜ'l-MAHLÛKĀT). Benzer bir önemli çalışma da Hamdullah el-Müstevfî el-Kazvînî'nin Farsça Nüzhetü'l-ḳulûb'udur. Müellifin 740 (1339) yılında tamamladığı kitabın zooloji kısmında 228 hayvanın Farsça, Arapça, Türkçe ve Moğolca isimleri verilmiş, bu hayvanların tıbbî faydaları ve başlıca özellikleri anlatılmıştır. Eserin zooloji kısmı J. Stephenson tarafından İngilizce çevirisiyle birlikte The Zoological Section of the Nuzhatu'l-qulūb adı altında neşredilmiştir (London 1928).

Özellikle III-VI. (IX-XII.) yüzyıllar arasında İslâm dünyasında zooloji incelemelerinin yoğun şekilde yapılmış olmasına

karşılık medreselerde müstakil zooloji eğitimi verilip verilmediği hakkında fazla bilgi yoktur. Ezher ve Nizâmiye gibi ilk büyük klasik medreselerin ders programları az çok bilinmekte ve bunlarda zooloji derslerinin yer almadığı görülmektedir. Ancak özel müfredatlı tıp medreselerinde ayrı bir ders olarak okutulmasa da tıp bilimleriyle ilgili derslerde zoolojiye yer

verilmiş olduğu söylenebilir. Zira bu kurumlarda hayvansal kökenli ilâç terkiplerinin yapıldığı ve hayvanların denek olarak kullanıldığı bilinmektedir. Zooloji, genelde medrese dışında otoritelerden ve onların yazdıkları kitaplardan öğreniliyordu.

İslâm dünyasında XV. yüzyıldan XIX. yüzyıla kadar yapılan zooloji araştırmaları ve hayvanlar âlemi hakkında verilen bilgiler yukarıda zikredilen zoografi ve zooloji kitaplarına dayanmaktadır. XV. yüzyıldan sonra yazılan kitaplarda zooloji tarihi açısından hemen hemen kayda değer hiçbir yenilik yoktur. Meselâ Osmanlı ilim muhitinde çokça başvurulan eserler Demîrî'nin Ḥayâtü'l-ḥayevân'ı ve tercümelerinden ibaretti. XIX. yüzyılın birinci yarısından itibaren İslâm dünyasında özellikle Anadolu, Suriye ve Mısır gibi Osmanlı muhitlerinde Batı'da gelişen modern zoolojiden etkilenilmiş ve bu konu mektep ve medreselerin ders programlarına alınmıştır.

14 Mart 1827'de İstanbul'da Tıbhâne-i Âmire'nin açılmasıyla zooloji ilk defa tıp, eczacılık, dişçilik ve veterinerlik gibi uygulamalı bilim dallarına yardımcı bir ders olarak okutulmaya başlanmış ve bu okulla Cerrahhâne-i Âmire'de İstefanaki Karateodori Efendi tarafından verilmiştir. Biyoloji ve tıp dallarına bağlı olmayan ilk bağımsız zooloji dersi ise 1900 yılında açılan Dârülfünûn-ı Şâhâne'nin Ulûm-i Riyâziyye ve Tabîiyye şubesinde okutulmuştur. Daha önce 1838'de kurulan Mektebi Tıbbiyye-i Adliyye ile 1867'de kurulan Mektebi Tıbbiyye-i Mülkiyye'nin üçüncü sınıflarında "ilm-i hayvanât-ı tıbbiyye" adıyla okutulan tıbbî zooloji de bu iki okulun 1909'da birleştirilip Tıp Fakültesi adı altında Dârülfünun'a bağlanması üzerine bu fakültenin birinci sınıf programına alınmıştır. 1925-1926 ders yılında fizik-kimya-biyoloji sınıfı oluşturulmuş ve zooloji dersleri biri genel zooloji, diğeri parazitoloji diye adlandırılan tıbbî zooloji olmak üzere iki ders halinde okutulmuştur. Türkiye'de ilk tercüme zooloji ders kitabı Louis Figuiert'ten çevrilen İlm-i Hayvânât, ilk telif zooloji kitabı da Miralay Macarlı Abdullah Bey'in Fransızca yazdığı ve muavini Miralay Ali Râşid Bey'in Türkçe'ye çevirdiği Fenn-i Hayvânât-ı Tıbbiye'dir (1876). Klasik Osmanlı medreselerinin müfredatında bulunmayan zooloji derslerine sadece, 1909'da kurulan Dârülhilâfeti'l-aliyye Medresesi tâli kısmının dördüncü sınıfında ve haftada iki saat olmak üzere yer verilmiştir. Tıp, eczacılık ve veterinerlikten bağımsız zooloji eğitimi ise Cumhuriyet'ten

sonra açılan fen fakülteleriyle başlamıştır.

Diğer İslâm ülkelerinde de zooloji geleneğini modern zoolojiyle birleştirerek bu konuda eser veren ilim adamları bulunmaktadır. Ali Hâzîn'in Ḫavâṣṣü'l-ḥayevân'ı (XVIII. yüzyıl), Ahmed Fâris eş-Şidyâk'ın Şerḥu Ṭabâʾiʿi'l-ḥayevân'ı (Malta 1841), Ferîd Vecdî'nin Dâʾiretü'l-maʿârifi'l-ḳarni'l-ʿişrîn (I-X, Kahire 1910-1918) adlı ansiklopedik eserinin ilgili maddeleriyle Emîn Me'lûf'un Muʿcemü'l-ḥayevân adlı ansiklopedisi (Kahire 1932) son üç asırda meydana getirilmiş başlıca eserlerdir.

Müslüman âlimlerin zooloji alanında ortaya koydukları çalışmalarla ilgilenen birtakım şarkiyatçılar, bu araştırma ve incelemeleri ilmî olmaktan ziyade edebî birer çalışma kabul etmişlerdir. Bu tür bir yaklaşımın yanlışlığı birkaç açıdan ele alınabilir. Birincisi genel olarak bilim tarihinde, özel olarak da zooloji tarihinde ihtisasları bulunmayan bu şarkiyatçıların çoğu edebiyatçıdır; dolayısıyla söz konusu eserlerin edebî yönlerinin ötesindeki bilimsel niteliklerini değerlendirme imkânına sahip değildirler. Bazan tek bir hayvan hakkında dahi efsanesinden hikâyesine ve şiirine kadar her türlü bilgiyi ihtiva eden bu eserler daima edebî yönleriyle incelenmiş ve onların ilmî olmadıkları sonucuna varılmıştır. İkincisi, İslâm âlimleri yaşadıkları dönemin şartlarında değil XVIII. veya daha sonraki yüzyılın şartlarında ele alınarak bu sonuca varılmaktadır. Meselâ Ch. Pellat, Câhiz'i Buffon ile (ö. 1788) karşılaştırarak onun eserini sistematik yazmış olması halinde Aristo ile Buffon arasında saygın bir yer elde edebileceğini ileri sürmektedir (EI^2 [İng.], III, 312). Halbuki Buffon, Câhiz'den sonraki yaklaşık 1000 yılın bilgi birikimine sahiptir. Ayrıca Câhiz'in Kitâbü'l-Ḥayevân'ı, Lamarck ve Buffon'u meşhur eden transformist zooloji ve biyoloji anlayışının temeline ait öncü fikirleri de içermektedir (aş. bk.). Üçüncüsü, İslâm âlimleriyle bugünkü Batılı bilimciler arasında bulunan metot farkıdır. Gerçekte müslüman zoologların çoğu hayvanlarla doğrudan ilgili bilgileri bizzat araştırıp toplamışlar ve bunları anket (şehâdet), gözlem ve deney gibi bilimsel yöntemlere dayandırmışlardır; Meselâ Câhiz'in Kitâbü'l-Ḥayevân'ına bu açıdan bakıldığında onun bu üç yöntemi de kullandığı görülür (Kitâbü'l-Ḥayevân, I, 11, 144, 208-209; III, 54, 164-165, 349; IV, 97, 169, 171-200; V, 142, 248-257; VI, 54, 399; VII, 31-32, 35, 399).

Müslüman bilginlerin hayvanlar âlemiyle ilgili çeşitli teoriler öne sürdükleri

ve özellikle biyolojik evrim konularında öncü fikirlere sahip oldukları bilinmektedir. Evrenin yaratılış veya oluş biçimini Yeni Eflâtuncu ve Aristocu bir anlayışla ele alan İslâm filozofları genelde türlerin varlıklarını koruduğunu vurgulamış ve ne bunların yok olacağını ne de tamamen yenilerinin ortaya çıkabileceğini kabul etmişlerdir; hayvan türlerinin ortaya çıkışını da gök cisimlerinin dairevî hareketleriyle açıklamışlardır. Fârâbî ekolünden Ebû Ya‘kūb es-Sicistânî, söz konusu "türlerin sabitliği" fikrine dayanarak Câhiliye Arapları'nda var olan ve İslâm'dan sonra da bazı İsmâilî düşünürlerce kabul edilen tenâsüh fikrini kesin bir dille reddetmiştir;

ona göre ne bir insan ruhu hayvana ne de bir hayvanın ruhu başka bir hayvana geçebilir (Keşfü'l-maḥcûb, s. 55, 57-59, 61-63, 66-69).

Bazı müslüman âlimler, bütün canlıların Allah tarafından yaratıldığını kabul etmekle birlikte yaratma biçiminin nasıl gerçekleşmiş olduğu konusunda farklı düşünmektedirler. Nazzâm, talebesi Câhiz ve daha sonraki bir kısım bilimci ve düşünür, canlıların oluşumunu gök cisimlerinin muhtemel etkisine bağlayan Hermetik gelenekle eski Araplar'ın metamorfoz ve metampsikoz inançlarının da tesiriyle canlıların, özellikle de hayvan türlerinin oluşumunu kimyasal-biyolojik evrim ve transformizm teorileriyle izaha çalışmışlardır ki onların bu öğretileri bazı yönlerden Lamarkizm ve Darvinizm'e benzemektedir (Eisenstein, Einführung in die arabische Zoographie, s. 127; Bayrakdar, IQ, XXVII/3[1983], s. 149-155). Câhiz hayvanların evrimini, fizikî çevre ve iklimin türler üzerine yaptığı etkinin yanı sıra adaptasyon, tabii seleksiyon, hayat için kavga faktörleri ve bugünkü mutasyon fikrine benzer bir biçimde tanımladığı türlerin âdil olarak değişebilme kabiliyetiyle açıklamıştır (Kitâbü'l-Ḥayevân, I, 26-31; III, 245, 279; IV, 24-26; V, 16, 35, 85-86, 106, 203; VI, 25-26, 133-134; VII, 77). İbn Miskeveyh ise ayrıca ara türleri de belirtmiş ve madenlerden bitkiler âlemine dağlarda yetişen yapraksız çok küçük bir bitkiye yakın türlerle, bitkilerden hayvanlar âlemine hurma ağacıyla ve hayvanlardan insana da maymunla geçildiğini söylemiştir (el-Fevzü'l-aṣġar, s. 91-95). Bitki ve hayvan türlerinin sunî seçim yoluyla evrimleşebileceğini ilk defa öne süren ise Bîrûnî'dir (Wilczynski, LX [1959], s. 459-466). Bîrûnî ayrıca ana fikri Aristo'ya kadar giden spontane üreme ve biyojenez teorisini geliştirmiş ve bu görüş İbn Tufeyl tarafından da Ḥay b. Yaḳẓân adlı eseriyle sürdürülmüştür (Bayrakdar, İslâm'da Evrimci Yaratılış Teorisi, s. 73-75,

160).

Hayvanların oluşumuyla ilgili teorik yaklaşımların en ilgi çekici ve cüretkâr olanı, ünlü kimyacı Câbir b. Hayyân'ın öne sürdüğü insanın ve çeşitli hayvan türlerinin laboratuvarda yapay olarak üretilebileceği iddiasıdır. Câbir, nesnelerin kimyevî özelliklerinin bilinmesi durumunda tabii süreçlerin yapay olarak taklit edilebileceği inancındaydı. Ayrıca Câbir'in tabiatı taklit aşamasında durmayıp tabiatta bulunmayan canlı türlerini üretmekten söz ettiği de bilinmektedir. Mîzan, tıp ve kimya ilmiyle birtakım tılsım ve ruhanî güçlerden destek alarak ulaşılan tecrübî ilim aşamasına "ilmü't-tekvîn" adını veren Câbir bu işlemlerden özellikle Kitâbü't-Tecmîʿ adlı eserinde söz etmektedir (Muḫtâru Resâʾil, s. 93-94). Bunlardan başka konuyla ilgili klasik literatürde hayvan psikolojisi hususunda ileri sürülmüş ilgi çekici ayrıntılara sık sık rastlanmaktadır. Neftî Bel-Haj Mahmoud'un La psychologie des animaux chez les arabes (Paris 1977) adlı eseri bu ayrıntılara hasredilmiş önemli bir incelemedir.

III. (IX.) yüzyıldan itibaren müslümanların botanik bahçeleri gibi hayvanat bahçeleri de kurdukları bilinen bir husustur. Genellikle "hayrü'l-vahş" olarak adlandırılan bu bahçeler, ya av ve eğlence için ya da bilimsel araştırma yapma amacıyla kurulmuşlardı. Özellikle tabiatta gözlemlenmeleri zor olan vahşi hayvanlarla süslü hayvan türleri buralarda toplanmıştır. Bunların ilki Sâmerrâ saraylarının bahçelerinde, daha sonra da Bağdat, Basra, Şam gibi diğer şehirlerde düzenlenmiştir. Tolunoğlu Ahmed'in oğlu Humâreveyh zamanın en geniş hayvanat bahçesini kurdurtmuş ve her kafesin içine ayrı bir çeşme yaptırmıştır. Abbâsîler'in en güçlü dönemlerinde Bağdat sarayının hayvanat bahçesine bütün dünyadan ilginç hayvanlar ve avcı hayvanlar gönderildiği bilinmektedir. Bir ara hayvanat bahçeciliği o kadar yaygın hale gelmiştir ki sadece bir türe ait hayvanların toplandığı bahçeler dahi yapılmıştır; Meselâ Mısır'da vezir Ebü'l-Fazl İbnü'l-Furât'ın yalnız yılanları ve haşeratı topladığı bir bahçesinin olduğu söylenmektedir (Mez, s. 407). Bu yüzyıldan itibaren hayvanat bahçeleri Endülüs'te de yaygınlaşmış, özellikle II. Abdurrahman ve III. Abdurrahman dönemlerinde farklı hayvan örnekleri toplamak için Doğu İslâm dünyasına görevliler gönderilmiştir (Imaduddin, s. 164).

BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrîfât, “ḥayevân” md.; Câbir b. Hayyân, Muḫtâru Resâʾil (nşr. P. Kraus), Kahire 1354, s. 93-94; Câhiz, Kitâbü’l-Ḥayevân, I, 11, 26-31, 144, 208-209; III, 54, 164-165, 245, 279, 349; IV, 24-26, 97, 169, 171-200; V, 16, 35, 85-86, 106, 142, 203, 248-257; VI, 25-26, 54, 133-134, 399; VII, 31-32, 35, 77, 399; Ebû Yaʻkūb es-Sicistânî, Keşfü’l-maḥcûb (nşr. H. Corbin), Tahran 1979, s. 55, 57-59, 61-63, 66-69; Fârâbî, İḥṣâʾü’l-ʿulûm, s. 99; İbn Sînâ, Aḳsâmü’l-ʿulûmi’l-ʿaḳliyye (Tisʿu Resâʾil içinde), Kahire 1908, s. 110; a.mlf., eş-Şifâʾ eṭ-Ṭabîʿiyyât (8), İbrâhim Medkûr’un girişi; İbn Miskeveyh, el-Fevzü’l-aṣġar, Beyrut 1319, s. 91-95; İhvân-ı Safâ, Resâʾil, Beyrut 1957, II, 178-377; Hârizmî, Mefâtîḥu’l-ʿulûm (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Beyrut 1409/1989, s. 154; İbn Sîde, el-Muḫaṣṣaṣ, Bulak 1321, VI, 135; VIII, 186; Demîrî, Ḥayāt al-ḥayavān (trc. A. S. G. Jayakar), London 1906, I, tercüme edenin önsözü; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 695; A. Mez, The Renaissance of Islam, London 1937, s. 407; Abdullah Adnan, La science chez les turcs ottomans, Paris 1939, s. 19; Sezgin, GAS, III, 343-380; Abdülcebbâr Nâcî, “Rüʾye türâşiyye ilâ ʿilmi’l-ḥayevân ʿinde’l-Câḥiẓ”, Proceeding of the First International Symposium for the History of Arabic Science, Halep 1977, I, 421-450; S. M. Imaduddin, Muslim Spain, Leiden 1981, s. 164; Mahmut Kaya, İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi, İstanbul 1983, s. 164-178; Miftâḥu künûzi’s-sünne, s. 77-78, 81, 101, 170-172, 200-201, 492-493; Mehmet Bayrakdar, İslâm’da Bilim ve Teknoloji Tarihi, Ankara 1985, s. 153-156; a.mlf., İslâm’da Evrimci Yaratılış Teorisi, İstanbul 1987, s. 73-75, 160; a.mlf., “Al-Jāhiz and the Rise of Biological Evolutionism”, IQ, XXVII/3 (1983), s. 149-155; M. Ahmed Kāsım, Muʿcemü’l-müẕekker ve’l-müʾenneṡ, Beyrut 1989, s. 15-16; Seyyid Hüseyin Nasr, İslâm ve İlim: İslâm Medeniyetinde Aklî İlimlerin Tarihi ve Esasları (trc. İlhan Kutluer), İstanbul 1989, s. 60-71; H. Eisenstein, Einführung in die arabische Zoographie, Berlin 1991, s. 127; a.mlf., “Some Accounts of Zoological Experiments in Classical Arabic Literature”, The Arabist: Budapest Studies in Arabic, XV-XVI, Budapest 1995, s. 113-120; J. Z. Wilczynski, “On the Presumed Darwinism of Alberuni Eight Hundred Years Before Darwin”, ISIS, LX (1959), s. 459-466; M. Bâkır Ulvân, “Kütübü’l-ḥayevân ʿinde’l-ʿArab”, el-Mevrid, I/3-4,

Bağdad 1972, s. 24-34; Ch. Pellat, “Ḥayawān”, EI² (İng.), III, 304-309, 311-313; Cevat İzgi, “Demîrî”, DİA, IX, 153.

Mehmet Bayrakdar

B) Fıkıh.

Kur’ân-ı Kerîm’de ve hadislerde, Allah’ın insanoğluna verdiği imkân ve nimetlerin hatırlatılması ve süregelen bazı yanlış inançların düzeltilmesi amacıyla veya hayatın ve beşerî ilişkilerin tabii bir unsuru olarak yahut ibadetler ve hukukî işlemler bağlamında etlerinin ve kendilerinden faydalanmanın helâl ya da haram oluşu gibi dinî-fıkhî hükümlerin açıklanması için birçok hayvandan grup, cins ve tür isimleriyle sıkça söz edildiği görülür. Kur’an’da iyi ve temiz şeylerin helâl, pis şeylerin haram kılındığı (el-Mâide 5/5; el-A‘râf 7/157), açıkça yasaklananlar dışında yeryüzündeki yenilebilir maddelerin, bu arada hayvan etlerinin kural olarak helâl (el-Mâide 5/1; el-En‘âm 6/145; en-Nahl 16/115-116), meyte, kan, domuz eti ve Allah’tan başkası adına kesilen (el-Bakara 2/173; el-En‘âm 6/145; en-Nahl 16/115), kendiliğinden ölen, boğulmuş, vurulup öldürülmüş, uçuruma yuvarlanıp ölmüş veya boynuzlanıp öldürülmüş, yırtıcı hayvanlar tarafından öldürülüp bırakılmış, kutsanan taşlar üzerine kesilip kurban edilmiş hayvanların haram

kılındığı, eğitilmiş avcı hayvanların yakaladığı (veya öldürdüğü) hayvanların helâl olduğu (el-Mâide 5/3-4), Allah’a büyükbaş ve küçükbaş hayvanların kurban edilmesi (el-Hac 22/28, 34, 36; el-Kevser 108/2), üzerine Allah adı anılmadan kesilen hayvanların yenilmemesi gerektiği (el-En‘âm 6/121) ve deniz hayvanlarının yine kural olarak helâl sayılması (el-Mâide 5/96) gibi fıkhî hükümler bulunmaktadır; yahudilere de tırnaklı hayvanların, sığır ve davarın iç yağlarının haram kılındığı bildirilmiştir (el-En‘âm 6/146). Hadislerde ise âyetlerde zikredilen hususların açıklanmasından başka, hayvanlara şefkat ve merhametle davranmaktan şer‘î kesim usullerine, salya ve artıklarının temizliğinden verdikleri zararların tazminine kadar birçok konuda ayrıntılı hüküm ve tavsiyelerin yer aldığı görülür.

Gerek âyet ve hadislerle çeşitli hayvan grup ve türlerine dair birtakım dinî-

hukukî hükümlerin getirilmesi, gerekse hayvanların insan hayatının ve hukukî işlemlerin tabii bir parçasını teşkil etmesi sebebiyle onların korunması ve hakları, hangi cins ve türlerinin yeneceği yahut yenmeyeceği, kesilmeleri, mal olarak statü ve zekâtları, avlanma ve avcılıkta kullanılmaları, beslenmeleri, yol açtıkları veya onlara verilen zararın tazmini ve akde konu edilmeleri gibi birçok mesele İslâm âlimleri tarafından ayrıntılı biçimde incelenmiş ve haklarında çeşitli tartışma örneklerinin sergilendiği zengin bir literatür oluşturulmuştur. Yapılan incelemeleri aşağıdaki ana başlıklar altında toplamak mümkündür:

1. Hayvanlara Karşı Şefkatli ve Merhametli Olmak (hayvan hakları). Hayvanları insanların hizmetine veren ve çeşitli şekillerde onlardan faydalanılmasını helâl kılan Allah Teâlâ buna karşılık hayvanlara merhamet ve şefkat gösterilmesini emreder. Hz. Peygamber'in, "Merhamet edene Allah da merhamet eder; yerdekilere merhamet edin ki göktekiler de size merhamet etsin" (Ebû Dâvûd, "Edeb", 58) meâlindeki hadisiyle insanları hayvanlara karşı iyi davranmaya yönlendirdiği ve aç veya susuz bırakılmaları, dövülmeleri, yavrularının alınması, yarışma düzenlenerek dövüştürülmeleri, güçlerini aşan ölçüde yük taşıtılması gibi kötü muamele yapılmasına şahit olunca müdahalede bulunarak ilgilileri uyardığı görülmektedir. Zaman zaman geçmiş ümmetlerin iyi ve kötü davranışlarından örnekler anlatan Resûl-i Ekrem, günahkâr bir kişinin çok susamış bir köpeğe zor şartlar altında su temin ettiği için Allah tarafından bağışlandığını (Buhârî, "Şirb", 9; "Meẓâlim", 23; Müslim, "Selâm", 153, 154, 155), bir kediyi hapsederek açlıktan ve susuzluktan ölmesine yol açan bir kadının da bu yüzden cehennemlik olduğunu (Buhârî, "Bedʾü'l-ḫalḳ", 16; Müslim, "Selâm", 151-152; "Tevbe", 25) haber vermektedir. Yine Resûlullah, bir deveye binen Hz. Âişe'ye hayvana şefkat ve merhametle davranmasını tavsiye etmiş (Müslim, "Birr", 79; Ebû Dâvûd, "Edeb", 10), kendisini görünce inleyen bir devenin yanına gidip başını okşadıktan sonra sahibini, "Senin eline verdiği bu hayvan hakkında Allah'tan korkmuyor musun? Hayvan bana, senin onu aç bıraktığından ve çok yorduğundan şikâyet etti" diyerek azarlamıştır (Ebû Dâvûd, "Cihâd", 44). Açlıktan karnı sırtına yapışmış bir deve görünce de, "Bu dilsiz hayvanlar hakkında Allah'tan korkun" buyurmuş (Ebû Dâvûd, "Cihâd", 44), sağım sırasında koyunların memelerinin incinmemesi ve çizilmemesi için sağıcıların tırnaklarını kesmelerini istemiştir (Abdülhay el-Kettânî, II, 369). Ayrıca Hz.

Peygamber'in, yavruları alındığı için ıstırap içinde kanat çırpan bir kuşu görünce bunu yapanları uyardığı ve yavruların geri verilmesini emrettiği (Ebû Dâvûd, "Cihâd", 112), canlı hayvanın bağlanıp hedef haline getirilmesini ve ona atış yapılmasını yasakladığı, hatta bazı rivayetlere göre böyle yapanları lânetlediği (Buhârî, "Ẕebâʾiḥ", 25; Müslim, "Ṣayd", 58-60), bindiği deveye bedduada bulunan bir kadının hayvandan aşağı indirilmesini istediği (Müslim, "Birr", 80) ve böylece hayvanlara hakaret edilmesini dahi hoş karşılamadığı, onların özellikle başlarına vurularak dövülmelerini, yüzlerine damga basılmasını (Müslim, "Libâs", 106-112), hayvanlar arasında güreş ve dövüş tertiplenmesini (Ebû Dâvûd, "Cihâd", 51; Tirmizî, "Cihâd", 30), etlerini yeme niyeti olmaksızın sırf zevk için avlanmalarını (Nesâî, "Eḍâḥî", 42; İbn Hibbân, VII, 557) yasakladığı bilinmektedir. Hz. Ömer'in, devesine gücünün üzerinde yük yükleyen bir kişiyi cezalandırdığı, bir devenin palan sürtmesinden meydana gelen yarasına elini sürüp, "Senin başına gelen şeyden de sorguya çekilmekten korkarım" dediği, Ömer b. Abdülazîz'in, hayvanlara ağır gem ve koşum takımı vurulmaması, nodulla dürtülmemesi, develere 600 rıtıldan (yaklaşık 230 kg.) fazla yük yüklenmemesi hususunda görevlilere tâlimat gönderdiği rivayet edilir (Abdülhay el-Kettânî, II, 369).

İslâm hukukçuları hayvanların canlarını acıtacak şekilde dövülmesini, aç bırakılmasını, güçlerinin üstündeki işlerde çalıştırılmasını suç kabul etmişler ve bunları yapanlara müdahale etmeyi muhtesiplerin görevleri arasında saymışlardır (Mâverdî, s. 337). Onlara göre hayvanların hayatlarının devamını sağlamak Allah'a karşı yerine getirilmesi gereken bir görevdir. İnsanı sahibi bulunduğu hayvanın bakımından sorumlu tutan hukukçular bu konuda kusuru görülenlerin ikaz edileceğini, bunun etkili olmaması halinde kişinin hayvanı satmaya veya eti yenen türden ise kesmeye zorlanacağını söylerler. Hayvanın verimini kaybetmesi halinde de aynı hüküm geçerli sayılmış, eti yenmeyen türden ise sırf bu sebeple itlâfı câiz görülmeyip sahibinin ona bakmakla yükümlü bulunduğu vurgulanmıştır. Sahibi belli olduğu halde kendisine ulaşılamaması durumunda hayvanın bakımı devletçe sağlanır ve yapılan harcamalar daha sonra sahibinden alınır. Sahipsiz ve güç durumda kalmış hayvanların bakımı ve beslenmesi için vakıflar kurulduğu bilinmektedir (Çataltepe, s. 55-56). Hayvanların iğdiş edilmeleri ise tartışmalıdır; bu işlem bazı fakihler tarafından eziyet telakki edilip yasaklanırken bazı âlimlerce faydaları göz

önünde tutularak câiz görülmüştür (bk. HADIM). Öte yandan İslâm âlimleri hayvanların bir kısmının zararlı olmasını dikkate alarak ve Hz. Peygamber'den yılan, akrep, delice kuşu, fare ve saldırgan köpeğin ihramlı iken dahi öldürülebileceğine dair rivayet edilen hadisin (Buhârî, "Cezâʾü'ṣ-ṣayd", 7) kapsamını genişleterek insanların malına veya canına zarar veren bütün hayvanların öldürülebileceği sonucuna varmışlardır.

2. Hayvanların Evde Beslenmesi, Satışı ve Kiralanması. Sahih hadis mecmualarında, sahâbeden Ebû Umeyr'in çocuk yaşta iken evinde serçe veya kanarya cinsinden küçük bir kuş (nugayr) beslediği ve bu kuşun ölmesi üzerine Hz. Peygamber'in onun gönlünü aldığı rivayetine yer verilmektedir (Buhârî, "Edeb", 81, 112; Müslim, "Edeb", 30). Fakihler bu rivayetten hareketle eziyet etmemek, aç ve susuz bırakmamak şartıyla kafeste kuş beslenmesini câiz görmüşlerdir. Yine Resûl-i Ekrem'in, evinde vahşi bir hayvan beslediği, yalnızlıktan yakınan bir sahâbîye de güvercin veya horoz beslemesini tavsiye ettiği rivayet edilir (Müsned, VI, 112; Heysemî, IV, 67; Abdülhay el-Kettânî, II, 371). Ayrıca o dönemde evlerde kedi beslendiği

ve ünlü sahâbî Ebû Hüreyre'ye "kedicik babası" anlamına gelen bu künyenin, koyun otlatırken bulduğu kedi yavrularını eteğine koyup onlarla oynadığı için verildiği bilinmektedir (Tirmizî, "Menâḳıb", 14; Hâkim, III, 506). Bu sebeple domuz veya köpek gibi hakkında özel bir yasaklama bulunmadıkça veya hayvan için eziyet, çevre için kirlilik ve rahatsızlık teşkil etmedikçe evde hayvan beslemenin kural olarak câiz sayıldığı söylenebilir.

Genelde, mubah yollarla faydalanılması mümkün olan şeylerin satışına izin veren hukukçular hayvanların satışında da aynı prensipten hareket ederler. Yalnız avcılıkta kullanılanlar dışındaki yırtıcı hayvanlarla yılan, fare, akrep vb. zararlıların satışını câiz görmezler. Müslümanların domuz beslemesi veya alıp satması yasaktır. Bazı âlimler köpek için de aynı kanaati taşırken bazıları av ve çoban köpeği beslemenin câiz oluşundan hareketle bunların ve hatta her türlü köpeğin satışını câiz görürler. Hz. Peygamber'in, av ve çoban köpekleriyle tarla bekleme amacına yönelik olanların dışında köpek beslemenin câiz olmadığını, besleyenlerin her gün sevaplarında bir miktar eksilme olacağını (Buhârî, "Bedʾü'l-ḫalḳ", 17; Müslim, "Ṭahâret", 93),

köpek giren eve melek girmeyeceğini ifade ettiği (Buhârî, “Bedʾü’l-ḫalḳ”, 7, 17; Müslim, “Libâs”, 81, 83) ve bir ara onun emriyle köpeklerin öldürüldüğü, ancak daha sonra bunu yasakladığı rivayet edilmektedir (Buhârî, “Bedʾü’l-ḫalḳ”, 17; Müslim, “Ṭahâret”, 93, “Müsâḳāt”, 46, 47). Köpeklerin öldürülmesine dair uygulama yukarıda zikredilen saldırgan ve kuduz köpeklerle ilgili olmalıdır (ayrıca bk. KÖPEK). Bazı İslâm âlimleri, özelliklerini tesbit etme ve bunlara uygun hayvan bulmadaki zorlukları ileri sürerek hayvanların selem akdiyle satışını câiz görmezler. Buna karşılık hayvanın türü, yaşı, cinsiyeti ve rengi gibi hususiyetleri belirlenerek selem akdiyle satışını meşrû görenler de vardır.

Hayvanların kiralanmasında, mubah maksatlarla kendilerinden faydalanmanın mümkün olması esas alınmakla birlikte elde edilecek menfaatin belirlenebilirliği de ayrıca önem arzeder. Meselâ namaz vaktinde ötsün diye horoz ve sütü, yünü veya kılı için hayvan kiralanması, akid konusundaki belirsizlik ve bilinmezliğin taraflar arasında çekişmeye yol açabilecek boyutta görülmesinden dolayı câiz görülmemiştir. Erkek hayvanların damızlık olarak kullanma amacıyla kiralanmasının fakihler arasında tartışmaya yol açması da aynı gerekçeye dayanır. Av için köpek ve diğer avcı hayvanların kiralanması ise câizdir.

3. Eti Yenen ve Yenmeyen Hayvanlar. İnsanın beslenmesinde önemli bir yeri olan hayvanî gıdalarla ve bilhassa hayvan etleriyle ilgili olarak İslâm dininin getirdiği kayıtlayıcı hükümler, bu konuda yeryüzünde mevcut gelenekler ve inanç çevreleri arasında orta bir yolu temsil ettiği gibi önceki semavî dinlerle ve insan tabiatıyla da uyum gösterir. Kur’an’da, taşkınlıkları ve zulümleri sebebiyle İsrâiloğulları’na cezaî bir müeyyide olarak bazı hayvanların tamamen, bazı hayvanların da belirli kısımlarının haram kılındığı bildirilir (el-En‘âm 6/146). Yeni Ahid’de domuzun haram kılındığına dair açık bir ifadenin yer almaması, üstelik ağza giren şeyin değil ağızdan ve kalpten çıkan şeylerin insanı kirleteceği (Matta, 15/11, 18; Markos, 7/15-23), çarşıda satılan her şeyin yenebileceği (Korintoslular’a Birinci Mektup, 10/25) gibi ifadeler, Tevrat’ta yer alan haramların hıristiyanlar tarafından sonradan helâl sayıldığı ve İncil’in de bu yönde tahrif edilerek yeme içme sınırının çok geniş tutulduğu izlenimini vermektedir (bk. DOMUZ). Câhiliye Arapları’nın deve ve koyun gibi esasen eti yenen hayvanlardan belirli özelliklere sahip olanlara özel isimler

verip kutsallık atfetmelerinin, onları putlara kurban adayarak veya serbest bırakarak kendilerine haram saymalarının Kur'an'da (el-Mâide 5/103; el-En'âm 6/136, 138-140, 143-144) ve hadislerde (Buhârî, "ʿ Aḳīḳa", 3, 4; Müslim, "Eḍâḥî", 38) kınanması da yine İslâm'ın bu konuda orta bir yol takip etmesinin sonucudur.

Kur'ân-ı Kerîm'de, yeryüzündeki bütün imkânların insanlığın emrine verildiği sıkça vurgulanarak iyi ve temiz şeylerin helâl, pis ve iğrenç şeylerin haram kılındığı belirtilmiştir (el-Bakara 2/172; el-Mâide 5/4; el-A'râf 7/32). Ancak yenmesi mûtat olan deve, sığır ve koyun gibi türlere veya deniz hayvanlarına çeşitli vesilelerle yapılan atıflar hariç etleri yenilebilecek hayvanlarla ilgili bir döküm verilmemiş, yenilmemesi gerekenler içinde de sadece domuzun adı bildirilmiştir. Bu husustaki diğer yasaklar daha çok hayvanın ölüm şekli, kesim usul ve amacıyla ilgilidir (el-Mâide 5/3; el-En'âm 6/121, 145). Kur'an'ın ifade tarzından, yiyecekler için İslâmiyet'te temel kuralın helâllik olduğu, aksi yönde delil bulunduğu takdirde haramlık hükmünün söz konusu edilebileceği anlaşılmaktadır. Hadislerde bununla ilgili daha ayrıntılı hükümlerin yer aldığı ve bazı ölçülerin getirildiği, bunların da netice itibariyle Kur'an'daki ilkeleri açıklayıcı mahiyette olduğu görülür. Meselâ hadislerde köpek dişli yırtıcı hayvanların ve pençeli yırtıcı kuşların etlerinin yenmeyeceğinin belirtilmesi (Müslim, "Ṣayd", 15, 16; Ebû Dâvûd, "Eṭʿ ime", 32; Tirmizî, "Ṣayd", 9, 11) veya bazı hayvan cins ve türleriyle ilgili özel açıklamalar böyledir. Ancak Hz. Peygamber'in yiyecekler konusundaki uygulamalarının ve şahsî tercihlerinin daima dinî bir emir ve yasak olarak değerlendirilmemesi gerektiği, bu husustaki hadislerin sahih kabul edilip edilmemesi, aynı konuda farklı rivayetlerin bulunabilmesi, âyet ve hadislerde geçen ilke ve ölçülerin yorumlanması ve somut olaylara indirgenmesinin zorluğu, bölgeler arasında örf, âdet ve hayvanları adlandırma farklılığının bulunması gibi birçok etken fıkıh mezheplerinin, hatta mezhep içinde fakihlerin farklı görüş geliştirmelerine yol açmış, sonuçta eti yenen ve yenmeyen hayvanlar üzerine klasik dönem fıkıh literatüründe zengin bir bilgi birikimi oluşmuştur.

Sığır, davar, deve, tavşan, tavuk, kaz, ördek, hindi gibi evcil ve geyik, ceylan, dağ keçisi, yabani sığır ve zebra gibi vahşi hayvanlarla pençeleriyle kaparak avlanmayan güvercin, serçe, bıldırcın, sığırcık, balıkçıl gibi

kuşların helâl olduğunda fakihler görüş birliği içindedir. Çekirge de sünnette yenebileceğine dair özel hüküm bulunması sebebiyle helâldir (Buhârî, “Ẕebâʾiḥ”, 13; Müslim, “Ẕebâʾiḥ”, 52; İbn Mâce, “Eṭʿime”, 31). Bu sayılan hayvanların bir kısmının helâlliği “en‘âm” veya “behîmetü’l-en‘âm” adlandırmasıyla Kur’an’da tasrih edilmiş (el-Mâide 5/1; el-Hac 22/28, 30), diğerleri de Kur’an’ın “yiyiniz” dediği iyi ve temiz şeyler (tayyibât) kapsamında kabul edilmiştir.

Domuzun haram olduğu Kur’an’ın açık hükmüyle sabittir (el-Bakara 2/173; el-Mâide 5/3; el-En‘âm 6/145; en-Nahl 16/115). Bundan başka, a) Yırtıcı hayvanlar grubundan olan, yani alt ve üst çenelerindeki dört uzun ve sivri dişiyle kapıp avlanan ve kendisini bu yolla savunan -evcil olsun olmasın-kurt, aslan, kaplan, pars, maymun, sırtlan, köpek, kedi gibi hayvanlar; b) Pençesiyle kaparak avlanan doğan, şahin, kartal, akbaba gibi yırtıcı kuşlar; c) Yırtıcı olmamakla birlikte kuzgun, karga gibi leş ve pis şeyler yiyen kuşlar; d) Tabiatı itibariyle iğrenç bulunan yılan, fare gibi hayvanlar; e) Akrep, sinek ve böcek gibi zararlılar fakihlerin

büyük çoğunluğu tarafından haram görülmüştür. Bazı Mâlikî fakihleri, âyette açıkça belirtilen domuz dışındaki hayvanların yenmesini kural olarak câiz görürken mezhepte meşhur görüş gerek aslan, kaplan gibi yırtıcı hayvanların gerekse şahin, kartal vb. yırtıcı kuşların veya pislikle beslenen karga gibi kuşların yenmesinin mekruh olduğu yönündedir. Bu âlimler, âyetteki genel iznin ilgili hadislerle sınırlanamayacağı, fakat hadislerin de yok sayılamayacağı noktasından hareket etmişlerdir. Bu görüş ayrılığı bir ölçüde Kur’an ile sabit hükümlerin hadislerle neshedilmesine, daraltılmasına veya genişletilmesine dair usul ayrılıklarından kaynaklanmaktadır. Ayrıca hangi hayvanların köpek dişi veya saldırganlık özelliği taşıdığının tesbiti, bazılarının şeklen köpek dişi olsa bile fonksiyon açısından köpek dişi sayılıp sayılamayacağı, hayvanın tabiatı icabı iğrenç olup olmadığında farklı değerlendirmelerin yapılabilmesi, keler (semender) gibi bazı hayvanlar hakkında ayrıca hadislerin bulunması ihtilâfı genişletmektedir. Eti yenen hayvanların tesbitinde çerçeveyi en dar tutanların Hanefîler, en geniş tutanların ise Mâlikîler olduğu söylenebilirse de bu çerçeve içinde pek çok ayrıntı ve görüş farklılığı bulunmaktadır. Meselâ Hanefîler’e göre yukarıda sayılanlara ilâve olarak çakal, sincap, tilki, kirpi, gelincik, köstebek, kertenkele, keler, salyangoz gibi hayvanlar

ve her türlü haşerat haram kabul edilir. Bunlardan bir veya birkaçını câiz gören mezhepler ve fakihler yanında ayı, fil, kurt, çakal, kedi etini mubah sayan âlimler de vardır. Yabani tavşan büyük çoğunluğa göre helâl, aralarında Abdullah b. Amr b. Âs'ın da bulunduğu bazı âlimlere göre ise tahrîmen mekruhtur. Dört mezhepte genel kabul gören görüş evcil eşek etinin haram olduğudur. Bunu bazı Mâlikî fakihlerinin tenzîhen mekruh saydığı, hatta bazı sahâbîlerin ve Hanefîler'den Bişr b. Gıyâs el-Merîsî'nin helâl gördüğü rivayet edilir. At eti, Şâfiî ve Hanbelî hukukçuları ile Hanefîler'den Ebû Yûsuf ve Muhammed'e, ayrıca bazı Mâlikî hukukçularına göre helâldir. Hanefî mezhebinde yaygın görüşe ve bazı Mâlikî hukukçularına göre yenmesi câiz ise de tenzîhen mekruhtur. Ebû Hanîfe'den nakledilen meşhur görüşe göre de tahrîmen mekruh ve bazı Mâlikîler'e göre haramdır.

Eti yenen bir hayvanla eti yenmeyen bir hayvanın çiftleşmesinden doğan hayvanların etlerinin yenip yenmeyeceği tartışmalıdır. Doğan yavrunun annesine tâbi olduğunu söyleyen Hanefîler'e göre at ile eşeğin çiftleşmesinden doğan katır hüküm itibariyle annesine bağlıdır. At etini helâl sayanlara göre atın doğurduğu katırın eti de helâldir, fakat eşeğin doğurduğu katırın eti helâl değildir. Mâlikîler de anneyi esas almakla birlikte doğan hayvanın şeklen eti yenmeyen hayvana benzemesi halinde annesi ne olursa olsun etinin yenmeyeceğini söylerler. Şâfiîler ve Hanbelîler ise erkek veya dişiden birinin etinin yenmemesinin yavrunun etinin haramlığı için yeterli olduğu görüşündedirler. Onlar erkek ve dişinin ikisini de asıl kabul edip, "Bir şeyde haramlık ve helâllik ihtimali eşit olunca haram oluşu tercih edilir" prensibini esas alırlar. Katır etini, iki farklı cinsten hayvanın çiftleşmesinden doğan yavrunun etiyle ilgili bu temel yaklaşımdan ayrı olarak ele alıp bazı âyet ve hadislere dayanarak haram veya mekruh sayan İslâm âlimleri yanında İbn Hazm gibi helâl olduğunu söyleyenler de vardır (Ebû Serî', s. 28-30).

Tavuk, kaz, ördek ve hindi gibi kümes hayvanlarının esasen helâl olmasına rağmen dinen necis sayılan maddelerle beslendikleri takdirde bekletilmeden kesilip yenmeleri bütün mezheplere göre mekruhtur; hatta Ahmed b. Hanbel'den haram olduğu yönünde bir görüş de rivayet edilir. Bu hayvanların bir süre temiz gıda ile beslenmesinden sonra yenmeleri daha uygun olur. Bu süre için iki, üç, on veya kırk gün gibi bazı rakamlar

veriliyorsa da Hanefî fakihi Serahsî'nin ifadesine göre böyle bir tesbit yerine hayvandaki pis kokunun gitmesini sağlayacak kadar bir süre esas alınmalıdır (el-Mebsûṭ, XI, 256).

Kuşların etinin yenilebilirliği hakkında genel ölçü pençeli ve pis (habîs) olmamalarıdır. Mâlikîler'in çoğunluğu, yırtıcı hayvanlar gibi kuşların da pençeleriyle avlanıp avlanmamasını dikkate almaksızın hepsini helâl sayar. Bazılarında ihtilâf bulunmakla birlikte keklik, bıldırcın, serçe, sığırcık, bülbül, güvercin, kumru, kırlangıç, papağan, baykuş, turna, toy, toygar, saksağan, bağırtlak ve deve kuşunun eti helâldir. Saksağan, kırlangıç ve baykuş Şâfiî ve Hanbelîler'e, papağan ve tavus ise yalnız Şâfiîler'e göre haramdır. Hüdhüd Hanefî ve Mâlikîler'e göre mekruh, Şâfiî ve Hanbelîler'e göre haramdır. Yarasa Hanefî ve Mâlikîler'e göre mekruh (veya haram), Şâfiî ve Hanbelîler'e göre haramdır. Göçeğen kuşu (surad) Hanefîler'e göre mekruh, diğerlerine göre helâldir. Kartal, atmaca, şahin, doğan, kerkenez ve delice gibi avcı kuşlarla akbaba ve pençesiz de olsa kuzgun, karga gibi leş yiyen diğer kuşlar ise çoğunluğa göre haramdır.

Yerin altında veya üstünde yaşayan her tür böcek, sinek, arı, örümcek, kırkayak, tırtıl, meyve kurdu, akrep, yılan, kertenkele, keler, kurbağa, salyangoz, fare, köstebek vb. hayvanların yenmesi haramdır. Mâlikîler'in çoğunluğu, yukarıda belirtilen temel görüşlerine uygun biçimde bu tür hayvan ve böcekleri yemenin helâl olduğunu söylemiştir. Haşarat türüne giren çekirgenin helâl olduğunda ise ihtilâf yoktur.

Deniz avının ve denizden gelen yiyeceğin helâl olduğunu (el-Mâide 5/96) ve buradan taze et yendiğini (el-Fâtır 35/12) ifade eden âyetlerle deniz suyuna dair bir soruya Hz. Peygamber'in verdiği, "Onun suyu temiz, meytesi (içinde ölen) helâldir" (Ebû Dâvûd, "Ṭahâret", 41; Tirmizî, "Ṭahâret", 52) şeklindeki cevapla, haklarında özel hüküm bulunmayan konularda mubahlığın esas alınacağı ve pis şeylerin yenilemeyeceği gibi genel prensipler suda yaşayan hayvanlara dair hükümlerin temelini teşkil eder. Bu delilleri, kara hayvanlarıyla ilgili yaklaşımlarına paralel bir şekilde yorumlayan Hanefîler sadece balık (semek) türündeki su ürünlerinin helâl olduğunu, midye, istakoz, karides gibi hayvanların etinin yenmeyeceğini söylerken Mâlikîler bütün su ürünlerini helâl kabul ederler. Şâfiîler, temelde su ürünlerinin hepsini helâl saymakla birlikte bir grup Şâfiî ve Hanbelî

fıkıhçıya göre balık dışında kalanların hükmü benzeri kara hayvanlarına kıyaslanarak tesbit edilir. Hanefî ve Şâfiî mezheplerine göre hem karada hem suda yaşayan kurbağa, kaplumbağa, yılan ve yengeç gibi hayvanlardan yılan zehirli, diğerleri de pis olduğu için yenmez. Mâlikîler bu tür hayvanların yenmesini kural olarak câiz görürken Hanbelîler timsah, kurbağa ve yılanı haram sayar, diğerlerini ise kanı olanların (meselâ su samuru, yengeç, deniz kaplumbağası) kesilmesi kaydıyla câiz görürler.

Avlanarak elde edilen balıklar yanında suyun çekilmesi, birden aşırı derecede ısınması veya soğuması yahut bir yere sıkışma gibi tabii sebeplerle ölen balıklar da yenir. Ancak diğerlerinin zayıf kabul ettiği bir hadisi (İbn Mâce, "Ṣayd", 18; Ebû Dâvûd, "Eṭʿime", 35) esas alan Hanefîler, belirtilen sebeplerin dışında kendiliğinden ölen ve genellikle su üstüne çıkan

balıkların yenmesini haram görürler. Hz. Ebû Bekir ise bunların helâl olduğunu belirtmiştir (Buhârî, "Ẕebâʾiḥ", 12). Böyle bir balığın yenmemesinin başlıca sebebi nasıl ve ne zaman öldüğünün bilinmemesi, dolayısıyla etinin tıbben zararlı hale gelmiş olması ihtimalidir. Nitekim buna cevaz verenlere göre de ette bir bozulma görülmesi halinde yenilemeyeceği açıktır. Günümüzde çevre kirliliği vb. bir sebeple ölen balıkların durumu da bu çerçevede değerlendirilmeli ve tıbbî açıdan zararlı olup olmadıkları esas alınmalıdır.

4. Hayvanların Kesimi (tezkiye). Kur'ân-ı Kerîm'in genel anlatımından, yeryüzündeki nimetlerden faydalanmada mubahlık ve serbestliğin aslî kural olduğu, ancak gerekli durumlarda birtakım kayıt ve sınırlamaların getirildiği anlaşılmaktadır. İslâm'ın gerek eti yenen ve yenmeyen hayvanlar hakkında koyduğu ölçülerin, gerekse eti yenen hayvanların kesim şart ve usullerine dair getirdiği hükümlerin yine bu tür kayıt ve sınırlamalar arasında yer aldığı ve sağlık, beslenme, dinî mükellefiyet açılarından en az diğerleri kadar önem taşıyan bu hususların da fıkıh literatüründe titizlikle incelendiği görülür. Hayvanların kesilip kanlarının akıtılmasından sonra yenmesinin gerekliliği konusunda bütün semavî dinler ortak görüşe sahiptir. Yahudilik'te konu üzerinde bugün de hassasiyetle durulurken Hıristiyanlık'ta, Pavlus'un yeme içme hususundaki dinî kayıtları belli amaçlarla tahrif etmesi konuyu dinî gereklilik kapsamından çıkarmıştır.

İslâm dininde eti yenen kara hayvanlarının ancak fiilen veya hükmen boğazlanması halinde helâl olacağı, aksi takdirde ölü hayvan hükmüne gireceği ilkesi hassasiyetle sürdürülmüş ve konu fıkıh kitaplarında "zebâih" başlığı altında ayrı bir bölüm halinde ele alınıp incelenmiştir.

Suda yaşayanlar dışındaki hayvanların etlerinin helâl olması için hayatlarının İslâm'ın muteber saydığı bir müdahale ile sona ermesi şarttır. Hayvanın yaşamının bu şekilde sona erdirilmesine "zekât" ve "tezkiye", boynun çene ile birleştiği yerden kesilmesine "zebh" ve boynun göğüse birleştiği yerden kesilmesine de "nahr" denilmektedir. Tezkiyede bulunan kişinin müslüman veya Ehl-i kitap olması, kesici bir alet kullanması ve bu işi Allah'tan başkası adına yapmaması da şarttır. İslâm hukukçuları, karada yaşayan ve kesildiğinde veya yaralandığında kanı akan hayvanların yenilebilmesi için tezkiye-yi şart koşarlar; balık ve diğer su ürünleriyle çekirgede ilgili hadislere istinaden (Müsned, II, 97; Ebû Dâvûd, "Ṭahâret", 41; Tirmizî, "Ṭahâret", 52) bu şart aranmaz; söz konusu hayvanlar kendiliklerinden ölseler de yenmeleri mubah görülür. Hem karada hem suda yaşayan hayvanlardan helâl sayılanların ise kesimi yapılmasının gerekip gerekmediği konusu fakihler arasında tartışmalıdır; ancak bunlardan akıcı kanı olanların kesimle helâl sayılacağı görüşü ağır basar. Kesim işlemi genelde eti yenen hayvanlar için söz konusu ise de eti yenmeyen hayvanların kesiminin de bazı fıkhî sonuçları vardır. Meselâ Hanefîler'e göre bu tür hayvanlar canlı iken temiz sayıldıkları gibi (domuz ve köpeğin durumu tartışmalıdır) kesilmeleri halinde de temiz sayılırlar, dolayısıyla tüy ve derilerinden faydalanılabilir; aksi takdirde post veya derileri ancak tabaklanmakla temiz olur.

Tezkiye ihtiyarî ve ıztırarî (hakikî ve hükmî) diye ikiye ayrılır. İhtiyarî tezkiye, usulüne uygun olarak keskin bir aletle boğaz bölgesinden keserek bir hayvanın hayatına son vermektir. Iztırarî tezkiye ise hayvanı herhangi bir yerinden kan akıtıcı bir aletle yaralayıp öldürmektir. İkinci usul genellikle av hayvanları için geçerlidir; ancak yakalanamayan eti helâl evcil hayvanlara da uygulanabilir. Meselâ keçi kaçar ve yakalanması mümkün olmazsa yahut kuyu gibi ulaşılması imkânsız bir yere düşerse delici-dürtücü veya ateşli bir silâhla yaralanıp öldürülebilir. Eğer ölmeden önce yetişilirse usulüne uygun biçimde kesilmesi gerekir; aksi takdirde murdar sayılır. Hayvanların tezkiyesi, etlerinin haram veya helâl olması sonucunu

doğrudan etkilediğinden fakihler kesenin niteliği, kullanılan alet, sünnete uygun kesim şekli ve Allah'ın adının anılması hayvanın yenmeyen kısımları ve rahminden çıkan yavru gibi hususların üzerinde ayrıca durmuşlardır.

a) Hayvanı Kesenin Niteliği. Hayvanı kesen veya avlayan kişinin müslüman yahut Ehl-i kitap olması gerekir. Ateistlerin, animistlerin ve putperestlerin kestiği hayvanın eti helâl değildir. "Bugün size temiz ve iyi şeyler helâl kılınmıştır. Kendilerine kitap verilenlerin yiyeceği size helâldir, sizin yiyeceğiniz de onlara helâldir" (el-Mâide 5/5) meâlindeki âyet genel bir ifadeye sahip olmakla ve hakkında özel yasak bulunan yiyecekler hariç Ehl-i kitabın yiyip içtiklerinin tamamını kapsamakla birlikte İslâm âlimleri, "Ehl-i kitabın yiyeceği" ifadesinden özellikle onların kestikleri hayvanın kastedildiği görüşündedirler. Çünkü kesimle ilgisi bulunmayan yiyecekler konusunda Ehl-i kitap'la diğer gayri müslimler arasında fark yoktur. Kimlerin Ehl-i kitap sayılacağı ise ayrı bir tartışma konusudur (bk. EHL-i KİTAP). Ancak Müslümanlığı terkedip yahudi veya hıristiyan olanların kestiği hayvanın eti ulemânın çoğunluğuna göre yenmez. Sâbiîler'in kestiğinin helâl olup olmadığı ise ihtilâflıdır ve bu durum onların Ehl-i kitap sayılıp sayılmayacağı konusundaki görüş ayrılığından kaynaklanmaktadır (Serahsî, XI, 245; Nevevî, el-Mecmûᶜ, IX, 74-75). Benzeri bir tartışma, Budizm gibi açık bir tanrı inancı taşımayan diğer din ve inanç mensupları hakkında da yapılabilir. Öte yandan Ehl-i kitabın kesim usulünün de sonucu etkileyip etkilemeyeceği hususu tartışmalıdır. Fakihlerin çoğunluğuna göre Ehl-i kitabın kestiği hayvanlar, ancak İslâm dininin öngördüğü usule uyularak ve keskin bir aletle boğazından kesilmesi şartıyla yenebilir. Aralarında Mâlikî fakihi Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin de bulunduğu bir grup bilgine göre Ehl-i kitabın kestiği hayvanın yenebilmesi için onların İslâmî kesim usulüne uymaları şart değildir; bunun kendi dinlerine göre geçerli olması yeterlidir. Hayvanı kesen kişide aranan bir diğer şart da akıllı ve mümeyyiz olmasıdır; erkeklik vasfı aranmaz. Mümeyyiz, yani iyi ile kötüyü birbirinden ayırt edebilen çocuklar da hayvan kesebilir. Fukahanın çoğunluğuna göre mümeyyiz olmayan çocukla deli ve muhakeme gücünü büyük ölçüde kaybetmiş sarhoş hayvan kesmeye ehil değildir. Şâfiî mezhebinde tercih edilen görüşe göre deli ve sarhoşla mümeyyiz olmasa da hayvanı kesebilecek güçteki çocuğun kestiği de yenir.

b) Kesimde Kullanılan Alet. Kesimde esas olan şey hayvana eziyet

etmeden, acı çektirmeden kanını akıtmaktır; bu da ancak keskin bir alet kullanmakla mümkündür. Hz. Peygamber, kesimin hayvana zahmet vermeden, onu hoş tutarak iyi bir biçimde yapılmasının gerekliliğini vurgular (Müslim, “Ṣayd”, 57; Ebû Dâvûd, “Eḍâḥî”, 12). İslâm âlimleri, keskin bir bıçakla ve hayvana mümkün olduğunca az acı verecek kesimi tavsiye ederken gerektiğinde kan akıtabilen keskin taş, ağaç parçası, demir, cam ve kamış gibi maddeleri kullanmayı da meşrû sayarlar; ancak diş ve tırnak gibi şeylerle kesilen hayvanın yenip yenmeyeceği ihtilâflıdır. Eziyet verici kör bir aletle kesim yapmak mekruhtur. Tezkiyenin hayvanın boğaz

kısmından yapılması ve kesici alet kullanılması, damarlardaki kanın olabildiğince akması ve ette kalmaması içindir. Bu sebeple günümüzde dünyanın çeşitli yerlerinde kullanılan elektrik şoku, tabanca, karbondioksit gazı verme, başına çekiç veya tokmakla vurma, omuriliğine şiş sokma gibi tekniklerle öldürülen hayvanlar, Mâide sûresinin üçüncü âyetinde yenmelerinin haram olduğu belirtilen gruba girer. Çünkü hayvanın kesim esnasında canlı bulunması ve ölümünün de bu kesim işlemi sonucu meydana gelmesi gerekir. Ancak bu tür bir uygulama hayvanın ölümüne yol açmayacak, sadece onun sakinleşmesini temin edecek noktada bırakılır ve daha sonra hayvan canlı iken usulüne göre kesilirse eti yenir. Bununla birlikte yapılan işlemin sinir sistemini büyük ölçüde etkileyerek hayvanın hareket kabiliyetini ve dolayısıyla damarlarındaki kanın tamamen akmasını engellememesine dikkat etmek gerekir.

c) Besmele Çekmek. Kur’ân-ı Kerîm’de, kesim esnasında Allah’tan başkasının adının anılması veya hayvanın Allah’tan başkasına kurban edilmesi halinde etinin yenmeyeceği açıkça belirtilmiş (el-Bakara 2/173; el-Mâide 5/3), fakihler de bu konuda görüş birliğine varmışlardır. Âlimlerin çoğunluğuna göre, kesilen veya avlanan hayvanın etinin helâl olabilmesi için kesim anında veya av hayvanını salıverirken ve ava ateş ederken besmele çekmek şarttır. Hayvanı keserken üzerine Allah’ın adını anmayı emreden âyetlerin (el-En‘âm 6/118, 121) nasıl yorumlanacağı ve buna bağlı olarak kesilirken besmelenin unutulması veya kasten terkedilmesi halinde bu hayvanın etinin yenmesinin hükmü tartışmalıdır. Zâhirîler, her hâlükârda besmeleyi şart gördüklerinden bunu kasten terkedenin de unutanın da kestiğinin yenmeyeceği görüşündedir. Hanefî ve Mâlikîler başta olmak üzere çoğunluk besmelenin kasten terkedilmesi durumunda hayvanın etinin

yenmeyeceğini, unutanın ise hükmen besmeleyi söylemiş sayılacağını kabul eder. Şâfiîler'e göre kesim sırasında Allah'ın adını anmak sünnettir ve kasten terkedilmesi mekruhtur; ancak kasten de terkedilse kesilen hayvanın eti helâldir. Kesim esnasında Allah'ın adının anılması müslümanlar için olduğu gibi Ehl-i kitap için de söz konusudur. Âlimlerin çoğunluğuna göre bunun yanında Allah'tan başkasının adını anmamaları da gerekir. Meselâ, "Allah'ın ve Mesîh'in adıyla" diyerek hayvanı keserlerse bu hayvan âyette geçen "Allah'tan başkası adına kesilenler" (el-Mâide 5/3) grubuna gireceğinden yenmez; ancak Allah'ın adıyla birlikte başkasının adının anılıp anılmadığının araştırılması gerekmez (Kâsânî, V, 46; İbn Rüşd, I, 450; İbn Kudâme, VIII, 578). Mâlikî mezhebine göre Allah adının anılması müslümanlar için şart olmakla birlikte gayri müslimler için şart değildir. Aralarında Abdullah b. Abbas, Atâ b. Ebû Rebâh, İbn Şihâb ez-Zührî, Rebîatürre'y, Şa'bî ve Mekhûl b. Ebû Müslim'in de bulunduğu bazı âlimlere göre yahudilerin ve hıristiyanların "Mesîh adına" veya "Üzeyir adına" gibi ifadeler kullanarak kestikleri de yenir. Çünkü onların yiyeceklerinin, yani kestikleri hayvanların helâl olduğunu ifade eden âyet indiği zaman da kesim anında böyle diyorlardı (Kurtubî, VI, 76). Bu durumda İslâm'a göre eti helâl olan hayvanların Ehl-i kitap tarafından usulüne uygun şekilde kesilmesi halinde yenmesi câizdir. Günümüzde bu konuda aksi sabit olmadıkça paketler üzerindeki bilgilere itibar edilir (Seyyid Sâbık, III, 290; Ahmed eş-Şerebâsî, II, 302; Zuhaylî, III, 689).

d) Kesimin Yapılışı. İhtiyarî tezkiye nefes ve yemek borusu ile bunların sağında ve solunda yer alan iki damar kesilerek yapılır ve buna tam kesim denir. Ebû Hanîfe'ye göre bunlardan en az üçünün, Mâlikîler'in meşhur görüşüne göre nefes borusu ile damarların, Şâfiîler'le Hanbelîler'e göre yemek ve nefes borularının, Ebû Yûsuf'a göre yemek ve nefes boruları ile damarlardan birinin, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'ye göre yemek ve nefes boruları ile iki damardan her birinin ekseriyetinin kesilmesi halinde tezkiye gerçekleşir. Sığır ve davarlarda zebh, develerde nahr sünnet veya müstehaptır. İmam Mâlik'e göre bir zorunluluk olmadıkça sığır ve davarda zebh, devede nahrın uygulanması şarttır, aksi takdirde kesilen hayvanın eti yenmez. Hayvanı ensesinden kesmek mekruhtur. Bu şekilde yapılan kesimde, hayvan ölmeden damarlarla yemek ve nefes borularına ulaşılır ve bunlar belirtilen farklı görüşlere göre asgari ölçüde kesilirse etinin yenmesi helâl olur. Av hayvanlarında ve herhangi bir sebeple yakalanması mümkün

olmayan evcil hayvanlarda başvurulan zorunlu tezkiye ise hayvanı herhangi bir yerinden kesici, kan akıtıcı bir aletle yaralamak suretiyle olur. Bu hayvanlar aldıkları yara ile ölmeden ele geçirilebilirse ihtiyarî tezkiye şartlarına göre de kesimleri yapılır.

e) Sünnete Göre Kesim Şekli. Hz. Peygamber kendisi bizzat deve ve koç kurban ederek hayvan kesiminin nasıl yapılacağını göstermiş ve bu konuda önemli gördüğü noktalara işaret edip şöyle demiştir: "Şüphesiz Allah her şeye karşı iyi ve güzel davranmayı emretmiştir... O halde hayvan keseceğiniz zaman en güzel şekilde kesiniz. Bu işi yapacak kimse bıçağını bilesin ve keseceği hayvanı rahat ettirsin" (Müslim, "Ṣayd", 57; Ebû Dâvûd, "Eḍâḥî", 12). Buna göre bıçak önceden bilenir, hayvan kesim yerine götürülürken canı acıtılmaz; imkân dahilinde diğer hayvanların gözü önünde kesilmemesine dikkat edilir. Kesilecek hayvan koyun, keçi veya sığır cinsinden ise sol yanına yatırılır ve kıbleye çevrilir; daha sonra hareketiyle kanın çıkmasına yardımcı olması için sağ arka ayağı serbest bırakılarak üç ayağı bağlanır ve sol elle kafası çeneden tutulup "bismillâhi Allāhü ekber" veya "bismillâh" denilerek sağ elle bıçak çene altından hızlıca çekilir; böylece yemek ve nefes boruları ile can damarları kesilir. Kesimin boyun omuruna kadar ulaşması, ancak içerideki omuriliğe varmaması, can çıkmadan başın hemen koparılmaması ve hayvanın çırpınması dinmeden yüzmeye başlanmaması tavsiye edilir; aksine hareket edilmesi hayvanın acısını arttıracağından mekruh sayılmıştır. Bu tavsiyelerde, hayvana en az acı verme ve damarlarındaki kanın mümkün olduğunca çıkıp akmasını sağlama hedefi gözetilmektedir; dolayısıyla bu hedefi daha iyi gerçekleştirecek metotlar bulunduğu takdirde onlar uygulanır.

f) Kesilen Hayvanın Yenmeyen Kısımları. Hayvanın kanı, erkeklik ve dişilik organı, husyeleri, mesane ve ödü ile deri altında oluşabilecek bezeler yenmez. Kanının yenmesi âyette açıkca yasaklandığı için haram, diğerleri ise tahrîmen mekruhtur. Bunlar pis şeylerden sayılmış, Hz. Peygamber'in de yenmelerini kerih gördüğü rivayet edilmiştir (Beyhakī, X, 7, 8; Kâsânî, V, 61). Usulüne uygun olarak kesilen hayvanın damarlarında ve etlerin arasında kalan kan parçacıklarının bir sakıncası yoktur.

g) Kesilen Hayvandan Çıkan Yavru. Kesim sırasında hayvanın karnından

canlı yavru çıkarsa yenilmek istenmesi halinde onun da ayrıca kesilmesi gerekir; organları tam gelişmemiş olan yavru ise yenmez. Yavrunun ölü olarak çıkması durumunda annesinin kesiminden önce öldüğü biliniyorsa yenmesi ittifakla haramdır; ölümünün annesinin kesilmesiyle

olduğuna kanaat getirilirse Ebû Hanîfe'ye göre yine yenmezken Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezhepleriyle Hanefîler'den Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, "Annenin kesilmesi karnındaki yavrunun da kesilmesi demektir" hadisine (Ebû Dâvûd, "Eḍâḥî", 18; Tirmizî, "Eṭʿime", 2) dayanarak yavrunun yenebileceğini söylerler (Serahsî, X, 6-7; Kâsânî, V, 42). İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'e göre ise organları tam gelişmemiş yavrunun da eti yenebilir.

5. Diğer Fıkhî Hükümler. Hayvanların dirisinin veya ölüsünün deri, kıl, ter, salya gibi parça veya salgılarının fıkhî hükmü etinin yenip yenmemesi konusuyla kısmen bağlantılıdır; ancak tahâret ve namaz bahislerini yakından ilgilendirdiği için fakihler arasında ayrı bir tartışma konusu teşkil etmiştir. Hayvanlar diri oldukları sürece şer'an temiz sayılırlar (köpeğin ve domuzun durumu tartışmalıdır); bu sebeple canlı hayvanların bir suya girip çıkmaları genelde idrar, salya ve üzerlerindeki pislikler bulaşmadığı sürece o suyu necis kılmaz. Hayvanın suda ölmesi halinde suyun necis olup olmayacağı ise etinin yenip yenmemesi, suda kalma süresi ve suyun miktarıyla bağlantılı biçimde değişiklik gösterir. Hayvanların idrarları daima necis sayılmakla birlikte bunun derecesi (ağır veya hafif oluşu) hayvanın cinsine göre değişir. Dışkıları ise etlerinin yenip yenmeyişinden çok sakınmanın mümkün olup olmayışına göre bazı ayırımlara tâbi tutulmuş ve kolaylaştırıcı bir yol takip edilmiştir. Bu ayırımların daha çok kuyu ve havuz sularının temizlenmesiyle namazın sıhhatine engel oluşturan miktarın belirlenmesi açısından önem taşıdığı söylenebilir. Hayvanların salya ve terleri kural olarak etlerinin hükmüne tâbi ise de içtikleri suyun artığının temiz (tâhir) sayılması veya dinî temizlikte kullanılabilmesi (mutahhir) konusundaki görüşler farklıdır. Mâlikî ve Şâfiîler'in bu konuda daha müsamahakâr olduğu, Hanbelîler'in ve özellikle Hanefîler'in titiz davranıp hayvanların etlerinin yenip yenmediğine, salyalarının suya bulaşma ihtimaline, kaçınma zorluğuna, yani zaruret ve ihtiyaç ilkesine göre birtakım ayırımlar yaparak hüküm verdikleri görülür (bk. NECÂSET; SU; TAHÂRET). Hayvanların içinde kan dolaşmayan boynuz, tırnak, kıl ve

kemik gibi parçaları ölmeleriyle necis olmaz. Domuzun gerek bu tür kısımları gerekse derisi fakihlerin çoğunluğu tarafından meyte hükmünde görülüp necis sayılmıştır. Diğer hayvanlarınkiler hakkında ise etinin yenip yenmemesine, ölüm şekline ve derinin tabaklanıp tabaklanmamasına bağlı olarak mezhepler ve fakihler tarafından farklı görüşler ileri sürülmüştür.

Hayvanların verdiği zararların tazmini, İslâm hukukunda geniş ve ayrıntılı doktrinel tartışmalara konu olmuştur. Bir hadiste hayvanların cinayet ve zararlarının hukuken hükümsüz olduğu belirtilirken (Buhârî, “Diyât”, 28-29; Müslim, “Ḥudûd”, 45) bir başka hadiste hayvanların bağ ve bahçelere gündüz değil gece verdikleri zararların hayvan sahiplerince tazmin edileceği (Şevkânî, V, 364), yolda ve kalabalık yerlerde verecekleri zararların yine sahipleri tarafından karşılanacağı (a.g.e., V, 364-365) ifade edilmiştir. Fakihlerin de hayvan sahibinin kusur ve ihmalinin bulunmasına, bölgenin örfüne, zararın önlenemez oluşuna, zarar konusuna, hayvanın cins, tür ve özelliğine göre birtakım ayırımlar yaptıkları ve sonuçta hayvan sahibinin kusurlu bulunduğu sürece kural olarak sorumlu tutulduğu, diğer durumlarda ise zarara uğrayanın haklılığı ve mağduriyet derecesi de göz önüne alınarak hakkaniyet ölçülerine göre hayvan sahibine sorumluluk yüklendiği söylenebilir. Hayvanların zekâtı, avlanması gibi meseleler de yine fıkıh literatüründe ayrıntılı bir şekilde incelenen konular arasında yer alır (bk. AV; ZEKÂT).

BİBLİYOGRAFYA

el-Muvaṭṭaʾ, “Ṭahâret”, 12; Müsned, II, 97; VI, 112; Buhârî, “Şirb”, 9, “Cezâʾü’ṣ-ṣayd”, 7, “Meẓâlim”, 23, “Bedʾü’l-ḫalḳ”, 7, 16, 17, “Diyât”, 28-29, “Enbiyâʾ”, 54, “Meġāzî”, 65, “Ẕebâʾiḥ”, 6, 10, 12, 13, 22, 25, 29, 52, “Eḍâḥî”, 7, 8, 14, “ʿAḳīḳa”, 3, 4, “Edeb”, 81, 112; Müslim, “Ḥac”, 72-79, “Ḥudûd”, 45, “Ṭahâret”, 93, “Müsâḳāt”, 39, 43-60, “Ṣayd”, 6, 7, 12-18, 57-60, “Eḍâḥî”, 17-19, 38, “Libâs”, 81, 83, 106-112, “Selâm”, 151-155, “Birr”, 79-80, 133-134, “Tevbe”, 25, “Edeb”, 30; İbn Mâce, “Ṭahâret”, 38, “Ṣayd”, 10, 18, “Eṭʿime”, 31; Ebû Dâvûd, “Ṭahâret”, 41, “Menâsik”, 39, “Eḍâḥî”, 11, 12, 18, “Eṭʿime”, 32, 33, 35, 36, “Ṭıb”, 11, “Edeb”, 10, 58, 69, 177,

“Cihâd”, 1, 44, 51, 112, “Ṭahâret”, 38; Tirmizî, “Menâḳıb”, 14, “Ṭahâret”, 52, 69, “Cihâd”, 30, “Ṣayd”, 9, 11, 17, “Etʿime”, 2; Nesâî, “Ṭahâret”, 47, “Eḍâḥî”, 42, “Ṣayd”, 12, 13, 24; Sahnûn, el-Müdevvene, II, 64 vd.; İbn Hibbân, el-İḥsân bi-tertîbi ṣaḥîḥi İbn Ḥibbân (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1407/1987, VII, 557; Mâverdî, el-Aḥkâmü’s-sulṭâniyye, s. 337; Beyhakī, es-Sünenü’l-kübrâ, X, 7, 8; Serahsî, el-Mebsûṭ, X, 6-7; XI, 220-256; Alâeddin es-Semerkandî, Tuḥfetü’l-fuḳahâʾ, Dımaşk 1984, III, 82; Kâsânî, Bedâʾiʿ, Beyrut 1394/1974, V, 35-37, 39, 40, 41, 42, 45-47, 60, 61; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, Beyrut 1398/1978, I, 444-450, 464, 468-470; Mergīnânî, el-Hidâye, İstanbul 1984, IV, 62-70; İbn Kudâme, el-Muġnî, Kahire 1389/1969, III, 617; V, 548-550, 552, 555; VI, 396-398; VII, 634-635; VIII, 539-617; Nevevî, el-Mecmûʿ, IX, 2-92; a.mlf., Şerḥu Müslim, IV, 14; XIII, 108; Mevsılî, el-İḫtiyâr, Beyrut 1975, V, 14; Kurtubî, el-Câmiʿ, VI, 76; İbn Cüzey, el-Ḳavânînü’l-fıḳhiyye, Beyrut, ts. (Dârü’l-Fikr), s. 192, 193, 205, 206; Zehebî, Kitâbü’l-Kebâʾir, Beyrut, ts. (Dâru İhyâi’t-türâsi’l-Arabî), s. 224-226; İbn Hacer, Fetḥu’l-bârî (Sa‘d), XXI, 15; XXII, 224; Aynî, ʿUmdetü’l-ḳārî, Kahire 1392/1972, XIV, 344-346; XVIII, 145; Heysemî, Mecmaʿu’z-zevâʾid, IV, 67; İbn Nüceym, el-Eşbâh ve’n-neẓâʾir (nşr. Abdülazîz Muhammed el-Vekîl), Kahire 1387/1968, s. 109; İbn Hacer el-Heytemî, ez-Zevâcir ʿan iḳtirâfi’l-kebâʾir, Beyrut 1408/1988, II, 87; Şirbînî, Muġni’l-muḥtâc, IV, 265-282, 297-310; Derdîr, eş-Şerḥu’l-kebîr, II, 115; Şevkânî, Neylü’l-evṭâr, V, 364-365; VIII, 168; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr, V, 188, 194-195; Azîmâbâdî, ʿAvnü’l-maʿbûd, V, 299; Haseneyn Muhammed Mahlûf, Fetâvâ şerʿiyye, Kahire 1391/1971, II, 173-175; Seyyid Sâbık, Fıḳhü’s-sünne, Beyrut 1971, III, 262, 285, 286, 290, 390, 396; Cezîrî, Meẕâhibü’l-erbaʿa, I, 722-735; II, 1-5; Ahmed eş-Şerebâsî, Yesʾelûneke fi’d-dîn ve’l-ḥayât, Beyrut 1980, II, 292, 301, 302; M. Abdülkādir Ebû Fâris, Aḥkâmü’ẕ-ẕebâʾiḥ fi’l-İslâm, Zerkå 1401/1980, s. 17-71; Zühaylî, el-Fıḳhü’l-İslâmî, III, 504-514, 648-720; Ebû Serî‘ Muhammed Abdülhâdî, Aḥkâmü’l-eṭʿime ve’ẕ-ẕebâʾiḥ, Beyrut-Kahire 1407/1986, s. 13-84, 147-252; Kâmil Mûsâ, Aḥkâmü’l-eṭʿime fi’l-İslâm, Beyrut 1407/1986; Bilmen, Kamus2, II, 511-517; Fethî ed-Dirînî, Dirâsât ve buḥûs̱ fi’l-fikri’l-İslâmî el-muʿâṣır, Dımaşk 1408/1988, II, 750-756; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü’l-idâriyye (Özel), II, 367-371; Sipahi Çataltepe, İslâm-Türk Medeniyetinde Vakıflar, İstanbul 1991, s. 55-56; İsmet Sungurbey, Hayvan Hakları, İstanbul 1993, tür.yer.; M. Sıddîk Erşed Kûhtânî, “eẕ-Ẕebîḥa fi’l-İslâm”, ed-Dirâsâtü’l-İslâmiyye, III/2, İslâmâbâd

1968, s. 53-91; Mustafa el-Hadîdî et-Tayr, “Mâ ḥalle mine’l-erzâḳ ve mâ ḥarume”, ME, L/5 (1978), s. 1116-1120; Hüseyin Emîn Zeytûn, “Şerʿiyyetü’ẕ-ẕebḥ fi’l-bilâdi ġayri’l-İslâmiyye”, a.e., LVI/7 (1984), s. 1077-1079; Michael Cook, “Early Islamic Dietary Law”, Jerusalem Studies in Arabic and Islam, VII, Jerusalem 1986, s. 217-277; Ali Bardakoğlu, “Mukayeseli Hukukta Hayvanın Verdiği Zararın Hukukî Sorumluluğu”, EÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 6, Kayseri 1989, s. 43-60; Abdullah b. Hamed el-Abûdî, “Vücûbü’r-rıfḳ bi’l-ḥayevân ve taḥrîmu ẓulmihî ve taʿẕîbih”, Mecelletü’l-Buḥûs̱i’l-İslâmiyye, sy. 34, Riyad 1412, s. 149-167; Abdurrahman İbrîk, “Ẕebḥu’l-ḥayevân vifḳa’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye ve’l-ḳavâʿidi’ṣ-ṣıḥḥiyye”, Mecelletü Külliyyeti’d-dirâsâti’l-İslâmiyye ve’l-ʿArabiyye, IV, Dubai 1413/1992, s. 59-70; M. J. Kister, “The Locust’s Wing: Some Notes on Locusts in the Hadith”, Le Museon, CVI/3-4, Louvain 1993, s. 347-359; Ch. Pellat, “Ḥayawān”, EI² (İng.), III, 306-309; “Eṭʿime”, Mv.Fİ, XIV, 264-303; “Eṭʿime”, Mv.F, V, 127-153; “Teẕkiye”, a.e., XI, 139-140; “Ḥayevân”, a.e., XVIII, 335-338; “Ẕebâʾiḥ”, a.e., XXI, 171-204; İbrahim Kâfi Dönmez, “Eti Yenen ve Yenmeyen Hayvanlar”, İslamda İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi, İstanbul 1997, I, 502-509; Menderes Gürkan, “Hayvanların Kesimi”, a.e., II, 219-224.

Mehmet Şener

C) Sanat. İnsanlık tarihinin en eski sanat eserleri hayvan resimleri olup dünyanın birçok yerinde son asırlarda keşfedilen mağara resimlerinin neredeyse tamamı hayvan ve av konuludur. Mağara resimleri daha çok bulundukları iklimin hayvanlarıyla ilgilidir ve bunların başlıcalarını bizon, at, balık, dağ keçisi ve deve oluşturur. Arap yarımadasının Asîr bölgesindeki Ebhâ’da ve yöresinde bu tür resimlere rastlanmıştır (Asîr: türâs̱ ve ḥaḍâra, s. 28-33, 180-185). İnsan, en ilkel dönemlerinden bugüne kadar sanatının hemen bütün dallarında hayvanı konu edinmiştir.

İslâmiyet’in üzerinde doğup geliştiği bölgenin mimarisinde süs unsuru, sembol veya kült objesi olarak hayvan tasvirlerine büyük yer verildiği görülür. Özellikle Mısır, Asur-Bâbil, Hitit, Med-Pers şehir ve saray kapılarında koruyucu (apotropeik) aslan, boğa veya sfenks gibi varlık heykellerine rastlanır. Yine saray ve mâbedlerde taş veya tuğla duvarlar üzerinde kullanılan en önemli kabartma motifi hayvandır.

İslâm yapı sanatında hayvan tasvirleri ilk olarak Emevî ve Abbâsî saraylarıyla kasırlarında görülmektedir. Câhiz, Ubeydullah b. Ziyâd'ın evinin girişine bir köpek, bir aslan ve bir koç kabartması yaptırıp, "Köpek havlar, koç süser, aslan ise kükrer -böylece eve düşman yanaşamaz-" diyerek bunları uğur saydığını, halbuki tam tersi kendisine uğursuzluk getirdiklerini söyler (Kitâbül-Ḥayevân, I, 325). Emevî ve Abbâsî saraylarının taş işçiliğiyle duvar resim ve mozaiklerinde hayvan figürleri fazlaca kullanılmıştır. VIII. yüzyılın ilk yarısında Ürdün'de Amman'ın güneyinde yapılmış olan Emevîler'in ünlü Kasrü'l-Müşettâ'sında bunların en güzel ve en zarif örnekleri bulunmaktadır. Bugün Berlin Müzesi'nde sergilenen binanın cephe kısmına ait parçalarda zikzaklar ortasında yer alan dev stilize çiçek motifi altında birbirine bakan iki aslan bir kâseden su içerken tasvir edilmiştir. Arkalarındaki zeminden çıkan bitkisel motif üzerine yer yer kuşlar kondurulmuştur. Hırbetü'l-mefcer ve diğer saray kalıntılarında da heykel, mozaik ve duvar resmi şeklinde hayvan figürlerine rastlanır. Endülüs'teki hayvan heykellerinin en güzel örneği, ünlü Elhamra Sarayı'nın avlusunda bulunan ve ağızlarından su akan grup halindeki aslanlardır. Sarayın başka yerlerinde de ağzından su akan aslan ve fil şeklinde çeşmeler vardır.

Orta Asya'da eski Türkler'den kalma bazı hayvan heykelleri bulunmuştur. Bunlardan, uzun ömrüyle devletin bekāsını sembolize eden kaplumbağanın bir hükümdar anıtının kaidesi olan dev heykeli, halen Moğolistan'da Erdene Yuu Budist Manastırı yakınındaki küçük bir tepenin üzerinde durmaktadır.

Kurganlardan çıkarılan dokuma, keçe, kılıç, mızrak, bıçak ve at koşumlarında, eyerlerde, bazı kaplarda mücadele eden hayvan figürleri hareketli, dinamik ve tabiatçı bir görüşle tasvir edilmiştir. Hun sanatçıları yırtıcı hayvanların geyik, antilop, keçi, koyun, inek ve nâdiren deve gibi hayvanlara saldırma sahnelerine çok rağbet etmişler, aynı temayı çok defa tekrarlamışlardır. Rostovzeff'in ilk defa adlandırdığı "hayvan üslûbu" bu şekilde meydana çıkmış; Altaylar, Güney Rusya ve Kuzey Kafkasya'da yaygınlaşmıştır (Diyarbekirli, s. 123-124).

Türkler'de İslâmiyet'in kabulünden sonra hayvan tasvirleri daha çok Selçuklu mimarisinde görülmektedir. Hükümdarlarının bir kısmı aslanlı

isimler taşıyan Selçuklular, değişik mimari eserlerinde özellikle aslan heykel ve kabartmalarına fazlaca yer vermişlerdir. Bunlardan bir kısmı, Diyarbakır Kalesi'nin bazı burçlarında ve Erzurum Yâkutiye Medresesi'nde olduğu gibi üstte çift başlı kartal, ortada hayat ağacı ve altta birbirine bakan simetrik iki aslan şeklinde bir kompozisyon teşkil eder. Selçuklu yapılarında aslan figürünün değişik şekillerde süs unsuru olarak kullanıldığına dair birçok örnek vardır. Boğaya saldıran aslan kabartması ve aslan başı şeklinde çörtenler bunlardan bazılarıdır. Çift ejder veya çift başlı ejder de Selçuklu mimarisinde önemli bir süsleme unsurudur. Yukarıda sözü edilen kompozisyonda bazan aslan yerine çift ejder konulmuştur; Erzurum'daki Çifte Minareli Medrese'nin taçkapısında bunun güzel bir örneği mevcuttur. Sivas-Kayseri yolu üzerinde bulunan Sultan Hanı'nın köşk mescidinde, bir kemerin üzerinde iki ejderin kıvrılıp kalp şekli oluşturarak simetrik bir biçimde kilit taşında birleştiği görülür. Selçuklu mimarisindeki hayvan kabartmaları arasında sfenks, siren, balık, geyik, kuş, tavşan ve on iki hayvanlı takvim figürlerine de rastlanır. Bunlar, genellikle Türkler'in eski inançlarını ve karşılaştıkları toplumların onlar üzerindeki etkisini yansıtmaktadır. XIII. yüzyıldan itibaren hayvan figürleri yerini yavaş yavaş bitki formuna bırakmıştır. Anadolu'daki birçok Selçuklu taş, çini ve ahşap süslemelerinde ejderha, çift başlı kartal, grifon gibi esâtîrî hayvan figürlerinin

rûmînin içine gizlendiği ve bitki formunu aldığı görülür. Divriği Ulucamii'nin batı kapısının iki yanını süsleyen çift başlı kartalın kanat uçlarındaki ayrıntılara gizlenmiş olan ejder başları, artık bitkiler dünyasına karışmakta olan zoomorfik örneklerden birini temsil etmektedir. Bahrî Memlük sultanlarından I. Baybars da yaptırdığı birçok esere aslan heykeli veya kabartması koydurmuştur. Creswell, bunların aslan değil Baybars'ı temsil eden panterler (bars = pars) olduğunu söyler ve The Muslim Architecture of Egypt adlı eserinde bunları kronolojik sırayla inceler (II, 150-154).

Anadolu ve Kafkasya'nın muhtelif şehirlerinde rastlanan, Karakoyunlu ve Akkoyunlular'a izâfe edilen koç, koyun ve at şeklindeki mezar taşları da muhtemelen sahiplerinin boylarını sembolize etmektedir. Gelenek hıristiyan Gürcü ve Ermeniler'i de etkilemiş ve XX. yüzyıla kadar devam etmiştir.

Üzerinde değişik hayvan tasvirleri bulunan çiniler iç dekorasyonda önemli bir yer tutar. Dış zemini kaplayan çiniler ise birleşerek dev motifler oluşturur; bunlar arasında hayvan tasvirleri de vardır. Meselâ Buhara'da XVII. yüzyılda yapılmış Nâdir Divan Begi Medresesi'nin taçkapısının iki yanında simetrik iki zümrüdüanka yer almaktadır. Semerkant'ın ünlü Şîrdâr Medresesi'nin adı da taçkapısının iki yanındaki aslan (şîr) tasvirlerinden gelmektedir. Her iki aslanın sırtı üzerinden doğan güneş şeklinde birer insan yüzü bulunmakta ve bu kompozisyon muhtemelen Allah'ın aslanı ve aynı zamanda ilim şehrinin kapısı olan Hz. Ali'yi sembolize etmektedir. Aynı kompozisyon, II. Keyhusrev paralarında ve Antalya-Burdur yolu üzerindeki İncirhan'ın taçkapısında da görülmektedir.

İslâm sanatında sıva üstü duvar resimciliğinin daha çok Emevîler'le Abbâsîler tarafından benimsendiği ve kompozisyonlarda hayvanlara da geniş yer verildiği görülür. Bu resimlerin en güzel örneklerine Kusayru Amre, Kasrü'l-hayri'l-garbî ve el-Cevsaku'l-Hâkānî saraylarında rastlanmaktadır.

Doruk noktasına Roma-Bizans döneminde ulaşan mozaik sanatı İslâm dünyasına Emevîler'le girmiş ve muhtemelen yine Bizanslı ustaların elinden çıkma, içinde hayvanların da sıkça kullanıldığı güzel örnekler vermiştir. Bu mozaiklerdeki hayvan figürleri sadece dekoratif amaçlı olup herhangi bir sembolik değer taşımamaktadır. Hayvanlı örneklerin en güzeli, hiç şüphesiz Hırbetü'l-mefcer Sarayı'ndaki bir duvar panosunda yer alan aslanın ceylana saldırması sahnesidir.

İslâm sanatında hayvan figürleri en fazla madenî eşyada kullanılmıştır. Arabistan yarımadasının İslâm öncesi tarihinde önemli bir yeri olan Yemen'deki efsanevî yüksek bina Gumdan'ın köşelerinde birer tunç aslan heykeli bulunduğu ve rüzgârın esmesiyle kükreme sesi çıkardıkları rivayet edilir. Fav kazılarında da küçük boyutlarda tunçtan yapılmış deve ve yunus balığı heykelleri ele geçirilmiştir. İslâm maden sanatında, çoğunluğunu yine güç sembolü hayvanların oluşturduğu heykel şeklindeki buhurdan ve ibrik, sürahi gibi kaplar büyük bir yer tutar. Genellikle Orta Asya, İran ve Suriye atölyelerinde yapılan madenî kaplardan leğen, kazan ve kâse gibi diğer formlardaki parçalar üzerinde de daha çok çeşitli tekniklerde işlenmiş hayvan motifleri bulunur. Ayrıca altın, gümüş ve yeşim gibi kıymetli

malzemeden yapılmış sürahi benzeri kapların kulpları özellikle Orta Asya sanatında hemen daima ejder şeklindedir. Evliya Çelebi, Macaristan'ın Peçuy şehrindeki Ferhad Paşa Hamamı'nın soyunmalığında yekpâre mermerden oyulma büyük bir şadırvan havuzu ve bunun içinde altın renginde pirinçten geniş bir fıskıye gördüğünü, suların on iki ejderin ağzından fışkırdığını ve bu fıskıyenin "üç öküz kellesiyle üç kaplumbağanın üzerine oturduğunu" yazmaktadır. Bu bilgi, Orta Asya Türkleri'nde İslâm öncesi dönemlerden itibaren görülen ejder ve kaplumbağa motiflerinin Osmanlılar'da da sürdüğünü ve özellikle kaplumbağanın yine kaide olarak kullanıldığını göstermesi bakımından önem taşımaktadır.

Madenî paralar üzerinde de hayvan tasvirlerine ve hayvanlı motiflere rastlanır. Daha çok Artuklu, Eyyûbî ve Anadolu Selçuklu paralarında görülen bu figürler genellikle süvari ve aslandır. Sikkelerinde hayvan tasvirlerine en fazla yer veren hükümdar Bâbürlü Sultanı Cihangir'dir; boğa, koç, yengeç, aslan, akrep, balık ve bazı mitolojik hayalî yaratıklar bunların başlıcalarını teşkil eder (Treasures of Islam, s. 389-391).

İslâm sanatının en önemli dallarından biri olan minyatürde hayvan çok işlenen bir motiftir. Konusu Kelîle ve Dimne gibi hayvan hikâyeleri veya Câhiz'in Kitâbü'l-Ḥayevân'ı gibi doğrudan hayvan olan eserlerle Harîrî'nin el-Maḳāmât'ı, Sa'dî'nin Gülistân'ı ve Nizâmî'nin Ḫamse'si gibi dolaylı olarak hayvanlardan söz eden eserlerin minyatürlü nüshalarında hayvan tasvirlerinin en güzel örneklerini bulmak mümkündür. Ünlü usta Mehmed Siyahkalem'e atfedilen minyatürlerin

önemli bir bölümü de hayvan konuludur.

Çoğunlukla kompozisyonları minyatür ustaları tarafından yapılan halıların bir türü hayvanlı halılar olarak anılır. Bu tür halılarda kuşlara, hayvan mücadelelerine ve mitolojik hayvanlara çokça rastlanır. Kumaş üzerine işlenen motiflerin önemli bir bölümü de hayvandır. Hadislerde üzerinde hayvan tasviri bulunan bir perdeden söz edilir (Tecrid Tercemesi, VI, 414-421).

İslâm fildişi sanatının önemli konularından biri de hayvandır. Özellikle Endülüs'te yapılan sandukçeler, küçük yekpâre kutular ve av borusu, kılıç

kabzası gibi eşya üzerinde aslan, kuş, boğuşan hayvan motifleri ve av sahneleri oyma veya boyama tekniğiyle yer alır.

BİBLİYOGRAFYA

Câhiz, Kitâbü'l-Ḥayevân, I, 325; Yâkūt el-Hamevî, Muʿcemü'l-büldân, IV, 210-211; Tecrid Tercemesi, VI, 414-421; G. Jobes, Dictionary of Mythology, Folklore and Symbols, New York 1962, II, 1590; Nejat Diyarbekirli, Hun Sanatı, İstanbul 1972, s. 123-130; Gönül Öney, Anadolu Selçuk Mimarisinde Arslan Figürü [baskı yeri ve yılı yok], s. 1-41; a.mlf., Anadolu Selçuk Mimarisinde Süsleme ve El Sanatları, Ankara 1978, s. 31-58; Beyhan Karamağaralı, Muhammed Siyah Kalem'e Atfedilen Minyatürler, Ankara 1984, s. 57; a.mlf., Ahlat Mezar Taşları, Ankara 1992, s. 35-39; K. A. C. Creswell, The Muslim Architecture of Egypt, New York, ts., II, 150-154; Asîr: türâṯ ve ḥaḍâra, Riyad 1985, s. 28-33, 180-185; Treasures of Islam, Singapore 1985, s. 389-391; R. Magovan, Fabled Cities of Central Asia, Samarkand, Bukhara, Khiva, London 1990, s. 16-17; Nebi Bozkurt, Sünnet Verilerine Göre Hz. Peygamber Devrinde Hicaz Folkloru: Mesken (doktora tezi, 1991, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), s. 14; Selçuk Mülayim, "Selçuklu Toplumunun İkonografik Hafızası", Antalya IV. Selçuklu Semineri: Bildiriler, Antalya 1993, s. 62-69; J. Lawton, The Turks of Eurasia, Ankara 1996, s. 54, 55, 151; Hilmi Arel, "Divriği Ulu Camii Tekstil Kapısı ve Diğerleri", VD, V (1962), s. 113-117.

Nebi Bozkurt

D) Edebiyat. Diğer milletlerde olduğu gibi Türkler'de de pek çok hayvan müstakil olarak veya başka eserler içinde çeşitli maksatlarla edebiyata konu edilmiştir. Dünyanın en eski yazılarında yer alan bazı piktogramlara hayvan figürlerinden istifade edilerek biçim verildiği bilinmektedir (bk. ELİFBÂ). Bu şekilde pek çok yazı türünün oluşmasına katkıda bulunan hayvanlar bütün dillerde teşbih, istiare ve mecazlar teşkil ederek anlatıma güç katmışlardır. Meselâ Türkçe'deki, "Eşeği düğüne çağırmışlar, ya odun eksiktir ya su demiş"; "Aslan yatağından belli olur"; "Bülbülün çektiği dili

belâsıdır"; "Yürük at yemini kendi arttırır" vb. atasözleriyle "balık kavağa çıkınca", "aslan parçası", "şahin bakışlı" gibi deyimler ve "tilki gibi kurnaz", "kaz gibi aptal", "kuzu gibi munis", "katır gibi inatçı" vb. teşbihler bunlardan bazılarıdır.

İslâmiyet'ten önceki Türk edebiyatında hayvan gerek totem olma özelliği gerekse avcılık ve göçebelikte işe yaraması sebepleriyle önemli bir yere sahiptir. Bu dönemde kullanılan on iki hayvanlı takvimde ay isimlerinin hayvanlardan seçilmiş olması, Türkler'in düşünce sisteminde hayvanın sahip olduğu yeri açıkça gösterir. Ata verilen özel değer ise yüzyıllar boyunca Türk topluluklarını temelden etkilemiş ve çeşitli destanlarından da anlaşıldığı üzere âdeta kendilerini bu hayvanla özdeşleştirmeleri sonucunu doğurmuştur.

Türkler'in İslâmiyet'e girmelerinden sonra oluşan edebiyatlarında, Kur'an ve hadislerde zikredilen hayvanlar kadar eski medeniyetlerinde önem verdikleri hayvanlar da eserlerine yansımıştır. Klasik Türk edebiyatının çevre ve tabiatla olan ilgisi çeşitli hayvanların birer vesile ile anılmasına zemin hazırlamış ve müstakil kitaplardan küçük nazım parçalarına kadar pek çok edebî üründe onlara da yer ayrılmasına sebep olmuştur. İslâm edebiyatında önemli yer tutan "Acâibü'l-mahlûkāt" ve "Hayâtü'l-hayevân" türü eserlerle tanışan klasik Türk edebiyatının, hayvanları konu alan müstakil çalışmalar içerisinde tercüme yoluyla yakından tanıdığı ilk kitap, Hintli filozof Beydebâ'nın (Bidpây) fabl özelliği taşıyan Kelîle ve Dimne'sidir. Değişik asırlarda ve farklı isimlerle (Kelîle ve Dimne, Hümâyunnâme, Simârü'l-esmâr [Zübdetü'l-ezhâr], Nâfiu'l-âsâr vb.) birçok defa Türkçe'ye çevrilen Kelîle ve Dimne'den sonra bu alanda Ferîdüddin Attâr'ın Manṭıḳu'ṭ-Ṭayr'ı ile Nahşebî'nin Ṭûṭînâme'si büyük değer taşır. Bu üç eserin günümüze kadar gelen manzum ve mensur çevirileri, asır asır Türk insanının hayvanlar dünyasına bakış açısını göstermesi bakımından önemlidir.

Klasik Türk edebiyatındaki ilk müstakil hayvan risâleleri "Harnâme" adıyla bilinir. Germiyanlı Şeyhî'nin manzum, Molla Lutfî'nin mensur olarak yazdıkları Harnâme'lerde, devrin yaşanmış bazı olayları fabl özelliğine büründürülerek eşeklerin başından geçmiş gibi anlatılmıştır. Daha sonraki dönemlerde hayvan merkezli edebî eserlere ilgi azalır ve Köse Meâlî ile

Sâbit'in manzum, Ebûbekir Kânî'nin mektup türündeki mensur Hirrenâme'leri dışında önemli bir esere rastlanmaz. Ancak klasik Türk edebiyatının alegorik mesnevileri içinde kahramanları hayvanlardan oluşan aşk hikâyelerinin de önemli bir yeri vardır; Zâtî'nin Şem' ü Pervâne'si ile Kara Fazlî'nin Gül ü Bülbül'ü bunlardandır. Bu tür mesnevilerde hayvanlara daha ziyade temsilî roller verilir ve aşkın felsefî yorumları yapılır. Bunu, İslâmî gelenekte Derviş Şemsî'nin Dehmurg'u gibi örneklerine sıkça rastlanan ahlâkî-didaktik eserlerdeki hayvan sembolizmine bağlamak mümkündür. Nitekim daha Mevlânâ'nın Mes̱nevî'sinden itibaren çeşitli Gülistân tercümelerinde ve telif mesnevilerde kıssadan hisse çıkarılabilecek hayvan hikâyeleri sıkça yer alır ve bu hikâyelerde felsefeden

sosyolojiye, folklordan geleneğe kadar her türlü bilgi birikiminin aktarıldığı görülür. Bunu Türk halkının minyatür, hat, dokuma, ahşap oymacılık, madenî eserler vb. geleneksel el sanatlarına yansıyan hayvan sembolizminin yazılı eserlerdeki tezahürü olarak değerlendirmek mümkündür.

Çocuklarına Aslan, Şahin, Tuğrul gibi isimler verip bayraklarına aslan ve kartal motifleri işleyen Türkler'in, yaşadıkları coğrafyada karşılaştıkları hayvanlar kadar kültürlerine girmiş anka, hümâ ve ejderha gibi efsanevî hayvanları da söz konusu ettikleri edebiyat mahsulleri daha ziyade şiirlerdir. Türk edebiyatında birer sembol teşkil eden hayvanlar teşbih, istiare ve mecaza konu oluşlarıyla da dikkat çeker. Ayrıca karada, havada ve suda yaşayan birçok hayvan divan şairinin ilham kaynakları arasında yer almıştır. Dört ayaklılardan ceylan (âhû), aslan (şîr), kaplan (peleng), kurt (gürk), tilki (rûbah), sincap, samur (semmûr) gibi vahşi hayvanlar yanında deve (üştür), köpek (kelb, seg), eşek (hâr), at (semend, rahş, tevsen), koyun (güsfend), kuzu vb. evcil hayvanlar; uçanlardan genel anlamda kuş ile (mürg, tuyûr) bülbül (andelîb, hezâr), papağan (tûtî, bebgâ), şahin (şehbâz), doğan (baz), akbaba (kerkes), çaylak (zegân), baykuş (bûm), karga (gurâb, zâg), keklik (kebk), sülün, güvercin (kebûter), serçe (usfur, güncişk), turna (küleng), yarasa (huffâş); yüzenlerden balık (semek, mâhî), yengeç, timsah (neheng); sürüngenlerden yılan ile (ef'î, mâr) böceklerden arı (zünbûr), pervane, sinek (meges), sivrisinek (peşşe), örümcek (ankebût), semender ve karınca (mûr) şairlerin en çok adını andıkları hayvanlardır. Bunların içerisinde bülbül, pervane ve at yalnızca divan şairlerinin değil halk ve tekke şairlerinin de

ilgi alanına girmiştir. “Güle gûş ettiremez boş yere bülbül inler / Varak-ı mihr ü vefâyı kim okur kim dinler” (Kâmî); “Ötme bülbül ötme bülbül / Derdi derde katma bülbül *Benim derdim bana yeter* Bir derd de sen katma bülbül” (anonim) mısralarıyla, “Aşk odu evvel düşer ma‘şûka ondan âşıka / Şem‘i gör kim yanmayınca yakmadı pervâneyi” (Fuzûlî) mısralarında bülbülün gül, pervanenin de mum karşısındaki durumları sevgili karşısındaki şairi (âşık) temsil eder. At ise gerek klasik şiirin gerek halk ve tekke şiirinin revaçta bulunduğu Osmanlı çağlarında en önemli binek, nakil, spor ve eğlence vasıtalarından olmakla ön plana çıkar. Nef‘î’nin elli üç beyitlik “Rahşiyye” kasidesinde IV. Murad’ın atlarından yirmi ikisi anlatılır. Bu kasideden alınan, “Bârekallāh zehî rahş-ı hümâyunsâye / Ki komuş nâmını sultân-ı cihan bâd-ı sabâ” beytiyle, “Çamlıbel’e süreyidim yolunu / Altınlardan nalladayım nalını / Üç güzele dokudayım çulunu / Alma gözlü kız perçemli kır atım” (Köroğlu) kıtası bu önemi vurgulamaktadır. Yine halk şairleri sevgiliye benzettikleri için kekliği (Keklik gibi taştan taşa sekerek / Gerdan açıp gelişini sevdiğim / Sağa sola taksim etmiş örgüsün / Onar onar bölüşünü sevdiğim / Ruhsatî) ve haberci kuş olarak da turna-yı (Allı turnam bizim ele varırsan / Şeker söyle kaymak söyle bal söyle / anonim) sık sık anmışlardır. Mevlid metinlerinin sonuna eklenen manzum hikâyelerden “Geyik”, “Güvercin” ve “Deve” de Resûl-i Ekrem’in hayvan sevgisini yansıttıkları için yüzyıllarca Türk halkı tarafından dinî toplantılarda okunmuştur.

Şairlerin eskiden beri adını andıkları efsanevî hayvanların başlıcaları ejder (ejderha, şâh-ı mârân), anka, sîmurg, hümâ, kaknus ve sonradan efsaneleşen hüdhüddür. Daha çok masallardan şiire geçen bu hayvanların olağan üstü özellikleri şairlerin hayal dünyalarında yeni ilhamlara vesile teşkil etmiştir. Masal ve efsanelerde normal hayvanlar da çocuk ruhunun terbiye ve gelişimine paralel olarak bazı olağan üstü nitelikleriyle ön plana çıkar. Üstlendikleri roller itibariyle kahramanın yanında veya karşısında gösterilen hayvanların fonksiyonları farklı farklıdır.

Tanzimat’la birlikte hayvan motifi edebiyatın şiir alanından nesir alanına geçer. Bu devirde Şinâsi’nin fabl türünde yazdığı “Eşekle Tilki” manzumesiyle Nâmık Kemal’in tenkidî mahiyetteki Hirrenâme’si ve yine Şinâsi’nin Tasvîr-i Efkâr gazetesinde yayımladığı, sahipsiz köpeklerin İstanbul’dan uzaklaştırılmasına dair makalesine Edhem Pertev Paşa’nın

tepki olarak kaleme aldığı “Av‘ave”si dışında müstakil hayvan konulu eser yok gibidir. Ancak Türk edebiyatının bu dönemde tanıştığı roman ve hikâye gibi mensur türlerde hayvan motiflerine sıkça yer verilmiştir. Bu geleneğin devamı olarak günümüz roman ve hikâyelerinde evcil hayvanlar başta olmak üzere tabiatta mevcut her çeşit hayvanı görmek mümkündür. Cumhuriyet sonrası Türk edebiyatının en ünlü hayvan hikâyeleri, Orhan Veli Kanık’ın La Fontaine’in fabllarından yaptığı manzum çevirilerde görülür. Son devirde ise Necip Fazıl Kısakürek’in At’a Senfoni’si ve ünlü kedi severlerin (meselâ Nurullah Ataç, Mesut Cemil, Âsaf Hâlet Çelebi, Hasan Âli) kedi üzerine kaleme aldıkları yazılar dışında hayvan merkezli mensur eserler artık kaleme alınmamakta, ancak gerek nesir gerek şiir kitaplarına hayvanlarla ilgili mecazi mânalı isimler koymaya devam edilmektedir (Sait Faik: Alemdağ’da Var Bir Yılan; Reşat Nuri: Çalıkuşu; Halit Fahri: Baykuş; Attila İlhan: Kurtlar Sofrası; Beşir Ayvazoğlu: Kaknûs vb.). Kuşlarla ilgili isimler ise daha ziyade çocuk kitaplarında görülür (Cahit Zarifoğlu: Ağaçkakanlar, Motorlu Kuş, Serçe Kuş, Kuşların Dili; Mustafa Ruhi Şirin: Kuş Renkli Çocukluğum, Kuş Ağacı, Guguklu Saatin Kumrusu, Leyleğin Aklı vb.).

BİBLİYOGRAFYA

Köprülü, Türk Saz Şairleri, Ankara 1962, tür.yer.; Ali Nihad Tarlan, Şeyhî Divanı’nı Tedkik, İstanbul 1964, s. 171, 214; Abdülkadir İnan, “Türk Folklorunda Simurg ve Garuda”, Makaleler ve İncelemeler, Ankara 1968, s. 350-352; Naki Tezel, Türk Halk Masalları, İstanbul 1971, I, tür.yer.; Faruk K. Timurtaş, Şeyhî’nin Harnâmesi, İstanbul 1971, s. 10-13; Mehmed Çavuşoğlu, Necâti Bey Dîvânı’nın Tahlili, İstanbul 1971, s. 265-270; Harun Tolasa, Ahmet Paşa’nın Şiir Dünyası, Ankara 1973, s. 484-493; E. Kemal Eyüboğlu, Şiirde ve Halk Dilinde Atasözleri ve Deyimler, İstanbul 1973-75, I-II, tür.yer.; Mehmet Özbek, Folklor ve Türkülerimiz, İstanbul 1975, tür.yer.; Kenan Akyüz, Modern Türk Edebiyatının Ana Çizgileri, Ankara 1979, s. 64; Abdülkadir Karahan, “Molla Lütfi’nin Harnâmesi ve XV. Yüzyıl Sade Türk Nesri”, Eski Türk Edebiyatı İncelemeleri, İstanbul 1980, s. 257-267; Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 138; a.mlf., Divan Edebiyatı,

İstanbul 1984, s. 367-372; M. Nejat Sefercioğlu, Nev'î Dîvânı'nın Tahlili, Ankara 1990, s. 380-397; Ali Berat Alptekin, Hayvan Masalları, Ankara 1991; Ahmet Talât Onay, Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı, Ankara 1992, tür.yer.; Bahaeddin Ögel, Türk Mitolojisi, Ankara 1993, I, 13-52, 569-599; II, 101-132; Nurettin Albayrak, Dinî Türk Halk Hikâyelerinden Geyik, Güvercin ve Deve Hikâyeleri-Kaynakları ve Metin Tesisi (yüksek lisans tezi, 1993, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Yaşar Çoruhlu, Türk Sanatında Hayvan Sembolizmi, İstanbul 1995, s. 23-29; Cemal Kurnaz, Hayâlî Bey Divânı'nın Tahlîli, İstanbul 1996, s. 513-530; İslâm Felsefesinde Sembolik Hikâyeler (1): İbn Sînâ - Sühreverdî - A. Gazzâlî - N. Râzî (trc. Derya Örs v.dğr.), İstanbul 1997; Özgün Baykal, "Mevlâna'nın Mesnevî'sinde Hayvan Hikâye ve Motifleri", ŞM, V (1964), s. 23-30; Ali Esat Bozyiğit, "Halk Şiirimizde Keklik", TFA, XIV/280 (1972), s. 6478-6480; a.mlf., "Halk Edebiyatımızda Bülbül", a.e., XV/290 (1973), s. 6749-6752; Orhan Şaik Gökyay, "Tokatlı Lutfî'nin Harnâmesi", Türk Folkloru Belleten, I/1, 1986, s. 155-182; İskender Pala, "Hayvanlar Âlemi", Türk Edebiyatı, sy. 274, İstanbul 1996, s. 35-36; a.mlf., "Kuş Cenneti Şiirimiz", Tarih ve Medeniyet, sy. 34, İstanbul 1997, s. 64-67; Sargon Erdem - Süleyman Uludağ - İskender Pala, "Anka", DİA, III, 198-201; Mustafa Uzun, "Ankebut", a.e., III, 213-214.

Nurettin Albayrak - İskender Pala

HAYVE b. ŞÜREYH

(حيوة بن شريح)

Ebû Zür‘a Hayve b. Şüreyh b. Safvân et-Tücîbî (ö. 158/775 [?])

Muhaddis, fakih ve zâhid.

Arap asıllı olup Kinde kabilesinin Kahire’de yerleşmiş kollarından Benî Tücîb’e mensuptur. Hocalarının çoğu Ukbe b. Müslim et-Tücîbî, Ebû Hüreyre’nin âzatlısı Ebû Yûnus Süleym b. Cübeyr ed-Devsî, Bekir b. Amr el-Meâfirî ve Yezîd b. Ebû Habîb gibi Mısır’da yerleşen tâbiîn neslinden âlimlerdir. Kendisinden fıkıh ve hadis dersi alanlar arasında Mısırlı âlimlerden Abdullah b. Mübârek, Leys b. Sa‘d, Abdullah b. Vehb ve İbn Lehîa gibi isimler yer almaktadır.

Ahmed b. Hanbel, Yahyâ b. Maîn, Ebû Hâtim er-Râzî ve Ebü’l-Hasan el-İclî gibi hadis tenkitçileri Hayve’nin hadis rivayetinde güvenilir olduğunu belirtmiş, Ebû Hâtim er-Râzî, onu Mısır’ın ünlü fakihi Leys b. Sa‘d’dan daha üstün gördüğünü söylemiş, İbn Hibbân da ona Kitâbü’s̱-S̱iḳāt adlı eserinde yer vermiştir. Birçok rivayeti âlî isnadlı olup bu rivayetlerin bir kısmı Kütüb-i Sitte’de mevcuttur. 144 (761) yılında Mısır valisi tarafından Mısır kadılığına getirilmek istenen Hayve b. Şüreyh bütün ısrarlara rağmen bu görevi kabul etmemiştir. Hayve 158 (775) veya 159 (776) yılında Mısır’da vefat etti.

Zühd ve takvâsıyla, ayrıca duası makbul bir âlim olmakla tanınan Hayve gösterişten uzak bir hayat sürmüştür. Onun derslerini dinleyen İbn Vehb, ibadetlerini bu kadar gizli yapan başka bir kimse görmediğini söylemiş, Hayve’yi öven Abdullah b. Mübârek de onun üstün vasıflarının sözle anlatılamayacağını belirtmiştir (İbn Hacer, III, 70). Hayve’nin, kendisine verilen yıllık 60 dinar maaşın hepsini evine gelinceye kadar yoksullara dağıttığı rivayet edilir. Hayve b. Şüreyh’in devrin idarecilerine öğüt verecek kadar itibar sahibi olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Mısır nâiblerinden birine şu tavsiyede bulunmuştur: “Sakın ülkemizden silâhı eksik etmeyin.

Çünkü aramızda Kıptîler, Habeşîler, Rumlar ve Berberîler var. Kıptîler’in ne zaman antlaşmayı bozacağı, Habeşîler’in ne zaman baskın yapacağı, Rumlar’ın ne zaman ülkeyi istilâ edeceği, Berberîler’in ne zaman ayaklanacağı bilinmez” (Zehebî, VI, 405).

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, et-Târîḫu’l-kebîr, III, 120; Vekî‘, Aḫbârü’l-ḳuḍât, III, 332-333; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, III, 306-307; İbn Hibbân, eṡ-Ṡiḳāt, VI, 246-247; a.mlf., Meşâhîr, s. 187-188; Kelâbâzî, Ricâlü Ṣaḥîḥi’l-Buḫârî, I, 212-213; İbn Şâhin, Târîḫu esmâʾi’ṡ-ṡiḳāt (nşr. Abdülmu‘tî Emîn Kal‘acî), Beyrut 1406/1986, s. 109; İbn Mencûye, Ricâlü Ṣaḥîḥi Müslim, I, 178; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, II, 16-17; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, VI, 35-36; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, VI, 404-405; a.mlf., Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, I, 185-186; İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, III, 69-70; Süyûtî, Ṭabaḳātü’l-ḥuffâẓ (Lecne), s. 86-87; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, I, 243; Ziriklî, el-Aʿlâm, II, 331.

Mehmet Ali Sönmez

HAYYÂM

(bk. ÖMER HAYYÂM).

HAYYÂT, Ebü’l-Hüseyin

(أبو الحسين الخيّاط)

Ebü’l-Hüseyn Abdürrahîm b. Muhammed b. Osmân el-Hayyât (ö. 300/913 [?])

Mu‘tezile’nin Bağdat ekolüne mensup kelâm âlimi.

Kādî Abdülcebbâr ve İbnü’l-Murtazâ’nın Mu‘tezile’nin sekizinci tabakası arasında zikrettikleri (Ṭabaḳātü’l-Muʿtezile, s. 296; Ṭabaḳātü’l-Muʿtezile, s. 85) Hayyât’ın doğum ve ölüm tarihleri kesin olarak bilinmemektedir. 234’te (848) vefat eden Ca‘fer b. Mübeşşir’e yetişip bazı sorular sorduğu (İbnü’l-Murtazâ, s. 76) ve 273 (886) yılında doğan Kâ‘bî’nin hocası olduğu dikkate alındığında onun 220’den (835) önce dünyaya geldiği ve 300 (913) yılı civarında öldüğü tahmin edilebilir. Nitekim Kâ‘bî, 290’da (903) yazmaya başladığı (EIr., I, 360) Maḳālâtü’l-İslâmiyyîn adlı eserinde Hayyât’tan o sırada hayatta olduğunu ifade eder tarzda söz etmektedir (Ẕikrü’l-Muʿtezile min Maḳālâti’l-İslâmiyyîn, s. 74).

Yûsuf b. Mûsâ el-Kattân’dan hadis öğrenen Hayyât’ın hocaları arasında özellikle Îsâ b. Heysem es-Sûfî ve Ebû Mücâlid Ahmed b. Hüseyin ed-Darîr zikredilir. Hadis, fıkıh, kelâm ve tefsiri iyi bilen, gerçekleri başarılı bir şekilde ifade eden, doğru bildiği yolda yılmadan yürüyen ve uğradığı sıkıntılar karşısında sabreden bir kimse olarak tanıttığı Ebû Mücâlid (Kitâbü’l-İntiṣâr, s. 77), Hayyât’ın fikrî şahsiyetinin oluşmasında büyük çapta etkili olmuştur. Hayyât kelâmcıların görüşleri hakkındaki geniş bilgisiyle temayüz etmiştir (İbnü’l-Murtazâ, s. 85). Nitekim yaptığı nakiller sayesinde ilk dönemdeki birçok kişi, fırka ve konu hakkında bilgi edinmek mümkün olmaktadır (Kitâbü’l-İntiṣar, bk. İndeks, s. 145-151; ayrıca bk. Kādî Abdülcebbâr, Ṭabaḳātü’l-Muʿtezile, s. 228, 269-270, 283-284, 299). Bunun yanında Hayyât hadis ve fıkıhta da söz sahibi kabul edilmiş, bu özelliği dolayısıyla Şâfiî fakihi Ebü’l-Abbas İbn Süreyc, Mâlikî fakihi İbn Müntâb el-Kerâbîsî ve Zâhiriyye mezhebine mensup İyâzî gibi âlimler, aradaki mezhep farkına rağmen kendisinden faydalanmışlardır (Kādî

Abdülcebbâr, Ṭabaḳātü'l-Muʿtezile, s. 301).

Hayyât'ın yetiştirdiği talebeler arasında en meşhuru Kâʻbî nisbesiyle anılan Ebü'l-Kāsım el-Belhî'dir. Maḳālât başta olmak üzere bütün eserlerinde hocasından faydalanan Kâʻbî, üstün kabiliyeti sayesinde daha öğrenciliğinde Muʻtezile çevrelerinde ün yapmış, bu sebeple Hayyât'ın özel ilgisine mazhar olmuştur. Öyle ki, Kâʻbî'nin Bağdat'ta öğrenimini tamamlayarak memleketi olan Horasan'a dönerken Basra'ya uğrayıp orada Muʻtezile ekolünü temsil eden Ebû Ali el-Cübbâî ile görüşme isteğini Hayyât'a bildirdiği, ancak Hayyât'ın Kâʻbî gibi kabiliyetli bir öğrencisinin yalnız kendisine bağlı kalması ve herhangi bir şekilde Cübbâî'nin öğrencisi olarak tanınmaması için buna izin vermediği rivayet edilmektedir. Kâʻbî Horasan'a gidişinden sonra da Hayyât'la irtibatını devam ettirmiş ve bazı konularda görüşüne başvurmuştur (a.g.e., s. 296-297; İbnü'l-Murtazâ, s. 87-88).

Hayyât, Muʻtezile'nin çalkantılar içinde bulunduğu ve mezhepten kopmaların başladığı bir dönemde yaşamıştır. Mezhepten ayrılan kişilerin Muʻtezile'ye ve daha da ileri giderek İslâm'a saldırmaları III. (VIII.) yüzyıl Muʻtezilîler'ini harekete geçirmiştir. Nitekim bu dönemde ayrılanlardan sadece İbnü'r-Râvendî'nin eserlerine karşı Muʻtezile mensuplarınca kırka yakın reddiye kaleme alınmıştır (Ess, Theologie und Gesellschaft, VI, 438-441). III. yüzyılın sonlarında Basra ekolünün başında Cübbâî, Bağdat ekolünün başında Hayyât vardı. Bişr b. Muʻtemir'le başlayan Bağdat kelâm geleneğinin içinde yetişen Hayyât, mihne* olayından sonra giderek zayıflayan Muʻtezile'yi savunmaya büyük gayret göstermiştir. Bu amaçla yazdığı eserlerden biri olan el-İntiṣâr'da, kelâm ilminin inceliklerini nazar ve mârifet ehli olan Muʻtezile âlimlerinden daha iyi bilen hiç kimsenin

bulunmadığını belirtir (s. 43). Bununla birlikte Hayyât, Muʻtezile mensupları arasındaki görüş ayrılıklarının farkındadır, fakat bu ihtilâfların kelâmın tâli meseleleriyle ilgili olduğuna inanmaktadır (s. 106). Muʻtezile âlimlerinin en karmaşık kelâm meselelerinde sadece karşı fikir sahibi Muʻtezilî kişi veya gruplardan alıntı yapmaları, bu ekole bağlı olmayanların ise Muʻtezile'den intihal dışında kendilerine ait herhangi bir görüşlerinin bulunmaması, ona göre kelâm ilminde sadece bu mezhebin söz sahibi olduğunun delilidir (s. 15). Öte yandan Hayyât, benzer bazı görüşleri

sebebiyle Cehm b. Safvân gibi kimselerin Mu‘tezile’ye nisbet edilmesine karşı çıkmış ve bir kişinin Mu‘tezilî sayılabilmesi için her şeyden önce usûl-i hamse*nin bütününü benimsemesi gerektiğini ifade etmiştir (s. 92-93).

Sıfatların nefyi, halku’l-Kur’ân, rü’yetullah ve kader gibi temel kelâmî konulardaki benzer görüşleri sebebiyle Hayyât’ın Bağdat Mu‘tezile ekolü içerisinde değerlendirilmesi gerekir. Aslında Mu‘tezile kelâmcıları, ilk iki asırda düalist ve mülhid akımlarla yaptıkları mücadeleden sonra Selefî / Sünnî kelâmın yeni yeni yerleşmeye başladığı III. (IX.) yüzyılda daha çok varlık ve tabiat meselelerine ilgi duymaya başlamışlar; Allah’ın varlığı ve sıfatları gibi konulardan tefekküre dayalı âlem ve insan problemlerine, Hayyât’ın tabiriyle “celî ve zâhir kelâm”dan “dakîk ve gāmız kelâm”a (Kitâbü’l-İntiṣâr, s. 43) yönelmişlerdir. Bu sebeple mezhepler tarihi kaynaklarının da kaydettiği gibi Hayyât’ın öne çıkan temel görüşü “ma‘dûm” konusundadır. Kaynaklarda kendisine atfedilen, ancak el-İntiṣâr’da belirgin şekilde ortaya çıkmayan bu konudaki yaklaşımına göre ma‘dûm, Mu‘tezile’nin çoğunluğunun kabul ettiği gibi yalnızca bir “şey” ya da “cevher” değil aynı zamanda bir “cisim”dir. Çünkü hudûsu anında cisim vasfı sabit bulunan bir varlığın adem halinde de o vasfa sahip olması gerekir. Dolayısıyla eğer bir cisim henüz var olmadan yani ma‘dûm iken cisim değilse onun hudûsü, diğer bir ifadeyle yaratılışı gerçekleşmez. Şu halde ma‘dûmda sadece hareket / sükûn vasfı eksiktir, bunu da yaratılıştan sonra kazanır (İbn Hazm, V, 42; Nesefî, s. 75). Ancak Hayyât’ın bu düşüncesinde, Ehl-i sünnet kelâmcılarının “şey” bile kabul etmediği ma‘dûmda bulunmayan ve hudûs anında da sabit olmayan hareket vasfını ma‘dûmun sonradan nasıl kazandığı sorusu cevapsız kalmaktadır. Bir nevi determinizm olan “tevlîd” nazariyesi gereğince tabiattaki sebep-sonuç ilişkisinin zorunlu olduğu fikrinde ısrar eden Hayyât (Kitâbü’l-İntiṣâr, s. 60; Eş‘arî, s. 314) muhtemelen bu sebeple ma‘dûm görüşünü benimsemiştir. Hayyât’ın ma‘dûm anlayışı diğer bazı Mu‘tezile âlimleri tarafından tenkit edilmiştir; nitekim Ebû Ali el-Cübbâî ona karşı yazdığı müstakil bir eserde, ma‘dûmun cisim sayılmasının cisimlerin kıdemi anlamına geleceğini belirterek söz konusu anlayışı reddetmiştir (Bağdâdî, s. 180).

Bilgi vasıtaları için kesinlik şartı koyan kelâmcıların metoduna uygun olarak haber-i vâhidin delil sayılamayacağı görüşüne katılan Hayyât bu

konuya dair bir de eser telif etmiştir. Abdülkāhir el-Bağdâdî'nin, onun bu görüşüyle çoğu haber-i vâhidlere dayanan şer'î hükümleri inkâr etmeyi amaçladığı iddiası (a.g.e., a.y.) meselenin tartışılan yönüyle ilgisiz görünmektedir. Çünkü kelâmda haber-i vâhid, dinin temel ilkelerinde delil olup olamayacağı açısından ele alınmakta, fer'î hükümler için delil sayılabileceği ise kabul edilmektedir. Öte yandan Hayyât, müminler veya kâfirler tarafından nakledilmesi dolayısıyla mütevâtir haberin değerinde bir farkın söz konusu olmayacağı, ancak mümine yalnızca dine bağlılığı sebebiyle bir öncelik tanınabileceği görüşünü destekler (Kitâbü'l-İntiṣâr, s. 45).

Hayyât, insanların uymakla emredildiği peygamberlerin dinî konularda yanılmasının imkânsızlığını savunan (a.g.e., s. 71), Şîa'nın "bedâ" ve "rec'at" görüşlerini reddeden (a.g.e., s. 93-97) ve müminlerin büyük günahları konusunda ircâ (bk. MÜRCİE) telakkisini benimseyen Mu'tezilî Ebü'l-Hüseyin es-Sâlihî ile münâzaralar yapmıştır (İbnü'l-Murtazâ, s. 72). İmâmetle ilgili olarak Bağdat ekolünün görüşü doğrultusunda, bütün iyi hasletleri kendisinde toplayan Hz. Ali'yi sahâbenin en faziletlisi saymakla beraber Resûl-i Ekrem'in vefatından sonra Ebû Bekir'in halife seçilmesini sahâbenin bir tercihi olarak görmüş ve bu seçimde Ali'ye karşı beslenen kin duygusunun etkili olduğu yönündeki Şiî görüşünü reddetmiş, Hz. Ali'nin de bu sonuca itiraz etmemesini göz önüne alarak sahâbenin bu ortak tavrını meşrû saymıştır (a.g.e., s. 86; krş. Kitâbü'l-İntiṣâr, s. 76). Zeydiyye'nin, imâmette iyinin en iyiye tercih edilebileceği şeklindeki görüşüyle benzerlik gösteren bu yaklaşımı dışında Hayyât, özellikle Hz. Osman ve Ali zamanında ortaya çıkan hadiseler ve bu sırada sahâbe arasında vuku bulan mücadeleler konusunda Mu'tezile âlimlerinin tevakkuf ettiğini, ancak Muâviye ve Amr b. Âs'ın hakem olayı sırasında takip ettikleri yöntemi hiçbir Mu'tezilî'nin onaylamadığını kaydeder (Kitâbü'l-İntiṣâr, s. 73-74).

Ebü'l-Hüseyin el-Hayyât, ilmî şahsiyeti ve bazı görüşleri sebebiyle Mu'tezile'nin Bağdat ekolü içerisinde önemli bir yer edinmiş, burada Hayyâtıyye olarak adlandırılan bir grubun kurucusu kabul edilmiştir. Ma'dûm konusundaki farklı görüşlerinden dolayı bu gruba Ma'dûmiyye de denilmiştir (Bağdâdî, s. 179-180).

Eserleri. 1. el-İntisâr*. Hayyât'ın günümüze kadar gelebilen tek eseridir.

Kitap, Mu‘tezile mezhebinin üstünlüğünü belirtmek ve bu mezhebe yöneltilen eleştirilere cevap vermek amacıyla Câhiz tarafından kaleme alınan Fażîletü’l-Muʿtezile adlı esere İbnü’r-Râvendî’nin yazdığı Faḍîḥatü’l-Muʿtezile isimli reddiyeye cevap mahiyetinde telif edilmiştir. Eser, bilinen tek nüshasına dayanılarak H. S. Nyberg tarafından neşredilmiş (Kahire 1344/1925), daha sonra Albert N. Nader kitabı Fransızca tercümesiyle birlikte yayımlamıştır (Beyrut 1957). 2. Naḳżu Kitâbi’l-Cârûf. Mu‘tezile’den ayrılıp Râfıza’ya meyleden Ebû Hafs Ömer b. Ziyâd el-Haddâd’a nisbet edilen ve birçok Mu‘tezile âlimi tarafından eleştirilen (Kādî Abdülcebbâr, Tes̱bîtü delâʾili’n-nübüvve, I, 51) Kitâbü’l-Cârûf fî tekâfüʾi’l-edille adlı esere reddiyedir (İbnü’n-Nedîm, s. 216). Bizzat Hayyât el-İntiṣâr’da (s. 73), Ebû Hafs el-Haddâd’a cevap verdiğini kitap ismi zikretmeden bildirmektedir. 3. er-Red ʿalâ men es̱bete ẖabere’l-vâḥid. İbnü’n-Nedîm’den naklen İbn Hacer el-Askalânî tarafından müellife nisbet edilmektedir (Lîsânü’l-Mîzân, IV, 9). Hayyât’ın haber-i vâhidi delil saymadığı yönündeki bilgiler de (Bağdâdî, s. 180) böyle bir eserinin varlığını desteklemektedir. 4. el-İstidlâl bi’ş-şâhid ʿale’l-ġāʾib. Duyulur âleme bakarak duyu ötesi âlem hakkında hüküm verme şeklindeki kelâm yöntemiyle ilgili olan eser bazı kaynaklarda Hayyât’a isnat edilmektedir (İbn Metteveyh, s. 167; Zehebî, XIV, 220). 5. Naḳżu Kitâbi’l-ʿAks. Abbâd b. Süleyman es-Saymerî’ye nisbet edilen Kitâbü’l-ʿAks’a reddiyedir (Fück, XC [1936], s. 302). 6. er-Red ʿalâ Kitâbi’l-Burhân (a.g.e., a.y.). Buradaki Kitâbü’l-Burhân muhtemelen Organon’un II. Analitikler bölümüdür (EI², IV, 1162). 7. er-Red ʿalâ men ḳāle bi’l-esbâb (Zehebî, XIV, 220).

Hayyât ayrıca, İslâm âlimlerinin ve özellikle Mu‘tezile’nin büyük tepkisini çeken

İbnü’r-Râvendî’nin Kitâbü’t-Tâc, Kitâbü’d-Dâmiġ, Kitâbü’z-Zümürrüd, Kitâbü ʿAbesi’l-ḥikme (bazı kaynaklarda yanlış olarak Kitâbü Naʿti’l-ḥikme şeklinde geçer), Kitâbü’l-Ferîd, Kitâbü Ḳaḍîbi’ẕ-ẕeheb ve Kitâbü’l-İmâme adlı eserlerine reddiyeler yazmıştır (Ebü’l-A‘lâ el-Maarrî, s. 39; İbnü’l-Cevzî, VI, 99-100; Houtsma, IV [1890], s. 223-224). İbnü’l-Murtazâ da isim belirtmeden onun İbnü’r-Râvendî’nin birçok eserine cevap verdiğini söylemektedir (Ṭabaḳātü’l-Muʿtezile, s. 85).

Hayyât üzerinde yapılan çalışmalar arasında, H. Samuel Nyberg’in el-

İntişâr’a yazdığı önsözle bazı ansiklopedi maddeleri (bk. bibl.) ve Halîl Ebû Rahme’nin “Ebü’l-Ḥüseyn el-Ḫayyât ve Kitâbühü’l-İntişâr” (Ebḥâs̱ü’l-Yermûk, I/1, İrbid 1405/1985, s. 145-170) adlı makalesi zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Hayyât, Kitâbü’l-İntiṣâr (nşr. Albert N. Nader), Beyrut 1957, H. Samuel Nyberg’in önsözü, s. IX-XLV; Kâʻbî, Ẕikrü’l-Muʿtezile min Maḳālâti’l-İslâmiyyîn (Fażlü’l-iʿtizâl ve Ṭabaḳātü’l-Muʿtezile içinde, nşr. Fuâd Seyyid), Tunus 1393/1974, s. 74; Eşʻarî, Maḳālât (Ritter), s. 314, 353, 518; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 216, 220; Kādî Abdülcebbâr, Ṭabaḳātü’l-Muʿtezile (Fażlü’l-iʿtizâl ve Ṭabaḳātü’l-Muʿtezile içinde, nşr. Fuâd Seyyid), Tunus 1393/1974, s. 228, 269-270, 283-284, 296-297, 299, 301; a.mlf., Tes̱bîtü delâʾili’n-nübüvve (nşr. Abdülkerîm Osman), Beyrut, ts. (Dârü’l-Arabiyye), I, 51; Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, el-Mesâʾil fi’l-ḫilâf beyne’l-Başriyyîn ve’l-Baġdâdiyyîn (nşr. Maʻn Ziyâde - Rıdvân es-Seyyid), Beyrut 1979, s. 336-337; Ebü’l-Alâ el-Maarrî, Risâletü’l-ġufrân (nşr. Âişe Abdurrahman), Kahire 1397/1977, s. 39; Bağdâdî, el-Farḳ (Abdülhamîd), s. 179-180; İbn Hazm, el-Faṣl, V, 42; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, XI, 87, 95-96; İbn Metteveyh, el-Mecmûʿ fi’l-muḥîṭ bi’t-teklîf (nşr. Ömer es-Seyyid Azmî), Kahire 1965, s. 167, 229; İsferâyînî, et-Tebṣîr (Kevserî), s. 51; Nesefî, Tebṣıratü’l-edille (Salamé), s. 75, 375, 459; Şehristânî, el-Milel (Vekîl), I, 76; İbnü’l-Cevzî, el-Muntaẓam, VI, 99-100; Fahreddin er-Râzî, Muḥaṣṣal (nşr. Tâhâ Abdürraûf Saʻd), Kahire 1323, s. 38; İbnü’l-Esîr, el-Lübâb, I, 475; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XIV, 220; İbnü’l-Murtazâ, Ṭabaḳātü’l-Muʿtezile, s. 72, 76, 85-88; İbn Hacer, Lisânü’l-Mîzân, IV, 8-9; Brockelmann, GAL Suppl., I, 341; Sezgin, GAS, I, 621; A. S. Tritton, İslâm Kelâmı (trc. Mehmet Dağ), Ankara 1983, s. 153-154; A. N. Nader, Le système philosophique des Muʻtazila, Beyrouth 1984, s. 43-44; J. van Ess, Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra, New York 1993-95, V, 342; VI, 236, 438-441; a.mlf., “al-Khayyāṭ”, EI² (İng.), IV, 1162-1164; a.mlf., “Abu’l-Qāsem al-Kaʿbī”, EIr., I, 359-361; M. Th. Houtsma, “Zum Kitāb al-Fihrist”, WZKM, IV (1890), s. 223-224; J. Fück,

“Neue Materialien zum Fihrist”, ZDMG, XC (1936), s. 302; W. Madelung, “ʿ Abd al-Raḥīm al-Kayyāṭ”, EIr., I, 143-144.

Şerafettin Gölcük

HAYYÂT, Yahyâ b. Gālib

(يحيى بن غالب الخيّاط)

Ebû Alî Yahyâ b. Gālib el-Hayyât (ö. 220/835 [?])

İlk devir astronom ve astrologlarından.

Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Bağdat'ta yaşadığı, ünlü Bermekî ailesinden Yahyâ b. Hâlid ile iyi ilişkiler içinde bulunduğu ve dönemin önde gelen astronom-astrologlarından Mâşâallah b. Eserî'nin talebesi olduğu bilinmektedir. Kaynaklarda 210-240 (825-854) yılları arasında verilen farklı tarihlerden 220'de (835) öldüğü sanılmaktadır (Brockelmann, GAL, I, 250). İsim ve künye benzerliğinden dolayı, çağdaşı olan tarihçi Halîfe b. Hayyât ve meslektaşı Endülüslü Yahyâ b. Hayyât ile karıştırılmaması gerekir. Hayyât İslâm dünyasından çok Ortaçağ Avrupası'nda tanınmıştır; birçok Batılı müellifin ondan Albohali, Aboali, Alchait, Alghihac, Albenahait gibi isimlerle ve Mâşâallah'tan sonra en önemli astrolog olarak bahsettiği görülür.

Eserleri. Çeşitli kaynaklarda adları geçen on iki kadar eser ona atfedilmekteyse de bunlardan ancak beşinin günümüze ulaştığı bilinmektedir. 1. Kitâbü'l-Mevâlîd. En meşhur eseri olup başta kişinin doğum zamanıyla ilgili meseleler olmak üzere çeşitli astrolojik konuları ihtiva eder. İbn Tâvûs (ö. 664/1266), nücum ilminin tarihi ve önemli şahsiyetlerine dair yazdığı eserinde İslâm âleminde bu konuda yetişmiş büyük âlimler arasında Hayyât'ın adını bu eseriyle birlikte zikretmektedir (Ferecü'l-mehmûm, s. 206). Hayyât'ın, hocası Mâşâallah'ın aynı adı taşıyan eserinden başka Dorotheos ve Batlamyus ile bazı Hermetik kaynaklardan da faydalandığı bu kitabı Ortaçağ Avrupası'nda büyük yankı uyandırmış, 1136'da Tivolili Platon, 1153'te Sevillalı (İşbîliye) Johannes tarafından Latince'ye tercüme edilmiştir. Johannes'in tercümesi Nürnberg'de Albohali Arabis astrologi antiquissimi ac clarissimi de iudiciis nativitatum adıyla 1546 ve 1549 tarihlerinde basılmıştır. Avrupalı âlimler Hayyât'ın bu eserine sık sık başvurmuşlardır. Avusturyalı Leopold'un (XIII.

yüzyıl) Compilatio de astrorum adlı eserinde Kitâbü'l-Mevâlîd'in Johannes tercemesinden faydalandığı anlaşılmaktadır. Eserin aynı Latince tercümeye dayanılarak Fransızca'ya da çevirildiği sanılmaktadır. Kitâbü'l-Mevâlîd'in mevcut yazma nüshaları içinde İskenderiye nüshası otuz sekiz bölüm başlığı ihtiva etmektedir. Ancak eserde 8, 9, 14, 15 ve 37. başlıklar farklı konuları işlemekle birlikte mükerrer olup 12, 13, 27, 28. başlıklar ise atlanmıştır. Dolayısıyla bu nüshada toplam otuz dokuz başlık bulunmaktadır (Sezgin, VII, 120-121). Halbuki eserin Johannes tercümesini esas alan Nürnberg baskısında (1546) kırk beş başlık yer almaktadır (Ullmann, s. 312) ve bu durum, Latince tercümenin eksiksiz bir nüshadan yapıldığını düşündürmektedir. 2. Kitâbü'l-Mesâ᾽il. İskenderiye'de el-Mektebetü'l-belediyye'de bulunan bir nüshasından (nr. 3652) tam adının Kitâbü'l-Mesâ᾽il el-müstedelli ʿaleyhâ mine'l-büyûti'l-is̱ney ʿaşer ve'l-kevâkibi's-sebʿa olduğu öğrenilmektedir. Eserin Kitâbü Sırri'l-ʿamel adını taşıyan bir nüshası da Berlin Staatsbibliothek'tedir (nr. 5876). Gezegenlerin burçlar feleğine nisbetle bulundukları konumların yeryüzündeki olaylar üzerine tesirlerini ele alan kitabın bazı bölümleri başka müellifler tarafından aynen veya özetlenerek iktibas edilmiştir. Meselâ İbrâhim en-Nâsırî'nin astroloji alanındaki eserinin alt başlıklarından biri "Bâbü'n-naẓar fi'l-ḥurûb min kitâbi Ebî ʿAlî el-Ḫayyâṭ" şeklindedir (Ullmann, s. 343). Hayyât bu eserinde de hocası Mâşâallah'tan başka Dorotheos, Valens, Batlamyus, Eutokios ve Ömer b. Ferruhân et-Taberî'ye atıflarda bulunmaktadır. 3. Kitâbü Taḥvîli sini'l-ʿâlem (Tahran Meclis Ktp., nr. 6452). 4. Kitâbü'l-Ḳırânât. Eserin aslı mevcut değilse de özeti Muḫtaṣarü't-Telḫîṣ fî aḥvâli'l-milel ve'd-düvel ve'l-edvâr adıyla günümüze kadar gelmiştir (Tahran Dânişgâh Ktp., nr. 5469). 5. Kitâbü Mefâtîḥi'l-każâ᾽ (Milano Ambrosiana Ktp., nr. C, 86).

Bazı kaynaklarda müellife Fevâ᾽idü felekiyye adlı bir kitap daha nisbet ediliyorsa da (Brockelmann, GAL Suppl., I, 394; EI² [İng.], IV, 1162) bu eser, Kitâbü'l-Mesâ᾽il'in Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de (Mîkāt, nr. 180/3) Fevâ᾽id min kelâmi Ebî ʿAlî... teteʿallaḳ bi'l-aḥkâm fî ʿilmi'l-felek adıyla kayıtlı (Sezgin, VII, 121) muhtasarı olmalıdır. Klasik kaynaklarda zikredilen Hayyât'a ait diğer eserler de şunlardır: Kitâbü'l-Medḫal, Kitâbü'l-Meʿânî, Kitâbü'd-Düvel, Kitâbü Taḥvîli sini'l-mevâlîd, Kitâbü'l-Mens̱ûr, Kitâbü Ḳaḍîbi'ẕ-ẕeheb, Kitâbü'n-Nüket (İbnü'n-Nedîm, s. 386).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 385-386; İbn Tâvûs, Ferecü'l-mehmûm min târîḫi ʿulemâʾi'n-nücûm (nşr. M. Kâzım el-Kütübî), Kum, ts., s. 206; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 516; Suter, Die Mathematiker, s. 9-10; a.mlf., "Hayyât", İA, V/1, s. 395; a.mlf. - (J. Samsó), "Khayyāt", EI² (İng.), IV, 1162; Brockelmann, GAL, I, 250; Suppl., I, 394; C. A. Nallino, Raccolta di scritti editi e inediti, Roma 1944, V, 330; Ziriklî, el-Aʿlâm, VIII, 162; F. J. Carmody, Arabic Astronomical and Astrological Sciences in Latin Translation, Berkeley 1956, s. 49-51; Sarton, Introduction, I, 546, 569; II, 170, 178; Sezgin, GAS, VII, 120-121; Ullmann, Die Natur und Geheimwissenschaften, s. 312-313, 343; E. S. Kennedy - D. Pingree, The Astrological History of Māsha'allāh, Cambridge 1971, s. 1-38.

Mehmet Bayrakdar

HAYYÂT VEHBİ

(bk. TERZİ BABA).

HAYYÂTIYYE

(الخيّاطيّة)

Mu‘tezile âlimlerinden Ebü’l-Hüseyin el-Hayyât’ın (ö. 300/913 [?]) görüşlerini benimseyenlere verilen ad

(bk. HAYYÂT, Ebü’l-Hüseyin).

HAYYE

(bk. YILAN).

HAYYİZ

(الحيّز)

Mutlak boşluk, cismin işgal ettiği farzedilen hacim, mekân

(bk. MEKÂN).

HAYZÜRÂN

(الخيزران)

el-Hayzürân bint Atâ el-Cüreşiyye (ö. 173/789)

Abbâsî halifelerinden Mehdî-Billâh’ın hanımı, Mûsâ el-Hâdî ile Hârûnürreşîd’in annesi.

Mehdî-Billâh’ın Yemen asıllı câriyesidir. İsminin “Hint kamışı, bambu” anlamına geldiği ve nâdiren Beşşâr b. Bürd ile Ebü’l-Muâfâ gibi bazı şairler tarafından Arap güzelinin boyunu ifade için kullanıldığı bilinmektedir. Babası Atâ, Halife Mansûr’un mevlâsı veya Nerşahî’nin Târîḫu Buḫârâ’sında yer alan bilgiye göre (s. 59) Taberistan’da esir edilerek Mehdî’ye getirilen Yemen melikiydi; aynı eserin Farsça metninde ise bu hususa temas edilmemiştir. Güzelliği yanında kültürü ve edebî yetenekleriyle kısa sürede halifenin gözdesi haline gelen Hayzürân daha sonra Mûsâ el-Hâdî, Hârûnürreşîd ve Abbâse’yi dünyaya getirerek ümmüveledi oldu. İbn Kuteybe ona Abbâse’yi değil, Mehdî’nin küçük yaşta ölen Bânûka adında başka bir kızını nisbet etmektedir (el-Maʿârif, s. 166). Bermekîler’den Fazl b. Yahyâ, Hârûnürreşîd’den yedi gün önce dünyaya gelmiş ve Fazl’ın annesi Hârûn’u, Hayzürân da Fazl’ı emzirdiği için iki çocuk sütkardeşi olmuşlardı (Cehşiyârî, s. 136). Hayzürân, Halife Mehdî tarafından 159 (775-76) yılında âzat edilerek nikâh altına alındı.

Hükmedici ve nüfuzlu bir kadın olan Hayzürân, Mehdî’nin müsamahakâr ve yumuşak huylu karakterinden de faydalanarak onu ve bütün sarayı etkisi altına almıştı. Devlet işlerine açıkça müdahale ediyor, istediği gibi emirler verip istemediği şeyleri yasaklıyor veya verilen hükümleri bozuyordu. Yemen’de Cüreşli bir kişinin elinde hizmetçi bulunan kardeşi Gıtrîf’i yanına getirtip arkasından Yemen’e vali tayin ettirmesi, oğulları Mûsâ ve Hârûn’un Mehdî tarafından başka hanımından çocukları bulunmasına rağmen veliaht gösterilmesi onun halifenin nezdindeki itibarını açıkça ortaya koymaktadır. Mehdî öldükten sonra yerine Mûsâ el-Hâdî geçince Hayzürân oğluna daha kolay hükmedilebileceğini sanıyordu. Ancak sert

huylu, hataları affetmeyen ve en belirgin vasfı kıskançlık olan Mûsâ babasından çok farklı idi. İbnü'l-Esîr'in naklettiğine göre Mehdî vefat ettiği sırada Mûsâ Cürcan'da âsilerle savaş halinde bulunuyordu. Bağdat ordusu başkaldırmış, Hayzürân yeni halife gelinceye kadar alınacak tedbirleri görüşmek üzere Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî ile Rebî' b. Yûnus'u çağırmıştı. Rebî' daveti kabul edip Hayzürân'ın yanına gitmiş, Yahyâ ise Mûsâ'nın kıskançlığını bildiği için gitmemişti. Nitekim Mûsâ durumu öğrenince mektupla Rebî'e tehditler savurmuş, Yahyâ'ya ise teşekkür etmişti (el-Kâmil, VI, 88).

Mûsâ el-Hâdî, halifeliğinin ilk dört ayında annesine pek müdahale etmedi. Hayzürân, bu süre içerisinde Mûsâ yokmuş gibi devlet işlerini tek başına yürütmeye çalışıyor, konuyu sadece tasdik için ona götürüyordu. Mûsâ bir müddet sonra annesine isteklerini geciktirmek suretiyle karşı koymaya başladı. Bu arada onun siyasetle ilgili olmayan taleplerini yerine getirerek rızâsını almaya çalışırken kendisinden ibadete ve özel işlerine daha çok vakit ayırmasını rica etti. Fakat Hayzürân'ın daha da ileri giderek istek sahiplerine işlerinin yapılacağına dair garanti vermesi, normal işlerde aracılık yapması yanında önemli işlerle ilgili kesin görüş bildirmesi, sadece kardeşi Gıtrîf gibi yakınları için değil diğer kumandan ve idarecilere de aracılık yapması Hâdî'nin sabrını taşırdı ve onun bu tür faaliyetlerini yasakladı. Çevresindeki ilginin azalması üzerine kendisini büyük bir boşluk içerisinde hisseden Hayzürân oğluna karşı kin beslemeye başladı. Hayzürân, ümidini diğer oğlu Hârûnürreşîd'e bağlıyor, kaybettiği nüfuzunu onun halife olmasıyla yeniden elde edeceğine inanıyordu. Ancak Mûsâ, kardeşi Hârûn'u veliahtlıktan azledip yerine küçük yaştaki oğlu Ca'fer'i tayin etmekte ısrarlı görünüyordu. Hatta annesini zehirletmeye bile teşebbüs etmişti. Giderek artan karşılıklı düşmanlık neticesinde daha çok kabul gören rivayetlere göre Hayzürân, oğlu Mûsâ el-Hâdî'yi hasta olduğu bir sırada câriyelerine zehirletmiş veya boğdurtmuştur (170/786). Hâdî'nin Hârûn'u öldürmeyi planladığı gece öldürülmesi, Hayzürân'ın oğlunun ölüm haberini duyduktan sonraki sözleri ve câriyeleri vasıtasıyla halkın tepkisini öğrenmeye çalışması da onun bu işte rolünün bulunduğu ihtimalini kuvvetlendirmektedir.

Mûsâ el-Hâdî'nin ölümünün hemen ardından hapiste bulunan Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî Hayzürân'ın emriyle serbest bırakıldı ve Hârûn tarafından

kendi mührü de teslim edilerek geniş yetkilerle vezirliğe getirildi. Ancak işleri asıl yöneten daima Hayzürân oldu; zira Yahyâ da halife de onun görüşüne göre hareket ediyorlardı. Hârûnürreşîd zamanında Hayzürân'ın mevkii en yüksek derecesine ulaşmış, hatta kocası Mehdî dönemindeki itibarının da üstüne çıkmıştır.

Hayzürân 26 Cemâziyelâhir 173 (20 Kasım 789) tarihinde Bağdat'ta öldü, cenaze namazını Hârûnürreşîd kıldırdı. Cenazesinin defnedildiği Kureyş Kabristanı günümüze kadar onun adına izâfetle Makberetülhayzürân adıyla anılmış, türbesi de bugüne ulaşmıştır. Hâdî zamanındaki sıkıntılı günleri dışında rahat bir hayat süren Hayzürân, hayır severliğiyle tanınırdı. Yoksulları giydirmiş, yetimleri evlendirmiş ve 172 (789) yılında hacca gittiğinde

birçok kişiye bol miktarda hediye dağıttırmıştı. Ayrıca Mekke'de Hz. Peygamber'in doğduğu evi tamir ettirerek mescide çevirmiş (İbnü'l-Esîr, I, 458; İbn Kesîr, II, 261), bu arada kocası Mehdî'nin kendisine bağışladığı Safâ tepesi yakınındaki Dârülerkam'ı da yeniletmişti (İbn Kesîr, VIII, 71); bu iki bina bir müddet onun adıyla anılmıştır. İmam Evzâî'den fıkıh okuyan Hayzürân'ın İbn Abbas'tan nakledilen bir de hadis rivayeti vardır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Sâvî), s. 166; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), VIII, 205-207, 238; Cehşiyârî, el-Vüzerâʾ ve'l-küttâb, s. 136; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), III, 337-338, 348; Nerşahî, Târîḫu Buḫârâ (trc. Emîn Abdülmecîd Bedevî - Nasrullah Mübeşşir et-Tırâzî), Kahire 1385/1965, s. 59; a.e. (trc. Ebû Hasr el-Kabâvî), Tahran 1363, s. 50; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, X, 255, 262-263; XIV, 171; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, XIV, 430-432; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, I, 458; VI, 40, 88, 99-100, 106, 119; İbnü't-Tıktakā, el-Faḫrî, s. 191-192; Zehebî, Târîḫu'l-İslâm: sene 171-180, s. 109-110; İbn Kesîr, el-Bidâye, II, 261; VIII, 71; X, 158-159, 162-164; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, II, 72-73; Süyûtî, el-Müstaẓraf (nşr. Ahmed Abdülfettâh Temmâm), Kahire, ts. (Mektebetü't-

Türâsi'l-İslâmî), s. 21; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, I, 280; Mehmed Zihni, Meşâhîrü'n-nisâ, İstanbul 1294, I, 207-208; Ali İbrâhim Hasan, Nisâ˒ lehünne fi't-târîẖi'l-İslâmî naṣîb, Kahire 1981, s. 70-72; Ziriklî, el-A˓lâm (Fethullah), II, 328; Kehhâle, A˓lâmü'n-nisâ˒, I, 395-401; Abdülemîr Ali Mühennâ, Aẖbârü'n-nisâ˒ fî Kitâbi'l-Eġānî, Beyrut 1409/1988, s. 112-115; Vefâ Muhammed Ali, Nüfûzü'n-nisâ˒ fi'd-devleti'l-İslâmiyye fi'l-˓Irâḳ ve Mıṣr, Kahire 1406/1986, s. 11-24; Hasan İbrâhim, İslâm Tarihi, II, 338-341, 344; III, 270; N. Abbott, Two Queens of Baghdad, London 1986, s. 137-264; Hudarî, Muḥâḍarât: ˓Abbâsiyye, s. 96, 99-100, 101, 111; "al-Khayzurān bint ˓Atā˒ al-Djurashiyya", EI² (İng.), IV, 1164.

Kasım Kırbıyık

HAZ

(bk. LEZZET).

HAZ‘AL HAN

(خزعل خان)

(1860-1936)

İran’da Muhammere bölgesini 1897-1925 yılları arasında elinde tutan aşiret reisi.

İran’da Şattülarap kıyısında Muhammere’de (bugünkü Hürremşehir) doğdu. Benî Kâ‘b kabilesinin Muhaysın koluna mensuptur. Muhaysın kabilesi şeyhi olan babası Câbir Han’ın 1881’de ölümü üzerine yönetim oğlu Miz‘al Han’ın eline geçti. Ancak onun idaresi halk tarafından benimsenmedi. Miz‘al Han’ın 1897’de bir suikast neticesinde öldürülmesi üzerine yerine kardeşi Haz‘al Han, Muhaysın kabilesi şeyhi ve Muhammere yöneticisi olarak göreve başladı. Nisan 1898’de İran Devleti onun şeyhliğini onayladı. Ataları tarafından da kullanılan “muizzü’s-saltana” unvanını alan Haz‘al Han, Muhaysın kabilesinin elinde tuttuğu bölge üzerinde hâkimiyetini genişletme politikasını başarıyla sürdürdü. 1897’de Kâ‘b kabilesi üzerinde otorite kurulmasından sonra 1898 sonbaharında Kârûn ve Cerrâhî nehirleri arasındaki bölgede yaşayan Bâviye kabilesine karşı başarılı bir sefer düzenleyen Haz‘al Han bölgedeki hâkimiyetini daha da güçlendirdi.

1902 yılında İran hükümeti gümrük memurlarının Arap kabilelerinin yoğun bulunduğu bölgeye, yani İran Arabistanı’na girme teklifine şiddetle karşı çıkan Haz‘al Han, taraftarları üzerinde merkezî hükümetin kontrolünün artmasına karşılık kendi gücünün azalacağından korkuyordu. Ayrıca bölgedeki Arap kabileleri üzerine yeni vergilerin getirilmesi ciddi bir huzursuzluğa sebep olabilirdi ve kabilelerin haklarını savunmada başarısız olması halinde bu durum azliyle sonuçlanabilirdi. Haz‘al’ın İran hükümetiyle olan görüşmelerdeki avantajlarından biri, onun Osmanlı idaresinde bulunan Irak topraklarında veraset yolu ile kendisine kalan geniş arazilerden oluşmuş büyük bir bölgeyi elinde tutması, dolayısıyla Osmanlı tarafına geçme tehdidiydi. Basra’daki vekilharcı Mirza Hamza Osmanlı yönetimine bağlı, itibarlı bir kimse idi. Ancak Haz‘al Han’ın gücü ve politik

kişiliği sebebiyle vekilharcına da bölgedeki Osmanlı idarecileri güvenmezler, hatta onu zaman zaman ortaya çıkan huzursuzlukların kaynağı olarak görürlerdi. Bunun yanında Haz‘al’ın başarısının önemli sebebi, Tahran’daki İngiliz diplomatik temsilcisinden aldığı destek ve taraftarlarının sayıca çokluğu idi. Onun 20.000 silâhlı kişiyi İran’da merkezî hükümete karşı harekete geçirebilecek bir güce sahip olduğu biliniyordu. Mayıs 1902’de Tahran’daki yetkililer, şeyhin Arap bölgesi gümrüklerinin idarecisi olarak bir maaş almasını kabul ettiler; gümrük memurları da onun emriyle tayin edilecekti. Şeyh Haz‘al, 1903’te Muzafferüddin Şah’tan, İran Arabistanı’nda kendine ait toprakların mülkiyet haklarını onaylayan üç ferman aldı. Böylece Şattülarap bölgesindeki korsanlık hareketlerine hâkim oldu. Ayrıca kendisine önceden “muizzü’s-saltana” ve “nusretü’l-melik” gibi lakaplar verilmişti.

1908 yılında bir İngiliz şirketinin Mescidisüleyman’da petrol bulmasından sonra petrol boru hattının kontrolü altındaki topraklardan geçmesi Haz‘al’ın gücünü arttırdı ve otoritesini daha da sağlamlaştırdı. 1910’da bölgedeki İngiliz menfaatlerine karşı gösterdiği anlayış dolayısıyla kendisine Hindistan Şövalye nişanı (Knight Commander of Indian Empire) verildi. Osmanlı Devleti’nin I. Dünya Savaşı’na girmesi üzerine İngilizler’e yardımcı olan Şeyh Haz‘al gerçekten bölgede güçlü bir isim haline gelmiş, diğer güçlü ülkelerle münasebetler kurmuştu. Dış dengeleri çok iyi değerlendiren Haz‘al İran’dan ayrılarak bağımsız olmayı düşünmeye başladı. Ancak 1921 yılında Rızâ Şah İran’da idareyi eline alınca ilk olarak merkezî hükümeti güçlendiren düzenlemeleri başlattı. Sınır eyaletlerini merkezî hükümete bağladı. Körfez politikası üzerinde etkili bir kişi olan Haz‘al Han’ın etrafındaki yetki çemberi daralmaya başladı. Kasım 1923’te Rızâ Şah ülkede toplanan vergileri merkezî hükümetin yetkisine alınca Haz‘al’ın maddî kaynaklarına önemli bir darbe inmiş oldu. Rızâ Şah, Ağustos 1924’te Lurlar üzerine düzenlediği sefere katılması için Haz‘al’a haber verdiyse de Şeyh Haz‘al bu sefere katılmaktan kaçındı. Komşusu ve dostu olan Lurlar’a karşı gelişen bu askerî seferi tasvip etmediğini söyledi; hatta Rızâ Şah’ın Kaçar hânedanına son vererek gerçek şahı yurt dışına çıkardığını, dolayısıyla tahtı işgal ettiğini ileri sürdü. Haz‘al Han daha da ileri giderek gerçek şahın sığındığı Avrupa’dan geri getirilmesi yönünde çalışmalara başladı. Bu hususta meclis nezdinde girişimlerde bulundu,

ancak meclis Rızâ Şah tarafını tuttu. 1903’te Haz‘al Han’a verilen fermanlar şah tarafından geri alındı; Haz‘al da İran hukukunu ihlâl eden

Rızâ Şah’ı ağır bir dille suçladı. Bunun üzerine tercihini İran hükümeti lehine yapan İngiltere Haz‘al Han’a olan desteğini azalttı. 1924 kışında İran ordusu tarafından askerî hazırlıklar yapıldı ve Haz‘al Han 19 Nisan 1925’te Muhammere’de bir gemide iken tutuklandı, Tahran’a götürülerek ölümüne kadar (27 Mayıs 1936) orada hapiste kaldı. Böylece Muhammere de İran’da merkezî idarenin yönetimine girmiş oldu.

Irak Devleti’nin kuruluşu ile bölgede yapılan sınır tesbiti çalışmalarında Muhammere Şeyhliği’nin bulunduğu topraklar İran tarafında kaldı ve İran’ın Hûzistan eyaletinin bir kısmını oluşturdu. 1943 yılında Şeyh Haz‘al’ın İran dışında sürgünde bulunan oğlu Hûzistan’da bir isyana teşebbüs ettiyse de başarılı olamadı. Bu hareket Haz‘al ailesinin sonu oldu.

BİBLİYOGRAFYA

Delîlü’l-Ḫalîc (Târih), V, 2477, 2505-2506, 2554-2577; Mehdî Bâmdâd, Şerḥ-i Ḥâl-i Ricâl-i Îrân, Tahran 1371, I, 476-477; G. R. G. Hambly, “The Pahlavi Autocracy: Rızā Shāh, 1921-1941”, CHIr., VII, 207, 222-223; Rızâ Şâh-ı Kebîr, Sefernâme-i Ḫûzistân, Tahran 2483 şş., tür.yer.; Abbas el-Azzâvî, ʿAşâʾirü’l-ʿIrâḳ, Kum 1370 hş., IV, 182, 185; D. Wright, The Persian Amongst the English, London 1986, s. 190-193; M. Ali Habîbâbâdî, Mekârimü’l-âs̱âr, İsfahan 1397, VI, 2253-2256; Ḳāmûsü’l-İslâmî, II, 235-236; Dihhudâ, Luġatnâme, XII, 517; DMF, I, 895; R. M. Burrell, “Khazʿal Khan”, EI² (İng.), IV, 1171-1172.

İdris Bostan

HAZAR DENİZİ

Batıda Kafkas ve güneyde Elburz sıradağları gibi Alp sistemine bağlı genç kıvrımlı dağlarla, doğuda Batı Türkistan ve kuzeyde Doğu Avrupa'nın eski temelden meydana gelen alçak plato düzlükleri arasında yer alan 518.000 km^2 genişliğindeki bir çöküntü çukurunun (depresyon) tabanını işgal eder. Yüzölçümüne ait eski ve yeni veriler, 1930'dan sonra meydana gelen ve yaklaşık 60.000 km^2'lik bir daralmaya sebep olan menfi seviye değişikliğinden dolayı farklıdır. Hazar'ın yüzölçümü eski verilere göre 438.000 km^2, 1970'li yıllardan beri az çok istikrara kavuşmuş yeni seviyesine göre ise 371.790 km^2'dir. Bu çok geniş alanından ve 189.600 km^3'ü bulan büyük su hacminden dolayı Hazar'dan genellikle “deniz” olarak söz edilir.

Hazar, güneydeki Alp dağları kuşağı ile kuzeydeki eski platformlar arasında, üçüncü zamanın miyosen ve pliyosen devirlerinde batıda Panonya'dan doğuda Aral gölüne kadar uzanan acı sulu, çok geniş bir göldenizin zamanla daralması ve birbirinden ayrı havzalara ayrılması sonucunda meydana gelmiş bir kalıntı su kütlesidir. Bu jeolojik evrim sonunda Panonya ve Daçya havzaları, genç tortullarla dolu birer kara parçası haline geçerken eski geniş göldenizin Karadeniz ve Hazar kesimleri giderek derinleşmek suretiyle birer çanak oluşturmuş ve bugünkü görünümlerini kazanmışlardır. Bu iki havza arasındaki bağıntı, dördüncü zamanda Kafkaslar'ın kuzeyinde bazı dönemlerde yeniden kurulmuş ve aynı devirde zaman zaman şiddetlenen ve aslında günümüzde de devam eden düşey doğrultudaki tektonik hareketler neticesinde Karadeniz çanağı gibi Hazar çanağı da özellikle orta ve güney kesimlerinde giderek derinleşmiştir.

Jeolojik ve jeomorfolojik özelliklerini yakın bir jeolojik mâzideki bu süreçler sonucunda kazanan Hazar denizinin uzun ekseni kuzey-güney doğrultusundadır. Bu doğrultuda iki kıyısı arasında 1200 kilometrelik bir mesafe vardır. Genişliği ise 200-500 km. arasında değişir. Kıyılarının toplam uzunluğu 6400 kilometreyi bulur. Kıyıları genellikle alçaktır; Kafkaslar tarafında dağlar ancak birkaç yerde sahile kadar ulaşır. Özellikle

bu kıyıların çeşitli seviyelerinde basamaklar halinde sıralanmış eski taraçalara rastlanır. Ural, Volga, Terek, Sulak, Samur ve Kura (Gür) nehirlerinin büyük bir hızla büyüyen deltaları Hazar kıyılarının başlıca özelliklerinden biridir.

Derinlik şartları ve deniz altı topografyası bakımından Hazar denizi birbirinden farklı üç kısma ayrılır. Mangışlak yarımadası ile Terek deltasının kuzeyinde, Doğu Avrupa platformu üzerinde yayılan kesiminde derinlik hiçbir yerde 20 metreyi geçmez; çoğu yerde ancak 2-3 m. kadardır. Apşeron ve Krasnovodsk yarımadaları arasında Apşeron eşiğinin kuzeyinde yer alan orta kısım, derinliği 800 metreyi bulan oval biçimli bir çanak görünümündedir. Hazar'ın en derin kısmı ise Apşeron deniz altı eşiğinin güneyinde Kafkaslar, Kopet dağı ve Elburz dağları ile kuşatılmış olan güney havzasıdır. Burada âzami derinlik 1000 m. dolayındadır (eski haritalara göre 975 m., yeni verilere göre 1025 m.). Hazar'ın doğu kıyılarında birçok sığ körfez (Kaydak, Sarıtaş, Krasnovodsk) vardır. Bu sığ deniz girintilerinden biri olan Karaboğaz Göl, uzayan kumlu kıyı okları ile esas su kütlesinden âdeta tamamen ayrılarak ancak çok dar bir boğazla irtibatta kalan, sığ ve seviyesi Hazar'ınkinden daha alçak bir lagündür.

Hazar denizinin hidrolojik havzası yaklaşık 3,5 milyon km²'lik çok geniş bir alanı kaplar. Denizin beslenmesinde başlıca rolü Volga oynar ve bir yılda havzaya gelen ortalama 350 km³ suyun 271 km³ kadarını yalnız başına bu nehir sağlar. Akarsular, aynı zamanda taşıdıkları büyük miktardaki kumlu ve killi maddeleri de Hazar'a boşaltırlar; sadece Volga, Terek ve Kura nehirlerinin getirdiği bu tür alüvyonların tutarı yılda 69 milyon tondur. Eklenen büyük su kütlesine rağmen şiddetli buharlaşmadan dolayı bu denizin seviyesi okyanuslarınkinden yaklaşık 28 m. aşağıdadır. Suyun bol geldiği ilkbahar sonları ile yaz başlarında seviye daha yüksek olur; ancak yine de mevsimlik değişiklikler birkaç desimetreyi, gelgit olayının yol açtığı oynamalar da birkaç santimetreyi aşmaz. Buna karşılık bir yıldan ötekine ortaya çıkan değişiklikler çok defa 1 metreyi geçer. Asırlık değişiklikler ise eski kayıtlardan ve tarihî belgelerden anlaşıldığına göre çok daha büyük ölçülerde gerçekleşmiştir. Genel olarak iklim değişmeleri hakkında da bir fikir veren bu konudaki araştırmaların sonuçları arasında bazı farklar bulunmakla beraber seviye, zamanımızdan 6000-4000 yıl önce bugüne göre 6 m. kadar yükselerek 22 metreye çıkmış ve bu yükselmeler

sırasında, hatta daha sonraki tarihî devirlerde sular zaman zaman Uzboy vadisi ve Sarıkamış bataklığı vasıtasıyla Aral gölü ile birleşmiş, buna karşılık VII ve XI. yüzyıllarda seviyenin çok alçalması sebebiyle Aral ile irtibat kesilmiştir. 1929 ve 1957 yıllarında da önemli ölçüde alçalma meydana gelmiş ve seviye ancak 1970'ten itibaren tekrar yükselmeye başlayarak bugünkü ölçüsüne ulaşmıştır. Dördüncü zamanda, buzul ve ara buzul çağlarının iklim şartlarına bağlı olarak meydana gelen değişikliklerin çok daha büyük ölçülere eriştiği bilinmektedir. Bu dönemde Hazar sularının havzanın kuzeyindeki alçak düzlükleri tamamıyla örttüğü ve Maniç depresyonu üzerinden Karadeniz ile birleştiği suların yükselme safhaları ile suların orta ve güney havzalarına çekildiği safhalar birbiriyle birkaç defa münâvebe etmiştir.

Kuzeyden güneye 1200 kilometrelik bir mesafe boyunca farklı iklim alanlarında yer aldığı için Hazar denizinin yüzey sularının sıcaklığı çeşitli kesimlerinde farklı değerler gösterir. Yazın yüzey sularının

sıcaklığı hemen hemen her yerde 24-25º arasındadır. Buna karşılık kışın suyun sıcaklığı güneyde 8-11º iken kuzey kesimlerde 3 dereceye kadar iner ve buradaki daha az tuzlu sularla kaplı olan sığ kıyılar donar. Sıcaklık derine doğru önce hızla azalır ve yüzeyden biraz aşağıdaki bir tabakadan sonra dibe kadar aynı değeri göstererek sabit kalır. Tuzluluk oranı orta kesimlerde binde 13'ü bulur; kuzeye, özellikle Volga ağzına doğru yaklaştıkça bu oran giderek azalır ve binde 10'un altına, hatta daha da aşağıya düşer. Buna karşılık çok şiddetli buharlaşmaya mâruz kalan Karaboğaz Göl lagününün sularında tuzluluk oranı binde 320 gibi çok yüksek bir değere erişir. Hazar suyunun kimyasal bileşimi de normal deniz suyundan farklıdır ve daha yüksek oranda kalsiyum karbonat, magnezyum karbonat, sodyum klorür ve çeşitli sülfatlar ihtiva eder. 700 metreden daha derin sular ise hidrojen sülfür (H^2S) gazı ile zehirlendiğinden normal hayattan yoksun bir ortam oluşturur. Orta ve güney havzalarında genellikle saat ibresi hareketinin ters yönünde ilerleyen bir akıntı sistemi görülür. Batı kıyılarında genel akıntı Volga ağzından güneye, doğu kıyılarında ise kuzeye Mangışlak yarımadasına doğrudur. Bu ana akıntı sistemi içinde daha küçük bazı yerel akıntılar da bulunmaktadır. Ayrıca seviyesi daha alçak olan Karaboğaz Göl lagünü Hazar'dan gelen bir akıntı ile sürekli biçimde beslenir.

Hazar denizi, Ege ve Akdeniz gibi denizlere oranla hayvan ve bitki türleri bakımından fakirdir; ancak sayıları seksen kadar olan balık türlerinin hemen hemen yarısı ekonomik değer taşıdığı için çevresindeki ülkelerin balıkçılığında çok önemli bir yere sahiptir. Havyarı ile ünlü mersin balığı, ringa, turna, tatlı su levreği ve çaça en çok avlanan balıklardır. Fakat son yarım yüzyıl içinde balık ürününde bir azalma görülmekte ve bunda bir yandan sulardaki seviye değişikliklerinin, bir yandan da kirlenme ile su altından petrol çıkarmak için yapılan sondajların etkili olduğu sanılmaktadır. Biyolojik zenginliği dışında Hazar denizi, çevre ve tabanındaki petrol-doğal gaz yatakları sebebiyle de çok büyük bir önem taşır. Apşeron yarımadası ve önündeki sığ deniz alanında işletilen yataklarla kuzey kıyılardaki 5-20 milyar ton arasında olduğu sanılan rezervler en değerli yeraltı zenginlikleridir; Karaboğaz Göl'den ise büyük miktarda sodyum sülfat elde edilir. Hazar denizi ulaşım açısından da önemli bir yere sahiptir ve üzerinde büyük miktarda petrol, kuru yük ve yolcu taşımacılığı yapılmaktadır. Bakü, Mahaçkale, Krasnovodsk ve Benderenzeli en işlek limanlardır.

Hazar denizi, tarih boyunca ticaret ve ulaşım coğrafyası açısından önemli bir rol oynamıştır. Milâttan önce VIII-VI. yüzyıllarda Karadeniz'de ticaret kolonileri kuran Yunanlılar, buradan Rion ve Kura ırmaklarının vadilerini takip ederek Hazar denizine, gemilerle bu denizi aştıktan sonra da Hindistan'a kadar varan yollar sayesinde geniş alanları içine alan ticaret faaliyetinde bulunmuşlardır. Bu yoldan daha kuzeyde de Azak denizi-Maniç ırmağı depresyonu-Hazar denizi güzergâhını takip eden başka bir yol daha vardı. XII. yüzyılda Bizans'ın izniyle Karadeniz'e geçen Venedikliler'le Cenevizler de Hazar denizi yolunu ticaret amacıyla kullandılar.

Osmanlı-Safevî savaşları sırasında Osmanlılar Azak-Don ırmağı-İdil (Volga) ırmağı üzerinden Hazar'a çıkmaya teşebbüs etmiş, savaş dışında da II. Selim zamanında (1566-1574) ticaret amacıyla Karadeniz ile Hazar'ı bir kanalla birleştirme fikrini geliştirmişlerdi. Hazar'ın ulaştırma ve ticaret bakımından taşıdığı önem, Ümitburnu yolunun keşfedilerek Hindistan'a aktarma yapmaya gerek kalmaksızın yalnız denizden gidilmeye başlanması üzerine azalmıştır. Ancak II. Dünya Savaşı sırasında tekrar yoğun nakliyat faaliyetlerinin ortaya çıktığı görülür. Bu durum bölgenin eskiye nazaran

daha önemli hale gelmesine yol açtı. Yapılan taşımacılıkta trafik daha çok Bakü ve Krasnovodsk limanları arasında işliyor, batıdan doğuya, yani Kafkasya'dan Orta Asya'ya petrol ürünleriyle kereste, doğudan batıya taş blokları, pamuk ve tuz gönderiliyordu.

BİBLİYOGRAFYA

İstahrî, Mesâlik (de Goeje), s. 218; Mes'ûdî, et-Tenbîh, s. 60; B. F. Dobrinin, Fiziçeskaya Geografiye SSSR, Moskva 1941, s. 48, 114-117; R. F. Flint, Glacial and Pleistocene Geology, New York 1957, s. 234, 498; D.-M. Frémy, Quid, Paris 1988, s. 95; S. A. Kowalevsky, "Arbeiten über die Geschichte des Kaspi", Zeitschrift für Gletscherkunde, XXIII (1935); W. Köppen, "Schwankungen des Kaspischen Meeres", Annalen der Hydrographie, LXIV (1936); Sırrı Erinç, "Karadeniz ve Çevresinin Morfolojik Tekâmülü ile Pleistosen İklim Tahavvülleri Arasındaki Münasebet", İÜ Coğrafya Enstitüsü Dergisi, II/5-6, İstanbul 1954, s. 56-63; Mirza Bala, "Hazar Denizi", İA, V/1, 408-412, 408-412; D. M. Dunlop, "Baḥr al-Khazar", EI² (İng.), I, 931; Xavier de Planhol, "Caspian Sea", EIr., V, 48-61; EBr.2, II, 923-924.

Sırrı Erinç

TARİH.

Müslümanlar İran'ı fethetmeden önce Hazar denizi hakkında pek az şey biliyorlardı; bunda, Eskiçağ'ın büyük medeniyetlerinin uzağında kalmış olması rol oynamıştır. Grekler, Hazar denizinin varlığından Karadeniz kolonilerinde bulunan tüccarlar vasıtasıyla haberdar oldular ve sadece güney kısmını tanıdıkları bu denize, etrafında oturan iki kavmin ülkelerinden dolayı Kaspia veya Hyrkania denizi adını verdiler. Milâttan önce V. yüzyılda Herodot'un, uzunluğuna ilişkin doğru tahmininin (deniz yoluyla on beş gün) yanı sıra genişliği için söylediği abartılı sözler (deniz yoluyla sekiz gün), ancak güney kıyısındaki girinti çıkıntıları takip ederek yapılan bir yolculukla açıklanabilir. Denizin adına Hint-İran kaynaklarında

rastlanmakla birlikte, imparatorluk merkezleri İran'ın Mezopotamya'daki kesiminde olan ve Hazar'la aralarında ormanlık dağlar bulunan Ahamenîler'in burayı bildiklerini gösteren herhangi bir belge yoktur.

Büyük İskender'in İran kültür havzasına giren bölgeleri fethi sırasında Grekler, İranlılar'dan Hazar denizi üzerine pek fazla yeni bilgi edinemediler. Herodot buradan kapalı bir deniz olarak bahsetmekle birlikte Grekler'in deniz anlayışı genelde bütün denizlerin büyük bir okyanusun parçası olduğu şeklindeydi. Aristo dahi öğrencisi Büyük İskender'e Hazar'ın kapalı bir deniz olduğunu öğretmesine rağmen kendisi bu anlayışa uyarak buranın yer altından Karadeniz'le birleştiği ihtimalini göz önünde tutmuştu. Muhtemelen milâttan önce 324'te, Büyük İskender Hazar'a Heracleides'in gözetiminde bir keşif grubu göndermek istediyse de onun âni ölümü bu planın gerçekleşmesini engelledi. Bu arada Grekler Hazar'ın Akdeniz'den daha az tuzlu olduğunu ortaya koydular. Büyük İskender'in keşif projesi kırk yıl sonra I. Seleucos Nicator'un amirali Patrocles'i görevlendirmesiyle tekrar yürürlüğe kondu. Patrocles, batı kıyısının bir kısmını dolaşarak ve muhtemelen Kura'nın ağzına kadar giderek gezisine başladığı noktaya geri döndü; oradan da doğu kıyısına yöneldi ve bugün yeri belirlenemeyen bir noktada durdu. Onun sonuçta, çevresini tamamen dolaşmadığı halde Hazar denizini okyanusun bir körfezi olarak tanımladığı ve bu yanlış kanaatin coğrafyacılar tarafından hiç tartışılmadan Strabon, Pomponius Mela ve Plinius zamanına kadar kabul edildiği bilinmektedir. Yalnız Batlamyus, Hazar'la Aral'ı karıştırmasına

rağmen kuzeyden gelen iki nehrin (Volga ve Ural) varlığını ve buranın okyanusla birleştiğine inanılan bölgesinin üzerinde çeşitli kavimlerin yaşadığı bir kara parçası olduğunu öğrendikten sonra Hazar'ın kapalı deniz olduğu kanaatine vardı. Fakat daha önceki yanlış kanaat Avrupa biliminde XIII. yüzyılın ortalarına kadar kabul görmeye devam etmiş, ancak söz konusu tarihte Rubrucklu William gibi hıristiyan misyonerlerin Moğol sarayını ziyaretlerinden sonra değişmiştir.

Önceleri, medeniyetin uzak sınırlarındaki bu az bilinen ve fırtınasından korkulan denizde düzenli bir ticarî trafik olmadığı tahmin edilmektedir. Bununla beraber Sâsânîler döneminde en azından denizin güney kısmında bir ticaret faaliyetinin gerçekleştiği anlaşılmakta ve Theophanes'in V.

yüzyılın sonunda, “Pazarlarına ve limanlarına ipek tüccarları uğrardı” şeklindeki sözleriyle bu faaliyete işaret ettiği düşünülmektedir (Heyd, I, 4).

Hazar denizinden faydalanma ancak İran’ın müslümanlarca fethinden sonra başladı. İki asır boyunca dağlık bölgelerde yaşayan bazı savaşçı kabilelerle bağımsız prenslikler İslâm medeniyetinin denize ulaşmasını engellediler. Sâsânîler’e halef olan müslümanlarla kuzey steplerinde yerleşik hayat süren halk arasındaki ilk ilişki Hazar’ın batısına giden karayolu ile gerçekleşti. Coğrafyacıların bölgeye çok fazla sayıda isim vermelerinden burası hakkındaki bilgilerinin eksik olduğu ortaya çıkmaktadır (otuz yedi ismi kapsayan en uzun liste için bk. Mofakham-Pâyân, s. 14-25). Bunlar genelde denizin etrafındaki ülkelerin, şehirlerin ve ırmak boylarının adlarıdır. Müslüman yazarların verdikleri adlar arasında Âbeskûn (Abeskûn), Esterâbâd, Cürcân, Taberistan, Mâzenderan (VI-XII. yüzyıllar arası; günümüz İran’ında Deryâ-yı Mâzenderân şeklinde yaşamaktadır), Sârî, Deylem, Cîlân (Gîlân), Muğân, Bâb veya Bâbülebvâb (Derbend) ve Şirvan sayılabilir. Hazar ismi, denizin kuzey ve batısında oturan Türk kabileleri için Arap-İslâm kültürünün ortaya çıkmasından itibaren daha çok klasik dönem Arap müellifleri tarafından kullanılmış ve denize de Bahrü’l-Hazar denilmiştir (Far. Deryâ-yı Hazar). Bunun yanında Bahrülcebel, Bahrüleâcim gibi yaygın olmayan isimler de mevcuttur. Makdisî kısaca Buhayre (göl) demeyi tercih eder (el-Bedʾ ve’t-târîẖ, III, 353). Diğer bazı isimler ise Hazar’a yakın olduğu zannedilen bölgelere izâfeten verilmiştir (meselâ Bahrü’l-Horasânî: Mes‘ûdî, et-Tenbîh, s. 90; Bahrü’l-Hârizm: İbnü’l-Fakīh, s. 7, Aral gölü ile karıştırma sonucu). Aynı şekilde Türk kabileleri burayı hâlâ İran’da yaşayan Deniz, Akdeniz, Kuzgun denizi, Korzûm (Kunduz) denizi (Şeyhürrabve ed-Dımaşkī, s. 194-195) ve Oğuz denizi (Bahr-i Guz) gibi birçok adla anmışlardır. Modern Batı dillerinde ise yalnız Grekler’in verdikleri Kaspia denizi adı kullanılmaktadır.

Birçok farklı veya yanlış ismin aynen aktarılması kitaplarda büyük hatalara yol açmıştır. Meselâ XIII. yüzyılda Müstevfî’nin not ettiği birisi Bahrü’l-Kurzüm ile Bahrü’l-Kulzüm’ün (Kızıldeniz) karıştırılmasıdır (Nüzhetü’l-ḳulûb, I, 239; II, 231). Bazı Osmanlı coğrafya kitaplarında ve hatta resmî belgelerinde de Bahr-i Kulzüm adının sık sık Hazar denizi için yazıldığı görülür. Bu isimlerden bir kısmı da bazı değişikliklerle Avrupalı yazarlar tarafından kullanılmıştır; meselâ Vincent de Beauvais: Mare Servanicum

(Şîrvân), Marco Polo: Gheluchelen veya Ghelachelan denizi (< Gîl veya Gîlân), Pedro Texeira: Derya Ghilani, Odorico de Pordenone: Bascon denizi (< Âbeskûn) gibi (Polo, I, 58-59). Schiltberger de Karadeniz'le arasında paralellik kurarak Akdeniz demiştir (The Bondage, s. 45).

IX. yüzyılda İbn Hurdâzbih, Hârizmî, İbn Rüste ve İbnü'l-Fakīh, burayı ayrı bir deniz kabul ettiklerine dair bir imada bulunmamışlardır; Ya'kūbî ise (Kitâbü'l-Büldân, s. 354) hâlâ bir okyanusla bağlantısı bulunduğu fikrini savunmaktadır. X. yüzyılda Ḥudûdü'l-ʿâlem'in meçhul müellifi de çevresini tasvir etmesine rağmen kapalı bir deniz olma ihtimali konusunda sessiz kalmıştır (s. 53). Daha sonra bu ihtiyatlı tutumun hafiflemeye başladığı görülür. Mes'ûdî (Mürûcü'ẕ-ẕeheb, I, 167), İstahrî (Mesâlik, s. 217, 227) ve İbn Havkal (Ṣûretü'l-arż, II, 378) denizin kapalılığını açıkça ifade ederken Mes'ûdî (Mürûcü'ẕ-ẕeheb, I, 164), Volga'nın bir kolu vasıtasıyla Karadeniz'e bağlandığı fikrine meyletmiş, böylece eski görüşleri izaha çalışmıştır. Sonuçta Hazar'ın kapalı bir deniz olduğu gerçeği kabul edilmiş, ancak bütün bunlar iki yüzyıl almıştır. Bu arada daha çok ayrıntıyı kapsayan ve özellikle İbn Havkal tarafından yapılan tasvirler dikkati çekmektedir. Denizin boyutları kesin biçimde bilinmemekle birlikte bazı rakamlar verilmekteydi ve tabii bunlar da abartılıydı. İbn Hurdâzbih'e göre çapı 3.000 km., İbn Rüste'ye göre boyutları 3.500 × 1.200 km., İbnü'l-Fakīh'e göre bir yerde 1.800 × 1.800 km., bir başka yerde 600 × 600 km., Mes'ûdî'ye göre 1.500 × 1.200 km. idi; o zamanki gerçek boyutlar ise yaklaşık 1.200 × 300 kilometredir (Miquel, II, 531). Hazar, karanlık suları ve bulanık derinlikleriyle son derece korkunç bir deniz (Müstevfî, I, 239; II, 231), ejderha gibi tehlikeli ve efsanevi varlıkların bulunduğu bir yer olarak görüldü (Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb, I, 109); dalgalarının diğer denizlerinkinden daha yüksek ve tehlikeli olduğuna, gemileri yutan girdaplarının bulunduğuna inanıldı (Müstevfî, II, 232).

VIII. yüzyıldan XIII. yüzyıla kadar Hazar denizi müslüman devletlerin kuzey sınırının bir bölümünü oluşturuyordu. Bu dönemde Hazar denizindeki limanlardan gerçekleştirilen ticarî faaliyetlerde büyük bir canlılık yaşandı. Âbeskûn Limanı ipek pazarıydı; Derbend'den ise yakındaki adalarda üretilen keten ve kırmızı kök boya ihraç ediliyor, ayrıca Kafkasya'dan da köle taşımacılığı yapılıyordu (İbn Havkal, II, 332-333, 340, 378). Bakü'den gemilere neft yağı yükleniyordu. Aynı zamanda Gîlân,

Deylem ve Âmül limanları arasında sürekli bir ticaret söz konusuydu (Mes‘ûdî, Mürûcü’ẕ-ẕeheb, I, 168). Bu arada güney kıyıları ile kuzeydeki limanlar, özellikle de Volga kıyısındaki İtil arasında ticaret gelişti. Hazarlar, kendi ürünleri olan balık tutkalından başka Rusya ve Bulgaristan’dan gelen köle, bal, bal mumu, kunduz derisi ve kürk gibi birçok şeyi ihraç ettiler; bunun karşılığında Cürcan ve Taberistan’dan giyecek malzemesi sağladılar (İbn Havkal, II, 385). Aynı zamanda balıkçılık da çok yaygındı. Balıkçılık, hem Âbeskûn’un yaklaşık 50 fersah kuzeydoğusundaki Dihistan’da bir nüfus yığılmasına sebep oldu, hem de Hazarlar’ın mutfak kültürüne büyük katkıda bulundu (a.g.e., II, 379, 382). XI. yüzyıl başlarında Hazarlar’ın güçlerini kaybedip Kumanlar’ın kuvvetlenmesiyle birlikte, müslüman ülkelerle kuzey stepleri arasında deniz ticareti yavaş yavaş kesilme noktasına geldi. Bununla beraber müslümanların elinde bulunan güney limanlarında bu sektörde bir aksama olduğu söylenemez.

Moğol istilâsı ve Altın Orda Devleti’nin İslâmiyet’i kabul etmesiyle birlikte Hazar bölgesi belli bir süre politik ve kültürel birliğe kavuştu ve deniz ticaretinde önemli bir büyüme yaşanarak Hazar denizi, Avrupa’nın Karadeniz üzerinden Orta Asya’ya ve Hindistan’a giden büyük ticaret hattının önemli bir bağlantısı haline geldi. Moğol istilâsından hemen sonraki yıllarda

Marco Polo, Cenevizliler’in, Gîlân’dan ipek taşıma ile başlayıp daha sonra sahilde üretilen diğer mallarla sürdürdükleri ticarette Hazar’ı kullandıklarını yazar (The Book of Ser Marco Polo, I, 52). 1340’ta İtalyan tâciri Pegolotti, ürünleri kara yoluyla Tana’ya, oradan da deniz yoluyla İstanbul’a ulaştırılan çok faal bir balık ve tuzlanmış mersin balığı endüstrisinden bahseder (La pratica della mercatura, s. 380). 1375 tarihli Carta Catalana’da birçok İtalyanca ismin yer almasından anlaşıldığına göre İtalyan tüccarları Hazar’a iyice âşina olmuşlardı (Bibliothèque Nationale, MS, Espagnol, nr. 30, vr. 3-4). O yıllarda bazı İtalyan kaynaklarında Hazar’a, Altın Orda’nın Aşağı Volga üzerindeki başşehrine atıfla Saray denizi veya Bakü denizi denildiği de görülmektedir.

Timur’un 798’de (1395-96) Astarhan ve Saray’ı ele geçirmesi deniz ticaretine ağır bir darbe vurdu; bu tarihten sonra İtalyan tüccarları ipeği daha çok Sultâniye yoluyla karadan taşıdılar (Clavijo, s. 93). Fakat devam

eden faaliyet yine de İtalyan korsanları için çekiciydi. 1374 yılında Kırım'daki Kefe'de (Feodosiya) oturan Cenevizliler'den Luchino Tarigo bu bölgede bir hayli korsanlık yapmıştı (Heyd, II, 376-377); 1428'de ise Derbend hanının davetiyle gelen Giovanni de Valle adlı bir Venedikli denizci Esterâbâd'a giden gemilere el koymaya başlamıştı (Travels to Tana, s. 5-6). Buna rağmen XV. yüzyılın sonunda Derbend ve Astarhan arasında daha çok yaz aylarında yapılan belirli bir miktarda ticaret mevcuttu. Contarini'nin 1476'daki gözlemlerine göre denizcilik bir hayli ilkeldi; gemiler hiçbir zaman kıyıdan fazla uzaklaşamıyordu (a.g.e., s. 146). Giovanni Maria degli Angiolello'nun 1510 yılına ait raporlarında gemilerin kapasitesinin 800 tona kadar yaklaştığı, ancak Derbend Limanı'na girecek olanların suyun seviyesi bakımından 200 tonu geçemediği belirtilmektedir. Bu gemilere Derbend'de pirinç, ipek ve tekstil yükleniyor, Astarhan'dan kürkle dönülüyordu. Astarhan'a muhtemelen başka yerlerden de ipek geliyordu (a.g.e., s. 147, 151). Yine Contarini'ye göre balık endüstrisi gelişmişti ve yazın Tatarlar adalarda balık avlıyorlar, bu arada avladıkları fokların yağını hem aydınlatmada hem de develeri teskin etmede kullanıyorlardı. Fakat balıkçılık metotları çok ilkeldi ve birçok balık cinsi hiç tutulamıyordu (a.g.e., s. 145-148).

Ruslar, III. (IX.) yüzyıla kadar Hazar denizindeki ticarî hayatta ancak çok küçük bir rol oynamışlardı. IX-X. yüzyıllarda Viking istilâsı sırasında Rus gemileri, Hazar bozkırlarından nehir yoluyla indikleri denizin güney limanlarına birkaç defa yağma maksadıyla saldırıda bulunmuşlardı. Bunların ilki, Taberistan'da Zeydî Devleti'nin kurucusu Hasan el-Alevî zamanında (864-884), ikinci ve üçüncüsü 910 ve 911 yıllarında, dördüncüsü de 912'den sonra meydana gelmiştir (Mes'ûdî, Mürûcü'z̠-z̠eheb, I, 166-167). Moğollar zamanında ve Moğol sonrası dönemde Ruslar'ın denizle ilişkilerinin kalmadığı görülür. 1466 yılında Şirvan Hanlığı'na elçi olarak gönderilen Vasily Papin, Volga nehrinin ağzından üç gemiyle yola çıktığında Astarhan Tatarları tüccar Athanasius'u taşıyan ikinci gemiyi yağmalamışlar ve Moskova'dan dönen büyükelçi ile Athanasius Derbend'e ulaşmak için başka bir gemiye binmek zorunda kalmışlardı; üçüncü gemiye ise Tatarlar tarafından el konulmuştu (Khokhenie, s. 8-10).

Ruslar'ın 1557'de Astarhan'ı ele geçirip tahkim etmeleri Hazar denizinin tarihinde yeni bir dönem başlatmıştır. Bu bölgede, özellikle de Hîve ve

Buhara'ya giden kervanların çıkış noktası olan Mangışlak civarında bazı Rus ticarî firmaları kurulmuştu. İngiliz tüccarları da Hindistan'a doğrudan bir karayolu bulmak amacıyla onların peşinden gitmekte gecikmediler. Anthony Jenkinson, 1558'de Astarhan ve Hazar denizi yoluyla Buhara'ya ve 1562 yılında Astarhan-Derbend yoluyla İran'a yolculuk yapmıştı. 1564'te Rus çarı İngiliz tüccarlarına ticarî ayrıcalıklar verdi. Jenkinson'un da dikkatini çektiği gibi, Hazar denizinin üzerinde çok az sayıda gemi bulunması kaçırılmaması gereken bir fırsattı. İngilizler en büyüğü 30 tonluk küçük gemiler kullanıyorlardı; fakat bölgedeki faaliyetlerini kısa zaman içerisinde organize ettiler ve Gîlân'dan ipek, Hindistan'dan değerli taşlarla baharat, İngiltere'den tekstil, barut ve diğer mâmülleri getirerek ticaret yapmaya başladılar (Early Voyages, s. 98, 228-236, 383, 391-392, 398-399, 405-406).

Bu ilk gelişmeler Osmanlı Türkleri'nin müdahalesiyle kesintiye uğradı. 1569'da Astarhan'a bir sefer düzenleyen Osmanlılar, Volga ve Don nehirleri arasındaki dar kara parçasından kadırgalarını aşıramadılar ve kanal kazmanın imkânsız olduğunu da görünce karadan harekete geçerek şehre vardılar; ancak gereken ağır silâhları ve diğer bazı malzemeleri arkada bıraktıkları ve kış da yaklaştığı için geri dönmek zorunda kaldılar. 1578 İran seferi sırasında Osmanlılar ilk defa Hazar kıyılarına ulaştılar ve burada Derbend merkez olmak üzere bir eyalet idaresi kurdular. 1583'ten sonra Derbend eyaleti Çırak, Müskür, Ahtı, Kuba, Rustav ve Şaburan sancaklarından meydana geliyordu. Ayrıca devletin sınırları güneyde Bakü dahil Lengeran'a kadar uzanıyor, Derbend'in kuzeyinde de Kumuk bölgesi kıyıları Osmanlı nüfuzu altında bulunuyordu. Osmanlılar burada, Derbend'i merkez alarak Venedikli mühtedîlerin yardımıyla her biri yirmi sekiz kürekli dokuz kadırgadan oluşan bir filo kurmayı planladılarsa da bunu gerçekleştiremediler (Bennigsen-Berindei, s. 78); ancak daha küçük bir filonun, Hazar'ın doğu kesimindeki Osmanlı müttefiki Türkmenler'e yardım için mühimmat ve asker taşımakta kullanıldığı bilinmektedir (1580). Bütün bunlar Astarhan ve İran arasındaki ticareti engellemeye yetti ve İngiliz şirketi faaliyetini durdurmak zorunda kaldı. Osmanlılar'ın Özbek Hanlığı'na gönderdikleri elçi (989/1581) ve Özbekler'in mukabil elçisi (995/1587) yolculuklarda Hazar denizinin güneyindeki yahut kuzeyindeki kara yollarını tercih etmişlerdi (a.g.e., s. 72-73).

1624 yılında Çar Alexis Mikhailoviç Astarhan'da tersane inşa edilmesi için bir emirnâme gönderdi; aynı yıl haritacılık çalışmaları da başlatıldı. Ancak Ruslar bu yüzyıl boyunca yine de fazla bir ilerleme kaydedemediler. İran sarayındaki Danimarka elçiliğinin sekreteri olan Adam Olearius'un 1637 yılındaki gözlemlerine göre denizcilik hâlâ yaz aylarında yapılabiliyordu. "İranlılar, Tatarlar ve Ruslar'ın çok küçük gemileri vardı … ve ancak kıyı boyunca seyahat edebiliyorlardı" (Relation du voyage de Moscovie, s. 232). Büyükelçinin Astarhan'dan kendisini Derbend'e götürmek üzere kiraladığı geminin kaptanı denizcilikten o kadar az anlıyordu ki İranlı bir tüccardan yardım istemek zorunda kalmışlar, ülkelerine de Hazar'ın batı kıyısını takip eden kara yoluyla dönmüşlerdi (a.g.e., s. 214, 232). 1056 (1646) yılında Evliya Çelebi Bakü'de Rus, Çin ve Kalmuk tüccarlarının bulunduğuna ve gelişmekte olan ticarete dikkat çekmişti. Ruslar tuz, safran, petrol ve ipek alıp kürk ve deri satıyorlardı. Hazar civarındaki deniz ticareti genellikle müslümanların elindeydi (Seyahatnâme, II, 300-302). Hazar denizinde korsanlık daha yaygındı; çünkü gücünün zirvesinde bulunan Osmanlılar'ın mevcudiyeti Karadeniz'de aynı işlerin yapılmasını tehlikeli hale

getirmişti. Stenka Razin yönetimindeki Kazaklar'ın 1667 yılında gerçekleştirdikleri saldırı İran gemilerinin askerî bakımdan ne kadar zayıf olduğunu gösterir (Stepanov, I, 310-370). Bunlar, 1668'de Aşağı Volga'dan 2000 kişilik bir filo ile yola çıkıp Derbend'e, daha sonra Mâzenderan'daki Ferahâbâd'a saldırmışlar, kışı Bakü yakınlarında geçirdikten sonra Muharrem 1080'de (Haziran 1669) aceleyle hazırlanmış 4000 kişilik bir İran filosunu yenilgiye uğratmışlardı. Kazaklar Astarhan'ı almak için geri döndüklerinde ise ancak çarın orduları onları durdurabilmişti. Kazak tehlikesi, İranlılar'ın Hazar'daki denizcilik faaliyetlerinin giderek azalmasına sebep olmuştur. Yine de XVIII. yüzyılın başlarına kadar Volga'dan gelen ticaret gemileri Derbend ve Bakü arasında yer alan Nîzâbâd'dan daha güneye geçememişlerdir (Hanway, I, 9).

Ruslar'ın Hazar'a asıl girişleri Büyük (Deli) Petro zamanında olmuştur. 1719'da ilk defa kuzey kesiminin denizcilik haritaları yapıldı, 1720'de de hidrografya servisi sistematik araştırmalarına başladı. 1722'de Astarhan'da yeni bir tersane açıldı ve burada ticarî gemi inşa edilmesine izin verildi. 1722-1735 yılları arasında Derbend, Bakü ve Gîlân'ın bir bölümünün işgali, Rus kaptanlarına denizin güney kısımlarını ve İran kıyılarını tanıma fırsatı

verdi. Rus ve Ermeni tüccarlarına ait gemiler o tarihten sonra Gîlân ile düzenli bir ticarî ilişki içinde oldular. Bütün bu denizcilik faaliyetleri Hazar ticaretine tekrar giren İngilizler tarafından yeterli görülmüyordu. Halbuki 1730'ların sonunda Astarhan'da İranlılar'la ticaret yapan 120-200 tonluk otuz sekiz gemi vardı, diğer Rus gemileri faaliyetlerini doğu kıyısındaki Mangışlak körfezinde sürdürüyordu. Artık denizdeki önemli sayılabilecek tek millet Ruslar'dı (a.g.e., I, 106, 133).

1734 yılında Çariçe Anna Ivanovna'nın verdiği izinle İngilizler Hazar'da yeniden deniz ticaretini ihya etmek için teşebbüse geçtiler ve Gîlân'da kurdukları şirket vasıtasıyla 1741'de aktif ticarete başladılar. Fakat ertesi yıl ortaklarıyla anlaşmazlığa düşen İngiliz tüccarlarından John Elton Nâdir Şah'ın hizmetine girdi ve bir filo meydana getirme görevini üstlendi; bu hamle, İranlılar tarafından Hazar'da bir deniz gücü kurmak için yapılan son ciddi teşebbüstü. Rusya'dan kaçanların da yardımıyla Elton biri yirmi üç topla donatılmış birkaç gemi inşa etti; aynı zamanda kendisi gibi İngiliz olan kaptan Woodroofe ile de Hazar'ın güneydoğusu üzerine bir haritacılık çalışması yaptı (a.g.e., I, 109 vd., 124). Bu faaliyetler Moskova'da huzursuzluğa yol açtı ve 1746'da Ruslar İngilizler'in Hazar'daki ticarî faaliyetlerini yasakladılar. Bunun üzerine Gîlân'da bulunan İngiliz tüccarları bu işten tamamen çekildiler. 1747'de Nâdir Şah'ın ölümü ve Elton'un 1751 isyanında öldürülmesiyle de İranlılar'ın Hazar'daki beklentileri sona erdi. Böylece Ruslar rakipsiz kaldılar ve üstünlükleri özellikle Kafkasya'nın işgali üzerine iyice pekişti. Gülistan (1813) ve Türkmençay (1828) antlaşmaları ile de Hazar'da savaş gemisi bulundurma hakkı sadece Rusya'ya tanındı.

Rus hâkimiyetiyle birlikte Astarhan'dan Kafkas ülkelerine düzenli denizcilik hizmetleri verilmeye başlandı. 1840'lı yıllarda yaklaşık 240 yelkenli nakliye gemisi bu kıyılarda hâlâ sefer yapıyordu. 1844'te Volga buharlı gemisi deney için Kura'ya kadar gitti ve 1846'da buharlı gemi posta servisi, 1858'de kargo ve Bakü-Krasnovodsk arasında düzenli yolcu taşıma servisleri kuruldu. 1850'li yılların sonunda Azerbaycan petrolünün Hazar üzerinden taşınmaya başlanmasıyla bu bölge ile Rusya arasında yavaş yavaş sabit bir ticaret gelişti. 1859'da Bakü liman tesisleri yapıldı; 1860'ların başında en büyük ticarî kuruluş olan Kafkas ve Mercury Şirketi on beşi pervaneli, yedisi yandan çarklı yirmi iki buharlı gemi işletiyordu. Böylece

ara durakları Azerbaycan limanları olmak üzere İran ile Astarhan arasında düzenli bir ticarî trafik oluştu; belli başlı ticaret maddeleri petrol, kereste ve çeşitli inşaat malzemeleriydi.

Ticarî gemiciliğin gelişmesiyle Hazar teknolojik yenilikler için önemli bir uygulama alanı haline geldi. Önceleri ahşap filikalarla taşınan petrol ve fuel-oil artık metalden yapılan gemilerle taşınmaya başlandı. 1878'de Stettin tersanelerinde inşa edilen 250 tonluk ilk buharlı tanker, 1882'de Hazar ticaretinde kullanılmak üzere Finlandiya'da inşa ettirilen bir ikincisi, 1897'de bölgedeki ilk çift motorlu gemi, 1903'te içten yanmalı motora sahip ilk nehir gemisi-tanker ve ardından onun 1000 tonluk gelişmiş bir modeli ve 1909'da dizel motorlu ilk deniz taşıtları olan her biri 4600 ton kapasiteli iki tanker hizmete sokuldu. Bütün bu ilerlemeler, Rus ekonomik hayatında petrol ticaretinin giderek artan önemli rolü ile açıklanabilir. XIX. yüzyılın sonlarında deniz yoluyla yapılan ticaretin hacmi, üretilen petrolün % 80'ine tekabül eden 6 milyon tona ulaşmış, geri kalan % 20 ise demiryolu ile taşınmıştı. 1899 yılında denizde petrol taşımacılığı yapan 345 gemi vardı ve bunların 133'ü buharlı idi. 1904'te çıkarılan bir kanunla ahşap gemilerin madenîlerle değiştirilmesi istendi ve 1907 yılında tanker filosu 142.000 ton toplam kapasiteyle, 136 buharlı ve buna ilâveten toplam 50.000 ton kapasiteli 160 yelkenli gemiye ulaştı. 1912'de on üçü dizel olmak üzere 212 motorlu gemi vardı; filonun kapasitesi 1934'te 260.000 tona ulaştı; 1936'dan sonra da büyük yolcu gemileri hizmete girdi.

Ruslar, Hazar'ın güney kıyıları da dahil olmak üzere balıkçılığın hemen hemen tamamını ele geçirdiler. XVII. yüzyılda ticarî balıkçılık sadece İranlılar tarafından yapılıyordu. Olearius'a göre 1637'de eylülden nisana kadar Şah II. Abbas nehir boylarındaki balıkçılık haklarını kiraya verdi; yılın geri kalan bölümünde ise serbest bıraktı. Kaçarlar'dan Muhammed Şah devrinde (1834-1848) bütün kıyılardaki balıkçılık hakları Abdal isminde muhtemelen Azerbaycanlı bir Rus vatandaşının elindeydi; her şubatta iki Rus şilebi Sefîdrûd ağzına gelip çok miktarda balık, özellikle de mersin balığı yükleniyordu ve bütün kıyılarda Rus balıkçıları görülüyordu (Aucher-Eloy, s. 411). Dinî faktörler de Ruslar'ın işini kolaylaştırmıştı. Çünkü Safevî döneminde İranlılar'ın yüzgeçleri bulunmadığı için haram kabul ettikleri mersin balığına ilgileri giderek azalmıştı. Ruslar'ın ticarî balıkçılıktaki üstünlükleri, aynı zamanda Hazar denizinin bütünü üzerindeki

hâkimiyetlerinin de bir göstergesiydi. XIX. yüzyıl boyunca ve XX. yüzyılda I. Dünya Savaşı'nın başlamasına kadar balıkçılık yapma hakkı sürekli biçimde Rus vatandaşlarına veriliyordu. 1928'de bir Sovyet-İran ortak şirketi kuruldu ve nihayet 1953'te İran sularındaki balıkçılık hakları İran hükümetine iade edildi (Bazin, II, 129-130).

Ezici Rus hâkimiyetinin tesiriyle İranlılar'ın Hazar'a olan ilgilerini yitirmelerine rağmen güney kıyılarında bir Türkmen denizcilik kültürü gelişti. Orta Asyalı Türkler'in burayı ve zenginliğini Ortaçağ'dan beri yakından tanımaları sebebiyle bu kültür bir hayli derin ve yoğundu. Daha X. yüzyılda Mangışlak yarımadasında denizcilikle uğraşılıyordu (İbn Havkal, II, 379). 1558'de Ural nehrinin ağzı yakınlarında Jenkinson, hayatlarını yağmacılık yaparak kazanmaya çalışan otuz sürgün Türkmen'den oluşan mürettebatıyla bir korsan gemisi görmüştü (Early Voyages,

s. 62); XVIII. yüzyılda ise bu korsanların faaliyetleri âzami boyutlardaydı (Hanway, I, 109-110, 112-116, 139, 277). XIX. yüzyılın başlarında Ruslar nihayet Türkmen korsanlığını durdurdular. Bundan sonra Türkmenler giderek daha barışçı bir denizcilik faaliyetine yöneldiler; 1835 yılından itibaren balık ürünlerini ve deniz kuşlarından elde ettikleri tüyleri Ruslar'a satmaya başladılar (Aucher-Eloy, s. 355); kısa süre içerisinde de İran kıyılarında yapılan ticaretin tekelini ele geçirmeyi başardılar (Bazin-Bromberger, s. 90-93). Türkmen kıyı ticareti XX. yüzyılda zirveye ulaştı. O zamanların önemli limanları, 1920'de hâlâ yaklaşık kırk geminin barındığı Kumîşân ve Benderişah idi. Kıyı ticareti Türkmen çölünden gelen tuz ve pamuk yağının Anzali'de pirinç, kereste ve kenevirle değiştirilmesi suretiyle yapılıyordu. Türkmenler, Rusya'dan petrol ve şeker ithal edip Gîlân'dan pirinç ve odun kömürü ihraç ederek derin sulara girmekten de sakınmıyorlardı.

Hazar çevresindeki İranlı kavimlerin denizciliğe ilgi duymamalarına karşılık Türkmenler'in tam tersi bir tutum sergilemeleri, Christian Bromberger tarafından da açıkça belirtildiği üzere (a.g.e., s. 92), ilginç bir kültürel problem olarak ortaya çıkmaktadır. Bu hadise, muhtemelen Türkmenler'in kendilerine has demografik ve sosyal yapılarını yansıtmaktadır. Özellikle de sınırlı kaynaklara sahip kurak çevre birçok

fakir insanı harekete geçirmiş ve göçebe hayatını bırakmış olanlar karanın kendilerine pek fırsat vermediğini görüp denize yönelmişlerdir. Türkmen toplumu içinde kırsal malların el değiştirmesi, yüksek başlık parası, mirasın tamamının son erkek çocuğa bırakılması gibi töreler de bu eğilimi güçlendirmiş olmalıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed b. Mûsâ el-Hârizmî, Kitâbü Ṣûreti'l-arż (nşr. Hans von Mўik), Leipzig 1926 → Frankfurt 1992, s. 80-81; İbnü'l-Fakīh, Muḫtaṣaru Kitâbi'l-Büldân (nşr. M.J. de Goeje), Leiden 1886, s. 7-8; Ya'kūbî, Kitâbü'l-Büldân, s. 354; İbn Hurdâzbih, el-Mesâlik ve'l-memâlik, s. 134; İbn Rüste, el-Aʿlâḳu'n-nefîse, s. 86; Mes'ûdî, et-Tenbîh, s. 60-66, 90; a.mlf., Mürûcü'ẕ-ẕeheb (nşr. Ch. Pellat), Beyrut 1962-69, I, 109, 164, 166-168; İstahrî, Mesâlik (de Goeje), s. 217, 227; Makdisî, el-Bedʾ ve't-târîḫ, III, 353; İbn Havkal, Ṣûretü'l-arż, II, 332-333, 340, 378, 379, 382-385; Ḥudûdü'l-ʿâlem (Minorsky), s. 53, 60; Şeyhürrabve ed-Dımaşkī, Nuḫbetü'd-dehr fî ʿacâʾibi'l-ber ve'l-baḥr (nşr. A. F. Mehren), Copenhagen 1874 → Frankfurt 1994, s. 194-195; Marco Polo, The Book of Ser Marco Polo (trc. ve nşr. H. Yule - H. Cordier), London 1921, I, 52, 58-59; Müstevfî, Nüzhetü'l-ḳulûb (Strange), I, 239; II, 231-232; G. M. Angiolello, A Narrative of Italian Travels in Persia in the Fifteenth and Sixteenth Centuries (ed. C. Grey), London 1873; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, II, 300-302; A. Olearius, Relation du voyage de Moscovie, de Tartarie et de Perse, Paris 1656, s. 214, 232; J. Hanway, An Historical Account of the British Trade Over the Caspian Sea with a Journal of Travels, Dublin 1754, I, 9, 17, 106, 109-110, 112-116, 124, 133, 139, 277; II, 433-436, 456; J. B. Fraser, Travels and Adventures in the Persian Provinces on the Southern Banks of the Caspian Sea, London 1826; Recueil de voyages et mémoires publiés par la Société de Géographie IV (ed. F. Michel - T. Wright), Paris 1839, s. 265; P. M. R. Aucher-Eloy, Relations de voyages en Orient de 1830 à 1837, Paris 1843, s. 355, 411; R. G. de Clavijo, Narrative of the Embassy of Ruy Gonzalez de Clavijo to the Court of Timour at Samarcand, A.D. 1403-6 (ed. C. R. Markham), London 1859, s. 93; Travels to Tana and

Persia by Josafa Barbaro and Ambrogio Contarini, London 1873, s. 5-6, 145, 146, 147, 151; J. B. Paquier, De Caspiana atque Aralica regione Asiae veteres geographos cum recentioribus suscepit, Paris 1876; J. Schiltberger, The Bondage and Travels of Johann Schiltberger (trc. J. B. Telfer), London 1879, s. 45; Early Voyages and Travels to Russia and Persia by Anthony Jenkinson and Other Englishmen (ed. E. D. Morgan - C. H. Coote), London 1886, s. 62, 98, 228-236, 383, 391-392, 398-399, 405-406; G. N. Curzon, Russia in Central Asia, London 1889; a.mlf., Persia and the Persian Question, London 1892, II, 390-392; P. C. d'Almeida, De Caspio mari apud veteres, Cadomie [Caen] 1893, s. 16-17, 23 vd.; J. Marquart, Erān•ahr nach der Geographie des Ps. Moses Xorenacʿi, Göttingen 1901, s. 105-107; H. Brunnhofer, Arische Urzeit, Bern 1910, s. 39-42; H. L. Rabino, Les provinces caspiennes de la Perse, Le Guilān, Paris 1915-16, s. 32; W. Heyd, Histoire du commerce du Levant au moyenâge, Leipzig 1923, I, 4; II, 376-377; F. B. Pegolotti, La pratica della mercatura (ed. A. Evans), Cambridge 1936, s. 380; W. V. Tarn, The Greeks in Bactria and India, Cambridge 1938, s. 112-113; I. V. Stepanov, Kristyanskaya voyna pod predvoditelstvom S.T. Razina, Moskva 1957, I, 310-370; Hohenie za tri morya Afanasiya Nikitina 1466-1472 g.g. (ed. S. N. Kumkes), Moscow 1960, s. 8-10; I. Rostami, Biologie et exploitation des esturgeons (acipenséridés) caspiens, Barle Duc 1961; V. D. Vladykov, Inland Fisheries Resources of Iran Especially of the Caspian Sea, with Special Reference to Sturgeon, Report to the Government of Iran [baskı yeri yok] 1964; F. Bartz, Die grossen Fischereiräume der Welt II, Wiesbaden 1965, s. 505-526; A. Nimet Kurat, Türkiye ve İdil Boyu, Ankara 1966, bk. İndeks; A. Miquel, La géographie humaine du monde musulman, Paris-The Hague 1967, II, 531; III, 342; P. Somerville-Large, Caviar Coast, London 1968, s. 41-50; E. Herzfeld, The Persian Empire, Studies in Geography and Ethnography of the Ancient Near East, Wiesbaden 1968, s. 196; L. Mofakham-Pâyân, Etude géographique de la mer Caspienne, Meşhed 1347 hş. /1969, s. 14-25; E. Ehlers, Südkaspisches Tiefland (Nordiran) und Kaspisches Meer, Tübingen 1971; a.mlf., "Die historischen Spiegelschwankungen des Kaspischen Meeres und Probleme ihrer Deutung", Erdkunde, XXV, Bonn 1971, s. 241-249; Yu. Yu. Marti v.dğr., Biologiçeskaya produktivnost Kaspiyskogo Morya, Moscow 1974; W. Irons, "The Yomut Turkmen", A Study of Social Organization Among a Central Asian Turkicspeaking Population, Michigan 1975; B. A. Nagdaliev, "Istoriya razvitiya morskogo sudohodstva na Kaspii", Kompleksniye

isledovaniya Kaspiyskogo Morya (ed. E. G. Maev), Moscow 1976, s. 274-278; A. Berîmânî, Deryâ-yı Mâzenderân, Tahran 1976; P. Goukowsky, Essai sur les origines du mythe d'Alexandre, Nancy 1978-81, I, 156, 347, 348; M. Bazin, Le Tālech, Paris 1980, II, 129-139; a.mlf. - C. Bromberger, Gilān et Azarbāyjān oriental, cartes et documents ethnographiques, Paris 1982, s. 90-93; D. S. Guseynova, Raboçiemoryaki Kaspiya (90-e godi XIX B.-1907), Bakü 1981; E. N. Kazançeev, Ribi Kaspiyskogo Morya, Moscow 1981; A. D. Dobrovolskiy - B. S. Zalogiy, Morya SSSR, Moscow 1982, s. 18-31; I. V. Nikolskiy v.dğr., Geografiya vodnogo transporta SSSR, Moscow 1983, s. 102-111; G. K. Voytolovskiy, Geografiya morskih putey i promişlenogo ribolovstva, Moscow 1984, s. 126-129; C. Bromberger, "Identité alimentaire et altérité culturelle dans le nord de l'Iran. Le froid, le chaud, le sexe, et le reste", Identité alimentaire et altérité culturelle. Actes du colloque de Neuchatel (12-13 novembre 1984), Neuchatel 1985; S. I. Varuşçenko v.dğr., İzmenenie rejima Kaspiyskogo Morya i bestoçnih vodoimov v paleovremeni, Moscow 1987; A. G. Kasimov, Kaspiyskoe More, Leningrad 1987, s. 20, 121; Kaspiyskoe More, İhtiofauna i promislovye resursi (ed. V. H. Belyaeva v.dğr.), Moscow 1989; C. A. Trézel, "Notice géographique et statisque sur le Ghilan et le Mazanderan, province de l'empire perse", Journal des sciences militaires, II (1826), s. 110-123, 512-526; A. Chodzko, "Le Ghilan on les mara is Caspiens", Nourelles annales des voyages et des sciences géographiques, III (1850), s. 68-93; K. J. Naumann, "Die Fahrt des Patrokles auf dem Kaspischen Meer", Hermes, XIX, Stuttgart 1884, s. 165-185; P. Herzog, "La producción de caviar en el Eran", Lagena, IX, Sucre 1966, s. 33-41; P. Vieille - I. Nabavi, "Les pêcheries de la Caspienne et les migrations saisonnières de Khalkhal", Revue de géographie, XLV, Lyon 1970, s. 139-162; A. von Brandt, "Die iranische Störfischerei im Kaspischen Meer", Protokolle zur Fischereitechnik, XII/56, Hamburg 1972, s. 171-203; G. E. Hollis, "The Falling Levels of the Caspian and Aral Seas", GJ, CXLIV (1978), s. 62-80; F. Carré, "Les pêches en mer Caspienne", Annales de géographie, LXXXVII, Paris 1978, s. 1-39; A. Bennigsen - M.Berindei, "Astrakhan et la politique des steppes nordpontiques", Harvard Ukrainian Studies, sy. 3-4, Cambridge 1979-80, s. 71-91; Mahmut Ak, "Osmanlı Coğrafyasında İki Yer Adı (Bahr-i Kulzüm / Kurzüm) Üzerine", İlmî Araştırmalar, sy. 2, İstanbul 1996, s. 7-12; Xavier de Planhol, "Caspian", EIr., V, 50-61.

Xavıer de Planhol

Hazar Gaz ve Petrolleri.

Hazar bölgesi, dünyanın önemli petrol ve doğalgaz rezervlerine sahip bölgelerinden biridir. XIX. yüzyılda Amerika Birleşik Devletleri'nde petrolün ilk olarak çıkarılışından

kısa bir süre sonra bölgede petrol üretimine başlanmıştır. Azerbaycan, dünyada petrol sanayiini ilk tesis eden devletler arasında yer alır. 1918 yılında kurulan Azerbaycan Demokratik Cumhuriyeti yabancılarla ortaklık kurarak petrol sanayiini daha da geliştirmeye çalışmış, 1920'de Sovyetler Birliği'ne üye olmak zorunda kalınca Sovyetler Birliği'nin kararları doğrultusunda petrol alanları devletleştirilmiştir.

Hazar'ın keşfi oldukça eski tarihlere dayanır. Mecûsîler'in kutsal "ebedî ateş sütunu" bu bölgede yer alıyordu. Sürekli yanan bu ateş doğalgaz sızıntısından başka bir şey değildi. Kafkas dağlarının bir parçası olarak Hazar denizi kıyılarına kadar uzanan Apşeron yarımadasında bazı petrol sızıntılarına rastlandığı söylentileri yüzyıllardan beri duyulmaktaydı. XIII. yüzyılda Marco Polo Bakü yakınlarında bir kaynaktan çıkan bir yağdan bahseder ve bu yağın ayrıca develerde uyuz hastalığına iyi geldiğini yazar.

XIX. yüzyıl başlarında ilkel yöntemlerle de olsa Bakü'de bir petrol sanayii başlamıştı. 1829 yılına kadar elle açılmış kuyu sayısı seksen ikiyi buluyordu. 1870'te Çarlık Rusyası tekel sistemini kaldırıp bölgeyi özel teşebbüse ve rekabete açınca büyük bir ilerleme oldu. Elle açılan kuyular devri kapandı ve 1873 yılına kadar üç yılda yirmiden fazla rafineri faaliyete geçti. Ancak en büyük gelişme, ünlü İsveçli mûcit Immanuel Nobel'in çocuklarının bu bölgede petrol işine girmeleriyle oldu. Nobel kardeşlerin kurduğu entegre petrol şirketi kısa zamanda Rus petrol ticaretini ele geçirmişti. Petrol alanları devletleştirildikten sonra Sovyetler Birliği mevcut yataklardan oldukça önemli miktarda petrol çıkararak ekonomisine büyük katkılar sağladı. Çıkarılan petrolün işlenebilmesi ve pazarlanması için rafinerilere ve limanlara uzanan geniş bir boru hattı sistemi oluşturuldu. Dünyanın en eski boru hattının bulunduğu bu bölge, petrol rezervlerinden dolayı II. Dünya Savaşı'nın da odak noktalarından biri olmuş, özellikle

Sovyetler Birliği'nin Alman ordularına karşı gerçekleştirdiği başarılı direnişte bölge petrolleri en büyük lojistik desteği sağlamıştır.

Sovyetler Birliği'nin dağılmasıyla bölgede kurulan yeni bağımsız devletlerin başta petrol ve doğalgaz olmak üzere arzettikleri büyük imkânlar Batılı petrol şirketlerinin ilgi odağını oluşturdu. Bugün için Hazar bölgesinin petrol ve doğalgaz rezervleri yeterince tanımlanabilmiş değildir. Ancak başta Azerbaycan'da Türkiye Petrolleri Anonim Ortaklığı'nın (TPAO) ortak bulunduğu mega proje, Kazakistan'da Amerika Birleşik Devletleri'ne ait Chevron'un başını çektiği Tengiz projeleri olmak üzere önemli projelerde elde edilen bilgilerin yanı sıra Batılı şirketlerin yaptığı çeşitli çalışmalar, Hazar bölgesinin petrol ve gaz rezervlerine ilişkin oldukça güvenilir rakamlar ortaya koymaktadır. Kötümser olarak tanımlanabilecek bazı tahminlere göre bölgenin petrol potansiyeli 90 milyar varildir ki bu miktar İran'ın petrol rezervlerine eşittir. Daha iyimser rakamlar ise bölgenin potansiyel rezervlerini 200 milyar varil olarak ortaya koymaktadır. Bu miktar Ortadoğu rezervlerinin üçte birine yakındır. Yatırımlar, işletme ve taşıma masrafları hesaba katılmadığında, 1 varil petrolün değeri bugün 20 dolar olduğuna göre 200 milyar varillik bu potansiyelin değeri 4 trilyon dolar civarındadır. Doğalgaz rezervlerinde ise tahminî olarak 7.9 trilyon m^3''lük (279 trilyon fit küp) potansiyeliyle Hazar bölgesi, Ortadoğu ve Rusya'nın ardından dünyanın üçüncü büyük rezervlerini barındırmaktadır. Bu miktar, Amerika Birleşik Devletleri ve Meksika rezervlerinin toplamından fazladır. Sovyetler dönemindeki arama yatırımları günümüzde bölgede çalışan uzmanlarca yetersiz olarak tanımlanmaktadır. Bu sebeple rezerv tahminleri özellikle Hazar denizinin Azerbaycan, Kazakistan ve Türkmenistan açıklarında yapılmakta olan sismik etütler sonrasında daha güvenilir olarak yapılabilecektir.

Bölge ülkelerinin petrol ve doğalgaz rezervleri şöyledir: Çok büyük petrol rezervleri dolayısıyla XX. yüzyılın başından beri milletlerlararası yatırımcıların ilgisini çeken Azerbaycan'ın ispatlanmış petrol rezervi 3.6 milyar varil olup bölgede Rusya ve Kazakistan'dan sonra üçüncü sırada yer alır. Potansiyel "off shore" (kıyı) petrol rezervleri de 27 milyar varil olarak tahmin edilmektedir. İspatlanmış gaz rezervleri 0.3 trilyon m^3, potansiyel gaz rezervleri ise 1 trilyon m^3 olarak verilmektedir. Kazakistan'ın ispatlanmış petrol rezervi 10 milyar varildir; potansiyel petrol rezervinin ise

95 milyar varil olduğu belirtilmektedir. Sadece Tengiz sahası rezervleri ispatlanmış rezerv miktarını iki katına çıkaracaktır. Gaz rezervleriyle ilgili çalışmalar çok sınırlıdır. İspatlanmış gaz rezervi 1.5 trilyon m^3, tahminî rezerv 4 trilyon m^3 civarındadır. İspatlanmış doğalgaz rezervi 4.4 trilyon m^3 olan Türkmenistan 1991 yılında Rusya, Amerika Birleşik Devletleri ve Kanada'nın ardından yılda 84 milyar m^3 ihracatla dünya dördüncüsüydü. 1994'te bu miktar çeşitli sebeplerle yarı yarıya düşmüştür. Türkmenistan'ın ispatlanmış petrol rezervi 1.5 milyon varildir. Potansiyel petrol rezervleri ise 32 milyar varil olarak tahmin edilmektedir.

Rusya, dünyanın bilinen doğalgaz rezervlerinin % 35'ine, petrol rezervlerinin % 5'ine sahiptir. Bu rezervlerin önemli bölümü Batı Sibirya ve Volga-Ural bölgelerindedir. Rusya'nın Hazar kesimindeki ispatlanmış petrol rezervi yalnızca 200 milyon varildir. Potansiyel petrol rezervinin de 5 milyar varil olduğu sanılmaktadır. Üretilebilir gaz rezervlerine yönelik rakamlar ise mevcut değildir. Hazar bölgesindeki bütün gaz ve petrol boru hatları Rusya sınırları içinden geçmektedir. Bu sebeple Rusya, bölgede üretilen petrol ve gazın milletlerarası pazara ulaşımında büyük öneme sahiptir.

Özbekistan'ın Hazar'a kıyısı olmamakla birlikte bölgedeki bazı havzalarda

hissesi vardır. Komşularına oranla en düşük rezervler bu ülkede bulunmaktadır. Potansiyel ve ispatlanmış petrol rezervleri 1 milyar varil, ispatlanmış gaz rezervleri 2.1 trilyon m^3, potansiyel rezervler 1 trilyon m^3'tür.

Kafkas petrollerini de içine alan Hazar petrolleri, nitelik ve nicelik yönünden Basra körfezi petrolleriyle boy ölçüşebilecek durumdadır. Bu sebeple Türkiye, İran ve Rusya Federasyonu bölge petrol ve gazlarını kendi eksenlerine çekmeye çalışmaktadır. 2010 yılında bölgede üretilecek petrol miktarı 120 milyon ton / yıl olarak tahmin edilmektedir.

Dünyada petrol sanayiinin ilk kurulduğu bölgelerden olan Kafkasya'da kısmen eski hatların yer aldığı bir boru hattı sistemi mevcuttur. Kafkasya, Hazar ve Orta Asya'da üretilecek ham petrolün ancak yarısı bu sistemle taşınabilecektir. Geriye kalan kısmın dünya petrol pazarına ulaştırılması için

Baltık denizi, Dostluk (Drujba) hattı, Karadeniz, Akdeniz taşıma güzergâhı alternatifleri bulunmaktadır. Bunlardan ilk üçü Rusya Federasyonu'nun teklifleridir. Rusya Federasyonu üç taşıma güzergâhı sunarak bir esneklik görüntüsü vermekle beraber bölgede tesir ve hâkimiyetini arttırma amacına ulaşmadaki katılığını da sergilemektedir. Her biri ayrı sakıncalara sahip bu alternatiflerin ortak özelliği, ham petrolün Rusya Federasyonu'nun kontrolü altında taşınmasıdır. Bu sayede Rusya bölgede hâkimiyetini pekiştirmeyi amaçlamaktadır.

Hazar denizinin önceki statüsü, Sovyetler Birliği ile İran arasında imzalanan 21 Şubat 1921 ve 25 Mart 1940 tarihli iki antlaşma ile belirlenmişti. 1921'de imzalanan antlaşmanın 11. maddesiyle İran'ın Hazar denizinde bir filo kurma yasağı kaldırılmıştı. Bu madde, İran'a ve Rusya'ya denizcilikte ve filo kurmada eşit haklar sağlıyordu. 1940 antlaşması, iki ülke arasında denizcilik alanında bazı yaptırımların uygulanmasını gündeme getirdi. Sovyetler Birliği'nin talebiyle anlaşmaya, her iki tarafa ait gemilerde veya limanlarda üçüncü bir ülkenin vatandaşlarının çalıştırılmamasına dair maddeler konuldu. Bu antlaşmada Hazar için "Sovyet-İran denizi" tabiri kullanılmaktaydı. Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra Hazar'a komşu yeni devletler ortaya çıktı. Bu durum, yeni kurulan devletlerin toprak bütünlüğünü ve siyasî bağımsızlığını tehdit eden 1940 antlaşmasının yenilenmesi ihtiyacını doğurdu. Bu amaçla 1992'de Tahran'da Hazar denizinde kıyısı bulunan devletlerin katıldığı bir toplantı düzenlendi. Toplantıda İran'ın sunduğu Hazar Denizi İşbirliği Organizasyonu (CASCO) teklifi bölge devletleri tarafından olumlu karşılandı. Bundan sonra ikili veya çok taraflı olarak gemicilik, balıkçılık ve deniz kaynaklarının kullanımı gibi meselelerin çözümünde ilerleme sağlayan planların sunulduğu toplantılar yapıldı. Mayıs 1995'te Almatı'da gerçekleştirilen, ilgili devletlerin dış işleri bakanlarının katıldığı toplantı Hazar denizinin hukukî statüsünün belirlenmesinde bir dönüm noktası oluşturmuş, daha sonra aynı amaçla Tahran ve Almatı'da toplantılar düzenlenmiştir.

Hazar'ın statüsüyle ilgili tartışmalarda kıyı devletleri ikiye bölünmüştür. Hazar'ın bir deniz olduğunu savunan Azerbaycan ve Kazakistan, deniz yatağının bölünmesi konusunda 1982 tarihli Birleşmiş Milletler Uluslararası Deniz Hukuku Sözleşmesi'nin uygulanmasını istemektedir. Diğer taraftan

Rusya Federasyonu Hazar’ın bir göl olduğunu ve göllerle ilgili milletlerarası kuralların uygulanması gerektiğini ileri sürmektedir. Bu kurallara göre kıyıdaş olmayan bir ülke Hazar’da bir alan talep edebilecek ve gölle ilgili bütün kararlar beş ülkenin onayı ile gerçekleşebilecektir. Bu statüye göre Rusya, Azerbaycan, Kazakistan ve Türkmenistan tarafından imzalanan çeşitli petrol antlaşmalarını etkili bir biçimde durdurmayı amaçlamaktadır. Bu görüş, Amerika Birleşik Devletleri’nin bölgede bulunmasına engel olmak isteyen İran tarafından da desteklenmektedir. İran, Hazar’ın sahil devletlerinin ortak malı olduğunu ve bundan dolayı deniz yatağı kaynaklarının, bütün tarafların katılması gereken görüşmelerde kararlaştırılacak millî sınırlar çerçevesinde araştırılması gerektiğini savunmaktadır. Rusya, 1996 yılında denizin bölünmesi anlayışını benimsemeye başlamış, her bir ülke için 45 millik ekonomik bölgenin tanınması fikrini ortaya atmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Türkiye Petrolleri Anonim Ortaklığı ve Boru Hatları ile Petrol Taşıma Anonim Şirketi arşivlerindeki hususi raporlar; D. Yergin, The Prize: The Epic Quest for Oil, Money and Power, New York 1993; a.e.: Petrol, Para ve Güç Çatışmasının Etik Öyküsü (trc. Kâmuran Tuncay), İstanbul 1995, tür.yer.; R. Pomfret, The Economies of Central Asia, Princeton 1995, s. 35-36, 87-88, 110, 123-124; Atakan Gül - Ayfer Yazgan Gül, Avrasya Boru Hatları, İstanbul 1995; M. A. Mert Gökırmak, “Türkiye-Rusya İlişkileri ve Petrol Taşımacılığı Sorunu”, Değişen Dünya ve Türkiye (haz. Faruk Sönmezoğlu), İstanbul 1996, s. 153-186; Rasul Gouliev, Petrol ve Politika (trc. Fatma Eren), İstanbul 1997, tür.yer.; Mehmet Öğütçü, “Avrasya Enerji Kaynaklarına Bakış: Uzun Vadeli Bir Batı Stratejisi İhtiyacı”, Avrasya Etüdleri, I/3, Ankara 1994, s. 62-99; Turan Aydın, “Rusya’nın Petrol ve Doğal Gaz Politikası”, a.e., I/4 (1995), s. 40-62; A. Cohen, “Yeni Büyük Oyun: Avrasya’da Boru Hattı Siyaseti”, a.e., III/1 (1996), s. 2-15; M. P. Croissant, “Transkafkasya’da Petrol ve Rus Emperyalizmi”, a.e., III/1 (1996), s. 16-26; a.mlf. - C. M. Croissant, “Hazar Denizi Statüsü Sorunu: İçeriği ve Yansımaları”, a.e., III/4 (1997), s. 23-40; Jamshid Momtaz, “The

Legal Regime of The Caspian Sea”, Amu Darya, I/2, Tahran 1996, s. 199-206.

Hayrettin Uzun

HAZARÂT-ı HAMS

(حضرات خكس)

Mutasavvıfların, varlığın beş küllî mertebesini ifade etmek için kullandıkları bir tasavvuf terimi.

Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye ve onu takip eden bazı mutasavvıflara göre Allah'ın isim, fiil, sıfat ve tecellîleri sonsuz olduğu gibi bunların mazharları olan kâinat da sonsuzdur. Allah her an zuhûr ve tecellî halinde olduğundan bu zuhûr ve

tecellîler tekerrür etmemektedir. Kâinat her an yeni bir tecellî ve yeni bir yaratılış durumundadır. "O her gün bir iştedir" (er-Rahman 55/29) meâlindeki âyeti, "O her an yeni tecellîlerle ve sürekli olarak zuhur etmektedir" şeklinde yorumlayan mutasavvıflar, bu tecellîleri "hazarâtü'l-hams" adını verdikleri beş genel mertebede (hazret) toplamışlardır. Bu mertebelerin ilkine "gayb-ı mutlak" adı verilir. Bu hazrette Allah mutlak kemal ve mutlak gayb halinde olup henüz isim ve sıfat dairesine inmediğinden isim, sıfat, tecellî ve taayyün söz konusu değildir. İnsan bilgisinin hiçbir şekilde ulaşamadığı gayb-ı mutlak hazretinde Allah'ın zâtını ancak yine Allah bilir. Bu sebeple gayb-ı mutlak hazretine "hazreti zât, âlem-i lâ taayyün, amâ-yı mutlak, vücûd-ı mahz, vücûd-ı mutlak, gaybü'l-gayb" da denir. "Gayb-ı izâfî" adı verilen ikinci hazret iki kısma ayrılır. Bu hazretin gayb-ı mutlaka yakın olan kısmına "hazreti ukūl, hazreti er-vâh, âlem-i ceberût, taayyün-i evvel, akl-ı evvel, hakîkat-ı Muhammediyye, rûh-ı izâfî, âlem-i ahadiyyet, kitâbü'l-mübîn" gibi isimler verilir. Bu mertebe mücerret ruhlar ve akıllar âlemidir. Gayb-ı izâfînin şehâdet âlemine yakın olan kısmı aynı zamanda hazarât-ı hamsın üçüncü hazretidir ki buna "hazreti misâl, âlem-i vâhidiyyet, taayyün-i sânî, tecellî-yi sânî, sidretü'l-müntehâ, âlem-i emr, âlem-i melekût, âlem-i tafsîl" denir. İlk hazretin mukabili olan dördüncü hazret "şehâdet-i mutlak"tır. Bu hazret "âlem-i mülk, âlem-i his, âlem-i nâsût, âlem-i anâsır, âlem-i felekiyyât" gibi adlarla da anılır. İlk üç mertebe gayb sayıldığından varlık ve kâinatta gayb ve şehâdet olmak üzere başlıca iki âlem bulunmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'de,

“O gaybı da şehâdeti de bilendir” (er-Ra‘d 13/9; en-Nahl 16/77; el-Cum‘a 62/8) denilmiştir. Mutasavvıflar bu dört hazreti dört denize benzetmişlerdir. Birinci denizin (gayb-ı mutlak) dalgalanmasından ceberût âlemi (gayb-ı izâfî), onun dalgalanmasından melekût âlemi (hazreti misâl), bu âlemin dalgalanmasından da mülk âlemi (şehâdet-i mutlak) meydana gelmiştir. Beşinci mertebe, ilk dört hazreti kendinde toplayan “hazreti câmia” mertebesidir. Buna “âlem-i insan” da denir. İnsan önceki bütün âlemleri de içine alır. Nitekim kutsî hadis olduğu rivayet edilen bir sözde (Aclûnî, II, 195) Allah, “Yere göğe sığmadım, ancak mümin kulumun kalbine sığdım” buyurmuştur. Kâinatta bulunan her şeyin insanda bir örneği vardır. Kâinat Allah’ın isim ve sıfatlarının toplamı olduğu gibi kâinatın küçük bir örneği olan insan da Allah’ın isim ve sıfatlarının toplamı olduğundan Hz. Peygamber, “Allah Âdem’i kendi sûretinde yarattı” demiştir (Buhârî, “İsti˒ẕân”, 1; Müslim, “Birr”, 115, “Cennet”, 28).

Allah bu hazretlerin her birinde çeşitli şekillerde tecellî eder. Son hazret olan insan, yüksele yüksele bütün hazretlerin kendisine görüneceği bir hale geldiği zaman insân-ı kâmil mertebesine ulaşmış olur. Bu hazretlerden Hakk’a ait olanı halka, halka ait olanı Hakk’a nisbet etmek câiz değildir. Mutasavvıflar hazarât-ı hamse “avâlim-i hamse” de demişler ve bunları a‘yân-ı sâbite, ceberût, melekût, mülk ve insan âlemleri şeklinde sıralamışlardır. Zât-ı ilâhiyyeden başlayan zuhûr ve tecellîler kademe kademe aşağıya doğru indiği için bu hazretlere “tenezzülât-ı hams” adı da verilmiştir. Aşağıda olan âlem kendisinin üstündeki âlemin mazharı ve tecellîgâhıdır. Meselâ mülk âlemi melekût âleminin, melekût âlemi ceberût âleminin, ceberût âlemi de a‘yân-ı sâbitenin tecellî mahallidir. Alttaki âlem üstündeki âlemin aynası gibidir. Alt âlemlerde bulunan her şeyin aslı üstteki âlemlerde mevcuttur. Fakat üst âlemlerde bulunan her şey alttaki âlemlere yansımaz. Bazı şeyler beş hazrette de bulunduğu halde bazıları sadece üst hazretlerde bulunur.

Genellikle beş olarak kabul edilen hazretlerin sayısını bazı mutasavvıflar altıya, bazıları da yediye çıkarırlar. Bosnevî, Fuṣûṣü’l-ḥikem şerhinde mutlak gayb, ceberûtî ruhlar, mutlak misal, mukayyed misal, his ve insan olmak üzere altı hazret tesbit etmiştir. Burhânpûrî’nin et-Tuḥfetü’l-mürsele’sinde ise lâ taayyün, taayyün-i evvel, taayyün-i sânî, mücerred ruhlar, misal, şehâdet ve insan şeklinde yedi hazret sıralanmıştır.

Varlık ve yaratılış görüşlerini hazarâtü'l-hams nazariyesiyle açıklayan Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve onun yolundan gidenler bu görüşlerini bazı âyet ve hadislere, özellikle esmâ-i hüsnâ anlayışına dayandırmak istemişler (İbnü'l-Arabî, el-Fütûḥât, IV, 250-260), bu hususların nakle dayanıp açıklanması çok zor, akılla açıklanması ise imkânsız olduğundan bu bilgileri keşf metoduyla elde ettiklerini söylemişlerdir. İbn Haldûn "ashâb-ı hazarât" dediği İbnü'l-Arabî, İbnü'l-Fârız, İbn Berrecân ve Ahmed b. Ali el-Bûnî gibi mutasavvıfların bu görüşü filozoflardan aldıklarına işaret eder. Kaynağı ne olursa olsun hazarât-ı hams görüşü, özellikle vahdeti vücûdu benimsemiş olan mutasavvıfların varlık, yaratılış ve vahdeti vücûd nazariyesini açıklamak için dayandıkları vazgeçilmez bir temel düşünce olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrîfât, "Ḥażarât-ı ḫams" md.; el-Muʿcemü'ṣ-ṣûfî, s. 323; Buhârî, "İstiʾẕân", 1; Müslim, "Birr", 115, "Cennet", 28; İbnü'l-Arabî, el-Fütûḥât, IV, 250-260, 421; a.mlf., Fuṣûṣ (Afîfî), s. 84; Kâşânî, Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem, Kahire 1966, s. 166; a.mlf., Iṣṭılâḥâtü'ṣ-ṣûfiyye, s. 69, 155; Dâvûd-i Kayserî, Maṭlaʿu ḫuṣûṣi'l-kilem, Haydarâbâd 1299, s. 148; Saîdüddin Saîd el-Fergānî, Meşâriḳu'd-derârî, Tahran 1398, s. 31-36, 719; İbnü'l-Hatîb, Ravżatü't-taʿrîf (nşr. M. İbrâhim el-Kettânî), Beyrut 1970, II, 588-603; İbn Haldûn, Şifâʾü's-sâʾil, s. 58-61; Abdülkerîm el-Cîlî, el-İnsânü'l-kâmil, İstanbul 1300, I, 18; Burhânpûrî, et-Tuḥfetü'l-mürsele, Süleymaniye Ktp., Hacı Mehmed Efendi, nr. 6465/6; Abdullah Bosnevî, Tecelliyâtü ʿarâʾisi'n-nüṣûṣ, Bulak 1252, s. 15; Aclûnî, Keşfü'l-ḫafâʾ, II, 195; İsmâil Hakkı Bursevî, Lübbü'l-lüb, İstanbul 1289, s. 11-12; İsmail Fennî [Ertuğrul], Vahdeti Vücûd ve İbn-i Arabî, İstanbul 1928, s. 15-26; a.mlf., Maddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli, İstanbul 1928, s. 259-261; İzmirli, Yeni İlm-i Kelâm, II, 182; Ebü'l-Alâ el-Afîfî, et-Taʿlîḳātü'l-Fuṣûṣi'l-ḥikem (İbnü'l-Arabî, Fuṣûṣ [Afîfî] içinde), II, 70-74, 80; a.mlf., Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi (trc. Mehmet Dağ), Ankara 1975, s. 51, 121-123; Ahmet Avni Konuk, Fusûsü'l-hikem Tercüme ve Şerhi (haz. Mustafa Tahralı -

Selçuk Eraydın), İstanbul 1987, I, 240; II, 122-123, 127; F. Schuon, İslâm'ın Metafizik Boyutları (trc. Mahmut Kanık), İstanbul 1996, s. 143-166.

Süleyman Ateş

HAZARLAR

VII-XI. yüzyıllar arasında Karadeniz ile Kafkas dağlarının kuzeyinde ve İdil (Volga) nehri dolaylarında hüküm süren bir Türk devleti.

Hazarlar tarih sahnesine Sabar Türkleri'nin devamı olarak çıkmışlardır. Günümüzde Hazar denizi adında yaşamaya devam eden Hazar ismi tarihî kaynaklarda, 558 yılında Sabarlar'ın siyasî varlıklarını kaybetmelerinden önceki Sâsânî-Sabar savaşları dolayısıyla geçer. X. yüzyıl İslâm tarihçisi Mes'ûdî, İranlılar'ın Hazar adını verdiği topluluğa Türkler'in Sabar (Sabîr) dediklerini söylemektedir (et-Tenbîh, s. 83). Hazarlar Arapça kaynaklarda Hazar, İbrânîce'de Kuzari, Latince'de Chazari / Gazari, Grekçe'de Khazaroi, Rusça'da Kozar / Kazarin, Macarca'da Kozar / Kazar, Ermenice'de Hazirk, Gürcüce'de Hazari, Çince'de T'u-Chüe Hosa (K'osa) adıyla zikredilmektedir.

Hazar ülkesi genelde Hazar deniziyle Karadeniz arasındaki sahayı kaplıyordu. Güneyde Kafkas dağları sınır olmakla

beraber Azerbaycan ve İrmîniye sık sık Hazar hâkimiyetine girmiştir. Bu topraklar kuzeyde İdil (İtil) Bulgar Türkleri'nin ülkesine, Karadeniz'in kuzeyindeki bozkırlara, hatta Kiev'e kadar uzanıyordu. Hazar Devleti, esas ağırlık merkezi önceleri Terek nehri boyunda iken daha sonra İdil, Yayık, Don ve Kuban nehirlerinin havzalarına yayılmış ve önemli ticaret yollarını kontrol altına almıştır. Devletin temel unsuru Ak Hazar ve Kara Hazar diye iki gruba ayrılan Hazar ahalisiydi. VIII ve IX. yüzyıllarda iyice genişleyen Hazar Hakanlığı'na İdil Bulgarları, Kama ve İdil boylarındaki çeşitli Fin kavimleriyle Burtaslar ve Orta Dinyepr (Özi) yöresindeki Slav kavimleri de itaat ettiler. En geniş zamanında Hazar ülkesinin sınırları Yayık ve Cim nehirlerinden batıda Dinyepr nehrine kadar uzanıyordu.

576 yılında Kırım'daki Kerç Kalesi'nin Göktürkler'in eline geçmesiyle bu devletin sınırları Karadeniz'e kadar ulaşmıştı. Hazarlar, 586 yılına ait bir Bizans kaynağında Türk adıyla birlikte zikredilmişler, aynı şekilde Çin yıllıklarından Hsin T'ang Shu'da da T'u-Chüe Hosa (K'osa), yani Türk

Hazar olarak kaydedilmişlerdir. Bu durum Hazarlar'ın Göktürkler'e bağlandıklarını açıkça ortaya koymaktadır. Göktürk Devleti 582 yılında batı ve doğu olmak üzere ikiye ayrıldığında Hazarlar batı kağanlığının en uç noktasını oluşturdular ve bu devletin arzusu üzerine Sâsânî İmparatorluğu'na karşı Bizans'a yardım ettiler. Sâsânî İmparatoru Enûşirvân'ın (531-579) sarayında Hazar Türkleri'nin de tercümanı vardı. İslâm ve Ermeni kaynaklarına göre Hazarlar VII. yüzyılın ortalarına kadar Batı Göktürkleri'ne bağlı kalmışlardır. Yine bu devirde Kafkaslar'daki Derbend Geçidi'ni aşarak Gürcistan ve Azerbaycan'a akınlar yapıp Tiflis'i kuşattılar. 626 yılında Sâsânîler'le Avarlar'ın İstanbul'u kuşatmaları üzerine Bizans İmparatoru Herakleios Hazarlar'dan 40.000 kişilik yardım sağladı. Herakleios kızı Eudokia'yı Hazar hakanına teklif etmişse de düğün hazırlıkları sürerken hakanın ölümü üzerine bu evlilik gerçekleşmiştir. Daha sonra yine Hazarlar'dan Çorpan Tarhan Sâsânîler'e karşı başarılar kazanarak Aras nehrine kadar bütün Kuzey Azerbaycan'ı ele geçirdi. Başşehir Belencer'den başka Güney Kafkasya'da Kabale (şimdi Nuha vilâyetindeki Çuhur Kabala köyü) şehri kuruldu. 629 yılında da Tiflis zaptedildi ve bazı Ermeni grupları itaat altına alındı.

Batı Göktürk Devleti yıkılınca Hazarlar bağımsızlıklarını ilân ettiler (630). Bu dönemde Karadeniz'in kuzeyinde Hazarlar'dan başka bir de Büyük Bulgar (Magna Bulgaria) Türk Devleti kuruldu (635). Ancak Güney Rusya'dan Tuna nehrine kadar geniş düzlüklere hükmeden bu devlet 665 yılından sonra Hazarlar tarafından yıkıldı; böylece Hazar ülkesinin sınırları iki katına çıktı. Azak denizi kıyılarının ele geçirilmesi Bizans'la temasların sıklaşmasına yol açarken Tuna nehrine kadar geniş bir alanın kontrolüne de imkân sağladı. Hızla yükselen Hazar Devleti içinde hâlâ Sabar bakiyelerine rastlamak mümkündü. Sabar reisi Alp İlitvar (İlteber) 682'de Gürcü prensinin kızıyla evlenerek Hıristiyanlığı kabul etti ve ileri sürüldüğüne göre Hazarlar arasında bu dini yaymaya çalıştı. Diğer taraftan Bizans'ın gönderdiği din adamları da ülkede propaganda yapmaya başladılar; fakat sonraki gelişmelerden bir sonuç alamadıkları anlaşılmaktadır. 695 yılında tahttan indirilip Kırım'daki Khersones Kalesi'ne sürgün edilen II. Iustinianos Hazar hakanına sığındı ve onun kız kardeşiyle evlendi. Vaftiz edilip Theodora adını alan bu Hazar prensesi, 705'te Bizans tahtına ikinci defa çıkmayı başaran Iustinianos'la birlikte devleti yönetti. Hazarlar II. Iustinianos'a karşı ayaklanan Khersonesliler'i desteklediler ve Bardanes-

Philippikos'un tahta çıkmasına yardımcı oldular.

Bizans'a bağlı Kırım ahalisinin isyan etmesi ve Hazarlar'ın âsilerin tarafını tutması üzerine Hazar-Bizans ilişkileri sekteye uğradı. Ancak Araplar'ın İrmîniye bölgesine kadar uzanmaları Hazar-Bizans ittifakını tekrar gündeme getirdi. 717 yılında İslâm orduları İstanbul'u kuşattığı zaman Hazarlar Bizanslılar'ın isteği doğrultusunda Kafkaslar'ı aşıp Azerbaycan'a girdiler, fakat İslâm kuvvetleri tarafından geri püskürtüldüler. Bizans İmparatoru III. Leon'un (717-741) oğlu ve halefi V. Konstantinos daha sonra Irene adını alan Çiçek adlı bir Hazar prensesiyle evlendi; bu prensesten doğan oğlu IV. Leon (775-780) tarihte "Hazar Leon" lakabıyla meşhur olmuştur. Aynı devirde Orta Asya'dan gelen göçler Hazarlar'ı sıkıştırıyordu. 833 yılında Hazar hakanının yardım istemesi üzerine Bizans'tan gönderilen Petronas adlı mühendisin idaresindeki ustalar Don nehrinin sol kıyısında Sarkel Kalesi'ni (Beyaz Kale) inşa ettiler. 932'de Bizans'ta baskılara mâruz kalan çok sayıdaki yahudinin Hazarlar'a sığınması sonucunda Bizans-Hazar dostluğu bozuldu ve Hazarlar da ülkedeki hıristiyanlara baskı yapmaya başladılar. Bunun üzerine Kiev Prensi İgor ile ittifak kuran Bizans İmparatoru I. Romanos Lakapenos (920-944) Hazarlar'ın üzerine yürüdü. Müttefikler bir kısım toprak ele geçirdilerse de daha sonra geri püskürtüldüler; özellikle Rus kuvvetleri perişan edildi.

İslâm dünyası ile Hazarlar arasındaki münasebetler Halife Ömer zamanında (634-644), İrmîniye ve Azerbaycan'ın İslâm orduları tarafından fethedilmesi üzerine askerî çatışma şeklinde başlamış, daha sonra ticarî ve siyasî ilişkilere dönüşmüştür. Hazar Hakanlığı'na yönelik ilk İslâm akınları 642-646 yılları arasında vuku bulmuş, ilk önemli hücum ise 32 (652-53) yılında Selmân b. Rebîa kumandasındaki ordu tarafından yapılmıştır. Derbend (Bâbülebvâb) Geçidi'ni aşan Selmân o zamanki başşehir Belencer'e kadar sokuldu. Fakat bu orduyu yenen ve geri çekilmeye mecbur bırakan Hazar kuvvetleri İrmîniye bölgesine kadar ilerlemeyi başardı. Hz. Osman'ın şehid edilmesinden (35/656) ve Hz. Ali'nin halife seçilmesinden

sonra meydana gelen karışıklıkların Kafkaslar yönündeki İslâm saldırılarını azaltması üzerine karşı harekete geçen Hazarlar Arrân'a kadar indiler.

Emevî Halifesi Muâviye zamanında İslâm ordularının Kafkas taarruzları yeniden başladı.

Hazarlar'la müslümanlar arasındaki en şiddetli çarpışmalar Halife I. Velîd zamanında (705-715) oldu. Halifenin kardeşi Mesleme b. Abdülmelik kumandasındaki İslâm kuvvetleri Hazarlar üzerine yürüyerek bazı şehir ve kaleleri fethettiler (708). 714 yılında Derbend Geçidi'ni ele geçiren Mesleme 717'de İstanbul'u kuşatmak üzere bölgeden ayrılınca Hazarlar karşı harekâta girişerek İslâm kuvvetlerini geri çekilmek zorunda bıraktılar. Aynı yıl daha da ilerleyen Hazar ordusu Azerbaycan'ın büyük bir kısmını ele geçirdiyse de Emevî Halifesi Ömer b. Abdülazîz'in görevlendirdiği Hâtim b. Nu'mân el-Bâhilî Hazarlar'ı durdurmayı başardı (99/717-18). Fakat beş yıl sonra Kıpçaklar ve diğer Türk boylarının yardımını sağlayan Hazarlar'ın Mercülhicâre'de bozguna uğrattığı müslüman ordusu ciddi kayıplar verdi. Bu bozgundan kurtulabilenler büyük sıkıntılar içinde Dımaşk'a geldiler. Halife Yezîd b. Abdülmelik buna çok üzüldü ve Cerrâh b. Abdullah el-Hakemî'yi İrmîniye valiliğine getirerek Hazarlar'la mücadeleye memur etti. Hakemî, Hazar topraklarında ilerleyerek Derbend'in 6 fersah kuzeyinde Hazarlar'ı ağır bir yenilgiye uğrattı ve Tarki ile başşehir Belencer'i fethetti. Ancak 730 yılındaki savaşlarda mağlûp olarak Azerbaycan'a geri çekildi. 732'de Azerbaycan-İrmîniye valiliğine getirilen Mervân b. Muhammed 40.000 kişilik bir ordu ile Hazarlar üzerine büyük bir sefer yaptı ve Derbend Geçidi'ni aşıp Belencer'e girdi. Derbend'e kendi kuvvetlerini yerleştirdikten sonra 150.000 kişilik bir ordu ile iki koldan yeni Hazar başşehri İdil'e ilerledi. Belencer'in ele geçirilmesinden sonra bölge coğrafyasının İslâm kuvvetleri tarafından tanınması bu ilerlemede büyük rol oynadı. Hazar hakanı kuzeye çekilerek Araplar'a karşı 40.000 kişilik bir ordu gönderdi; fakat bu ordu yenildi ve 10.000 ölü, 7000 esir verdi. Bunun üzerine Araplar'la Hazarlar arasında İslâmiyet'i kabul etmeleri şartıyla barış yapıldı ve hakanın İdil'e dönmesine izin verildi. İmzalanan antlaşmaya göre İdil'de iki fakih kalacak ve Hazarlar'a İslâmiyet'i öğretecekti. Daha sonra Mervân aldığı esirleri Derbend'in güneyine yerleştirdi. Mervân b. Muhammed'in bu önemli seferinden sonra İslâm-Hazar münasebetleri genelde dostane bir seyir takip etmiştir. Emevîler'in yerine Abbâsîler'in İslâm dünyasında lider olmaları, iki devlet arasındaki barış konusunda önemli bir faktör teşkil eder. Halife Ebû Ca'fer el-Mansûr Hazarlar'la dostça yaşamaya gayret ediyordu.

Azerbaycan Valisi Yezîd b. Esîd (Üseyd) halifenin tavsiyesiyle Hazar hakanının kızını aldı. Fakat bu prensesin doğum sırasında ölmesi üzerine bunda kasıt arayan Hazar hakanı, As-Tarhan kumandasındaki bir orduyu İslâm topraklarına gönderdi; 764 yılında Tiflis ele geçirildi. Hârûnürreşîd zamanında vezir Fazl b. Yahyâ el-Bermekî Hazar hakanının kızıyla evlendi. Ancak bu prensesin de zehirlenerek öldürüldüğü söylentileri üzerine 799'da Hazarlar İslâm topraklarına yeni bir akın düzenlediler. Daha sonra Halife Vâsiḳ-Billâh tarafından Ye'cûc ve Me'cûc seddi hakkında bilgi edinmek için görevlendirilen Muhammed b. Mûsâ el-Hârizmî ile Sellâm et-Tercümân, Hazar hakanının müsaadesi ve yardımıyla yaptıkları araştırmada Hazar ülkesinde böyle bir seddin bulunmadığını tesbit etmişlerdir (İbn Hurdâzbih, s. 162-169).

Hazar Devleti'nin kuzeydoğusu sürekli İç Asya'dan gelen diğer Türk kavimlerinin tehdidi altındaydı. Don ırmağının aşağı havzasında inşa edilmiş olan Sarkel Kalesi bir bakıma bu akınlardan ülkeyi koruma amacına yönelikti. Özellikle Peçenek ve Uz (Oğuz) boyları Hazar topraklarını zorluyordu. Fakat aynı zamanda bu boylara mensup pek çok kişi Hazar ordusunda görev almıştı. Kuzeybatıda ise Kiev şehrine kadar uzanan topraklar Hazar hâkimiyetindeydi. 860 yılından sonraki akınlarıyla Don ve Dinyepr nehirleri arasındaki araziyi ele geçiren Peçenek ve Uzlar Hazar Devleti'ni iyice zayıflattılar. 1000 yılını takiben Hazar ülkesi yine doğudan gelen çok yoğun bir Kuman-Kıpçak baskısına mâruz kaldı. Esasen zayıflamış olan devlet bu baskıya karşı koyamadı ve Hazar siyasî varlığı XI. yüzyılın içinde eriyip gitti. Bunda, Hazarlar'ın gittikçe asker millet olmaktan çıkmaları büyük rol oynadı. Son zamanlarda ordularında Hârizm'den gelme 10-12.000 kadar ücretli asker bulunuyordu. Daha sonra ticaret yollarının kesilmesiyle de devletin ekonomisi altüst oldu. Çünkü Ruslar Karadeniz kıyısındaki Tama-Tarhan şehrine ulaşmışlar, Kuman-Kıpçaklar da doğudan Batı Türkistan, İran gibi ülkelere giden ticaret yollarını kesmişlerdi. Bu yüzden ücretli askerlerin maaşları ödenemiyordu. Dolayısıyla devlet askerî ve siyasî yönden sarsıldı. Mûsevîliğin hânedan tarafından resmen kabul edilmesi de (aş. bk.) toplumu huzursuz hale getirmişti; İslâmiyet, Hıristiyanlık ve gök tanrı dinlerine mensup olan halk eskisi kadar hânedanı desteklemiyordu. 1066 yılında müslüman Oğuzlar'ın tesiriyle 3000 kadar Hazar ailesinin Derbend'i geçerek Selçuklular'a itaat ettiği bilinmektedir. 1076'da Selçuklu kumandanı Sav Tegin onlar için

Kahtan adlı bir kasaba kurdurmuştur. Bundan dolayı 1170 yılına ait Gürcü kaynaklarında Derbend Hazarları'ndan söz edilir. Hâkānî-i Şirvânî de Hazarlar'ın Şirvan'a yaptığı akınlardan bahsetmekte ve onların Dağıstan'da yaşadıklarını söylemektedir. Bugün Polonya ve Litvanya'da yaşayan birkaç bin Mûsevî Karaim Türkü'nün ve Kafkaslar'ın kuzeyinde yaşayan Karaçaylar'ın Hazarlar'ın bakiyesi olduğu kabul edilmektedir.

Din. Coğrafyasında çok sayıda farklı dinleri barındırması dolayısıyla Hazar Hakanlığı tarihte kurulan diğer Türk devletlerinin büyük bir kısmından daha farklı bir yapıya sahiptir. Bununla birlikte Hazar topraklarının asıl ve uzun süreli dini geleneksel Türk dini olmuştur. İbn Fadlân ve İbn Rüste gibi müelliflerin verdikleri bilgiler bu görüşü teyit etmektedir. Buna göre Hazar Türkleri Tengri Han (gök tanrı) adını verdikleri bir ilâha tapınıyor, diğer Türk topluluklarında olduğu gibi tabiat güçlerine ve atalara da dinî anlamda saygı gösteriyorlardı. İbn Fadlân'ın seyahatnâmesinden anlaşıldığı kadarıyla âhiret hakkındaki düşünceleri de diğer Türk topluluklarından farklı değildi.

Hazar Hakanlığı'nda erken dönemlerden itibaren ortaya çıkan bir başka din Hıristiyanlık'tır. Kaynakların verdiği bilgilere göre Hazar ülkesine Hıristiyanlığı ilk sokanlar Arrânlı misyonerler olmuş ve özellikle onları gönderen Arrân metropoliti İsrâil (ö. 703) bu hususta büyük bir çaba sarfetmiştir; Hazarlar da Bizans ile olan iyi münasebetleri sebebiyle bu faaliyetlere olumlu yaklaşmışlardır. Hazarlar arasında Hıristiyanlığın yaygınlaşması, 860 yıllarında başşehir İdil'e gelen Slav azizi Kyril sayesinde en yüksek noktasına ulaşmıştır. Kyril'in hakanın sarayında misafir edildiği ve burada çeşitli dinî münazaralara katıldığı anlaşılmaktadır. Aynı tarihlerde hakanın isteği üzerine Hıristiyanlığı yaymak amacıyla İmparator III. Mikhail tarafından Selânik piskoposu Konstantinos ve kardeşi Methodios da Hazar ülkesine gönderilmişti. Son Hazar hakanı Kırım'da Bizans'ın yardımını sağlamak için Hıristiyanlığı devletin resmî dini olarak kabul etmiş, fakat Bizans'tan beklediği

yardımı alamayınca eski dinine geri dönmüştür. Hazar Devleti'nin yıkılışından sonra Hıristiyan ahali Rus kilisesi içerisinde erimiştir. Hazar savaşçıları, devletin çöküşünden XIII. yüzyıla kadar çeşitli hıristiyan devletlerin ordularında paralı askerlik yapmışlarsa da bunların hangi dine

mensup oldukları bilinmemektedir.

Yahudiliğin Hazar ülkesine gelişi ve Hazarlar'ın bu dini kabul edişiyle ilgili farklı tarihler öne sürülmektedir. 1140'ta yazılan Judah Halevi'nin (Jehudah) Kuzari adlı yarı edebî kitabına göre Hazar hânedanı 740 yılında Yahudiliği kabul etmiştir. Mes'ûdî ise bu olayın Hârûnürreşîd'in halifeliği sırasında (786-809) olduğunu söyler. Hazarlar'ın Yahudiliği konusunda iki temel kaynak, X. yüzyılda Endülüs'te vezirliğe kadar yükselen Hisdai (Hasdai) ben Şaprût ile Hazar Hakanı Yûsuf arasında teâti edilen iki mektuptur. Hisdai'nin 950-960 yılları arasında yazıldığı sanılan mektubu, kendisinin ve sekreteri Menahem ben Saruk'un adını içeren bir akrostişle başlar; asıl metin ise Endülüs ve Hazar'ın coğrafî konumuna, Endülüs'ün tabii zenginliğine işaret ederek Hazarlar'ın nasıl yahudi olduğu meselesini işler. Bu çerçevede yahudilerin bölgeye nasıl geldiği, Hazarlar'ın hangi yolla yahudi oldukları, kralın hangi kabileden olduğu ve nerede yaşadığı gibi sorulara cevap ister. Hakan Yûsuf'a ait olduğu ileri sürülen mektupta ise Hisdai'nin mektubundaki sorulara cevap verilir. Hazarlar'ın tarihine ve Hakan Bulan idaresinde Yahudiliğe girişlerine temas edilir; Yahudiliği seçiş Bulan'ın bir rüyasına bağlanır. Mektubun geri kalan kısmında, sonraki hakan Obadiah'ın idaresinde yapılan bir din reformundan bahsedilir. Bu kral zamanında ülkede sinagoglar ve okullar inşa edilmiş, Tevrat, Mişna ve Talmud eğitimi yaygınlaşmıştır. Bu mektuplaşmaya dair ilk işarete, Jehudah ben Barzillai al-Bargelonī adlı bir İspanyol yahudisinin 1090-1105 yılları arasında kaleme aldığı Sefer ha-İttim adlı kitapta rastlanır. İkinci referans, XII. yüzyılda Abraham İbn Daud'un Sefer ha-Kabbalah adlı eserinde bulunur. Her iki mektup da ilk defa 1577'den sonra veya o sıralarda İstanbul'da basılan Isaac Abraham Akriş'in Kol Mevasser adlı çalışmasında İbrânîce olarak verilmiştir. Fakat mektupların asıl tanınması, Buxtorf'un 1660'da Jehudah Halevi'nin Kuzari'sini neşri sayesinde gerçekleşmiştir; Buxtorf bu yayında mektupları Latince'ye de çevirmiştir. Mektupların yazma nüshası Oxford'daki Christ Church Kütüphanesi'ndedir. Hakan Yûsuf'un mektubunun daha uzun bir kopyası da 1874'te A. Harkavy tarafından Leningrad Public Library'de bulunan Second Firkowich Collection'daki bir el yazmasından alınarak yayımlanmıştır. Bir başka önemli belge de adı bilinmeyen bir Hazar yahudisi tarafından yazılan ve Hakan Hârun ile Yûsuf'un Ruslar'a karşı direnişlerinden bahseden bir mektuptur. Mısır'da Kenîsetü'ş-Şâmî'de bulunan bu mektup, bugün

Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi'nde muhafaza edilmesinden dolayı "Cambridge dokümanı" diye de bilinir.

Hazarlar'ın Yahudiliği seçmeleriyle ilgili olarak farklı görüşler ileri sürülmektedir. Onların hangi yahudi fırkasını benimsedikleri meselesi ise açık değildir. Bununla birlikte Kırım kökenli Karâîler'le (Kara'im = Karaites) Hazarlar arasındaki ilişkinin varlığı Hazarlar'ın Karâîliği (Anâniyye) benimsediğini doğrular mahiyettedir. Fakat bazı çağdaş uzmanlar Hazarlar'ın önce Karâîliğe, sonra da Talmudist Yahudiliğe girdiklerini ileri sürmektedir. Bugün Hazar Karâîleri'ne ait herhangi bir cemaat yoktur.

Mervân b. Muhammed idaresindeki İslâm kuvvetlerine yenilen Hazar hakanı zor durumda kalınca İslâmiyet'i kabul ettiğini söylemiş, ancak kısa bir süre sonra eski dinine dönmüştür. İslâm ordularının çekilmesinin ardından Hazar ülkesinde kalan iki fakih Nûh b. Sâbit (Sâib) el-Esedî ve Abdurrahman el-Havlânî İslâmiyet'i yaymak için çalıştılar (İbn A'sem el-Kûfî, VIII, 74). Hazarlar'ın X. yüzyılda Ruslar karşısında güç duruma düşmeleri ve 965'te hakanın Hârizmliler'e sığınması, çok kalabalık Hazar kütlelerinin İslâmiyet'e girmesine sebep olmuştur. Ancak bu olaydan önce de Hazar ülkesinde hakan tarafından himaye edilen müslümanlar yahudi ve hıristiyanlara göre çoğunlukta idiler; X. yüzyılda başşehir İdil'de 10.000'den fazla müslüman yaşıyordu. Hakanların, Mûsevî oldukları halde ülkede kendi dinlerinin yerine İslâmiyet'in yayılmasını teşvik etmeleri dikkat çekici bir husustur. İslâmiyet daha çok Aşağı İdil ve Dağıstan'da yayılma imkânı buluyordu. Müslüman halkın bir kısmı Şâfiî, çoğunluğu Hanefî idi. Hazarlar'ın son devirlerinde ordu çoğunluğu Hârizm'den gelen ücretli müslüman askerlerden oluşuyor, müslüman ahalinin ekserisi ticaret ve zanaatle uğraşıyordu.

Teşkilât. Emevî ve Abbâsî devletlerinin en kuvvetli dönemlerinde onlara Kafkaslar'da karşı duran Hazar Devleti'nin güçlü bir siyasî teşekkül olduğu anlaşılmaktadır. Esasen, İslâm kaynakları Hazar Devleti'ni Çin ve Bizans ile aynı ayarda tuttuğu gibi Doğu Avrupa'nın en büyük kuvveti olarak tasvir etmektedir. X. yüzyıl ortalarına kadar bu hüviyetini koruyan Hazar Hakanlığı, askerî ve siyasî teşkilâtı başta olmak üzere birçok yönüyle Göktürk Devleti'ne büyük benzerlik gösteriyordu. Hazar hânedanı da

Göktürk hânedanının mensup olduğu A-Shihnalar’a bağlanmaktadır. Hükümdar “hakan” unvanını taşırdı. Ondan sonra gelen ve genelde icraî sorumluluğu yüklenen “hakan beg” (abşad, tarhan) unvanlı nâib iktidarı yürütür, ondan sonra “kündür” ve arkasından “çavşıgır” gelirdi. Hazarlar’a bağlı diğer kavimler merkezden gönderilen “il-teber” ve “tudun” denilen kişiler tarafından yönetilirdi.

Kültür ve Medeniyet. Hazarlar’ın kendi dillerinde yazılmış eserlere bugüne kadar rastlanmamışsa da özellikle Sarkel Kalesi’nin duvarlarında ve Mayatskiy kazılarında ele geçen bazı arkeolojik malzemenin üzerinde Göktürk yazısına benzeyen oyma yazılar bulunmuştur. Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi’nde X. yüzyılın ilk yarısından kalma İbrânîce bir metin vardır ve içinde İbrânî harfleriyle yazılmış Türkçe kelimelere rastlanmaktadır.

İslâm öncesi dönemde kurulan diğer Türk devletlerinden ticaret, ziraat ve zanaate daha fazla yer vermeleri açısından ayrılan Hazarlar’ın, VII. yüzyılın sonuna kadar başşehir olan Dağıstan’daki Belencer ile Semender başta olmak üzere birçok şehri vardı. Daha sonra İslâm ordularının baskısıyla idare merkezinin taşındığı İdil nehrinin ağzındaki İdil şehri iki ayrı bölümden meydana geliyordu. Batıdaki bölümün adı Akşehir (el-Beyzâ), diğerininki ise Sarıgşın (sarı şehir) idi. İslâm coğrafyacılarından İbn Havkal’e göre Sarıgşın’ın doğu kısmına Hazaran, batı kısmına İdil adı veriliyor ve hakan İdil’de, büyük tâcirlerle müslümanlar da pazar yerlerinin bulunduğu Hazaran’da oturuyordu. Diğer kısmından daha büyük olan Akşehir’in nehirden uzak bir mevkiinde hakanın tuğladan yapılmış sarayı vardı. Şehrin uzunluğu 1 fersah kadardı ve dört tarafı surlarla çevrilmişti; binalarının çoğu ahşaptı, üzerleri ise keçe ile örtülmüştü. Şehirde birkaç hamam vardı. Otuz mescidi olan müslümanların okulları da bulunuyordu. Büyük caminin minaresi hakanın sarayından daha yüksek inşa edilmişti.

XI. yüzyılın ortalarından itibaren müslüman tüccarların Hazar ülkesine sıkça yaptıkları ziyaretler, onların İslâm

kaynaklarında daha ayrıntılı kaydedilmelerini sağlamıştır. İbn Rüste, İstahrî, İbn Havkal, İbn Fadlân ve Mes‘ûdî Hazarlar hakkında önemli bilgiler vermektedirler. Onlara göre yazın çadırlarda yaşayan Hazarlar kışın

şehirlerde otururlardı. Tarla ve bahçeleri vardı; mahsullerini gemilerle ve arabalarla şehir merkezine taşırlardı. Milletlerarası bir ticaret merkezi olan İdil'de meşhur ticaret yolları kesişiyordu. Bu şehirden hareketle tâcirlerin batıda Endülüs ve doğuda Çin'e ulaştıkları bilinmektedir. Hazarlar ile müslümanlar arasındaki ticaret Bağdat-Rey-Berdea-Derbend-İdil yolu; Cürcân'dan başlayan ve Hazar denizi üzerinden İdil'e ulaşan, Don ve İdil nehirleri vasıtasıyla İskandinavya'ya uzanan ticaret yolu; Hârizm'den Hazar topraklarına ve oradan Bulgarlar'a giden yol üzerinden yapılıyordu.

İslâm dünyasında en çok rağbet gören kürkler Hazar ülkesinden geçirilerek Ön Asya'ya ulaştırılırdı. Burtas ülkesinden gelen siyah ve kızıl tilki kürkleri en değerlileriydi ve 100 dinara alıcı buluyordu. Hazarlar, ülkelerinde her milletten tüccarların gelip yerleşmesine ve ticaret yapmasına izin veriyorlardı. Hazar toprakları Batı Avrupa, Yakındoğu ve Uzakdoğu arasındaki transit ticarette çok önemli bir yer işgal ediyordu. Bu ticaretten elde edilen gümrük vergisi Hazar Hakanlığı'nın en önemli geliriydi. Dolayısıyla tüccarların her türlü güvenliği sağlanıyordu. Merkez İdil'deki tüccar sınıfının en kalabalığını 10.000 kişiyle müslümanlar teşkil etmekteydi. Hazar ülkesinde oturan ve buraya gelip giden müslümanların hukukî işlerine hakan tarafından tayin edilen "hız" adlı bir memur bakmaktaydı. Ruslar ve diğer Slavlar da önemli bir grup oluşturuyordu. Çeşitli kaynaklara göre, Derbend ile İdil arasında ve buraya sekiz günlük mesafede yer alan Hazar denizinin kıyısındaki Semender şehrinin 40.000 bağı vardı. Cami, kilise ve sinagogların yan yana bulunduğu şehrin evleri ahşaptı. Şehir, Ruslar'ın 968'den sonra bu civara yaptıkları seferler sırasında harap oldu. VIII-X. yüzyıllarda Terek ve İdil nehirleri üzerinde kurulan Hazar şehirleri, özellikle Sarkel Kalesi Orta Asya tipindedir ve burada bulunan eşya tamamen Türk karakteri taşımaktadır. Takılar, seramik ve silâhlar ilgi çekicidir. Hazar kılıcı ve Sabar zırhı bu dönem için çok meşhurdu. Hazar Hakanlığı'nda ticaret ve ziraatın önemli yer tutmasına rağmen yine diğer eski Türk devletlerinde olduğu gibi ekonominin temelini hayvancılık teşkil ediyordu.

Başlangıçta göçebe bir kavim olan Hazarlar'da at çok önemli bir yer tutuyordu; yapılan kazılarda çok çeşitli koşum takımları bulunmuştur. Yerleşik hayata geçen Hazarlar'ın, ilk dönemlerinde yapı malzemesi olarak daha çok ahşap ve keçeyi tercih ettikleri, hakanın sarayı dışında hiçbir

yerde tuğla kullanmadıkları bilinmektedir. Ancak zamanla kesme taşlarla kale ve askerî garnizonların inşa edildiği, evlerin ve sütunlu büyük binaların yapıldığı görülmektedir. Hazarlar'da el sanatları da gelişmişti. Prenses Çiçek'in çeyiz olarak götürdüğü ev eşyası, elbise, altın ve gümüş kupalar Bizans'ta hayranlık uyandırmıştı.

BİBLİYOGRAFYA

Halîfe b. Hayyât, et-Târîḫ (Ömerî), s. 23, 316, 328, 330, 336, 339-344, 348-349, 428; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 278, 282-283, 291, 295-297, 299; İbnü'l-Fakīh, Kitâbü'l-Büldân, s. 6, 270-271, 294, 298, 330; Ya'kūbî, Kitâbü'l-Büldân, s. 262; İbn Hurdâzbih, el-Mesâlik ve'l-memâlik, s. 16, 124, 155, 162-169, 259-261; İbn Rüste, el-Aʿlâḳu'n-nefîse, s. 139-140, 147, 149; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), tür.yer.; İbn Fadlân, İbn Fazlân Seyahatnâmesi (trc. Ramazan Şeşen), İstanbul 1995, s. 80-84; İbn A'sem el-Kûfî, el-Fütûḥ, Beyrut, ts. (Dârü'n-Nedveti'l-cedîde), VIII, 26-75, 229-233; Kudâme b. Ca'fer, el-Ḫarâc (de Goeje), s. 256-260; Mes'ûdî, et-Tenbîh, s. 62, 83, 157, 164; İstahrî, Mesâlik (de Goeje), s. 217-225; Makdisî, el-Bedʾ ve't-târîḫ, IV, 66-68; İbn Havkal, Ṣûretü'l-arż, s. 20, 24, 330-332; Ḥudûdü'l-ʿâlem (Minorsky), s. 53, 83, 101, 162, 164, 450-460; Makdisî, Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 355, 360-365; Gerdîzî, Zeynü'l-aḫbâr (nşr. Abdülhay Habîbî), Tahran 1347, s. 261, 270-272; İdrîsî, Nüzhetü'l-müştâḳ, Köprülü Ktp., nr. 955, vr. 270a, 309a; Kazvînî, Âs̱ârü'l-bilâd, Beyrut 1380/1960, s. 584-585; Theophanes, The Chronicle of Theophanes (trc. Harry Turtledove), Philadelphia 1982, s. 22, 56, 70, 72, 75-76, 98, 101, 115; Nikephoros, Short History (trc. Cyril Mango), Washington 1990, s. 101-105, 107-113, 131; Reşid Saffet Karaşemsi, Hazar Türkleri Avrupa Devleti (VI-XII. Asır), İstanbul 1934; Zeki Velidi Togan, Ibn Fadlān's Reisebericht, Leipzig 1939, s. 268 vd.; a.mlf., Umumi Türk Tarihine Giriş, İstanbul 1981, tür.yer.; a.mlf., "Hazarlar", İA, V/1, s. 397-408; A. A. Vasiliev, Bizans İmparatorluğu Tarihi (trc. Arif Müfit Mansel), Ankara 1943, I, 251, 298; G. Moravcsik, Byzantinoturcica, Berlin 1958, I, 81-87; II, 334-336; A. Zajaczkowski, Karaims in Poland, Warszawa 1961, s. 24-29; a.mlf., "Hazar Kültürü ve Varisleri" (trc. Çağatay Bedii), TTK Belleten, XXVII/107

(1963), s. 477-483; M. I. Artamanov, Istoriya Khazar, Leningrad 1962; Yaşar Kutluay, İslâm ve Yahudi Mezhepleri, Ankara 1965, s. 189-200; D. M. Dunlop, The History of the Jewish Khazars, New York 1967; a.mlf., “Aspects of the Khazar Problem”, Glasgow Oriental Society Review, XIII (1947-49), s. 33-44; a.mlf., “Khazars”, EJd., X, 944-953; A. Meyendorff, “Trade and Communication in Eastern Europe A.D. 800-1200”, Travel and Travellers of the Middle Ages, London 1968, s. 104-123; Akdes Nimet Kurat, IV-XVIII. Yüzyıllarda Karadeniz Kuzeyindeki Türk Kavimleri ve Devletleri, Ankara 1972, s. 30-43; a.mlf., Rusya Tarihi, Ankara 1987, tür.yer.; M. Grignaschi, “Sabirler, Hazarlar ve Göktürkler”, VII. TTK Bildiriler (1972), I, 230-250; Emel Esin, İslâmiyetten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslâma Giriş, İstanbul 1978, s. 79-80; P. B. Golden, Khazar Studies, I-II, Budapest 1980; R. Grousset, Bozkır İmparatorluğu (trc. M. Reşat Uzmen), İstanbul 1980, s. 180-181; Hakkı Dursun Yıldız, “Hazarlar Arasında Müslümanlığın Yayılması”, VIII. TTK Bildiriler (1981), II, 855-863; G. Ostrogorsky, Bizans Devleti Tarihi (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1981, s. 96, 117, 132-134, 146, 163, 194, 213, 271, 275; Bahaeddin Ögel, İslâmiyetten Önce Türk Kültür Tarihi, Ankara 1984, s. 223-237; İbrahim Kafesoğlu, Türk Millî Kültürü, İstanbul 1984, s. 157-168; Şaban Kuzgun, Hazar ve Karay Türkleri, Ankara 1985; Ramazan Şeşen, İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri, Ankara 1985, tür.yer.; O. Pritsak, “Khazars”, Dictionary of the Middle Ages, New York 1986, VII, 240-242; Şerif Baştav, “Hazar Kağanlığı Tarihi”, Tarihte Türk Devletleri, Ankara 1987, I, 139-182; L. Rasonyi, Tarihte Türklük, Ankara 1988, s. 60, 114-117; Fahrettin Kırzıoğlu, Kıpçaklar, Ankara 1992, s. 35-50; Thomas S. Noonan, “Byzantium and the Khazars: a special relationship?”, Byzantine Diplomacy (ed. J. Shepard - S. Franklin), Belfast 1992, s. 109-132; A. Koestler, Onüçüncü Kabile: Hazar İmparatorluğu ve Mirası (trc. Belkıs Çorakçı), İstanbul 1993; Constantine Porphyrogenitus, De Administrando Imperio (ed. Gyula Moravcsik, trc. R. J. H. Jenkins), Washington 1993, s. 63-67, 69, 73, 167, 171, 173, 175, 183, 185; Khalid Yahya Blankinship, The End of the Jihād State: The Reign of Hishām Ibn Abd al-Malik and the Collapse of the Umayyads, New York 1994, bk. İndeks; J. G. Frazer, “The Killing of the Khazar Kings”, Folklore, sy. 28, London 1917, s. 382-407; sy. 29 (1918), s. 162-163; Michail Kmosko, “Araber und Chazaren”, KCs.A, I (1924-25), s. 280-292, 356-368 (aynı makale: “Araplar ve Hazarlar” [trc. A. Cemal Köprülü], TM, III [1935], s. 132-155); N. B. Divatia, “The Khazars:

Were they Mongols?", Abori, sy. 12 (1931), s. 285-286; V. Moshin, "Les khazares et le byzantins d'après l'anonyme de Cambridge", Byzantion, VI, Bruxelles 1931, s. 309-325; J. Brutzkus, "The Khazar Origin of Ancient Kiev", SEER, XXII/58 (1944), s. 108-124 (aynı makale: "Eski Kiev'in Türk-Hazar Menşei" [trc. Halil İnalcık - İkbal Berk], DTCFD, IV/3 [1946], s. 343-358); M. A. Halévy, "Le problème des khazares contribution à l'histoire de l'expansion religieuse de Byzance", Actes IV. Congress international d'études byzantines: Bulletin Institute Archivum Bulgare, IX (1953), s. 384-388; V. Minorsky, "A New Book on the Khazars", Oriens, XI (1958), s. 122-145; K. Czegledy, "Khazar Raids in Transcaucasia in A.D. 762-764", AOH, XI (1960), s. 75-88; Hüseyin Ali ed-Dakūkī, "el-ʿArab ve'l-Ḫazar fî ʿahdi'l-ḫulefâʾi'r-râşidîn ve'd-devleti'l-Emeviyye", Müʾerriḫu'l-ʿArabî, XXXVII, Bağdad 1988, s. 105-111; T. Senga, "The Toguz Oghuz Problem and the Origin of the Khazars", JAH, XXIV/1 (1990), s. 57-69; W. Barthold - P. B. Golden, "Khazar", EI² (İng.), IV, 1172-1181; P. B. Golden, "Khazars", Encyclopedia of Asian History, New York 1988, II, 295-296.

Ahmet Taşağıl

HAZERANLAR KONAĞI

Amasya'da XIX. yüzyıla ait Türk konağı.

Kralkaya mezarlarının altında ve Hatuniye Camii'nin doğusunda bulunan yapı, XX. yüzyılın başlarında Amasya'nın mimari dokusunu meydana getiren "Türk evi" modelinin tipik bir örneğidir. Şehir merkezinden geçen Yeşilırmak'ın kuzey sahili boyunca uzanmış surlar üzerinde evvelce İstanbul'un Boğaziçi yalıları gibi sıralanan ve son yıllarda çoğu yıkılan yalı-konakların önemlilerinden biri olan bina restore edilerek kurtarılmıştır. İsmini ilk sahiplerinin aile lakabından alan konağın yapılış tarihi hakkında kesin bir kayıt mevcut olmamakla birlikte Ziyâ Paşa'nın Amasya mutasarrıflığı zamanında yaptırıldığı rivayet edilmektedir. Restorasyon öncesi tesbitlerinde selâmlık başodasının kuzey ve cephe alınlığında Sultan Abdülaziz'in tuğrasının, haremlik giriş kapısı üstündeki çıkma alınlığında da "mâşallāhu kân 1289" ibaresinin yer aldığı görülmüştür. Ziyâ Paşa'nın mutasarrıflığı 1864-1865 yıllarında yaklaşık iki sene sürdüğüne göre konağın 1865'lerde yapıldığı, 1289 (1872) tarihinin ise inşaatın tamamlanmasından sonraki bir yılı gösterdiği kabul edilebilir.

Hazeranlar Konağı, zaman içerisinde veraset ve satış yoluyla birkaç defa el değiştirmiş, varlığının önemli bir bölümünü kaybederek çökme noktasına geldiği ve sahipleri tarafından yıktırılması için büyük çaba harcandığı bir dönemde Kültür Bakanlığı'nca kamulaştırılarak yok olmaktan kurtarılmıştır. 1979 yılı sonlarında başlanan restorasyonu 1983'te tamamlanan ve yapılan düzenlemeyle 17 Ağustos 1984 günü müzeev olarak hizmete açılan konakta, Amasya Müzesi depolarından getirilen etnografik eserler sergilenmektedir. Teşhir-tanzim çalışmaları sırasında halen mevcut eski Amasya evlerinin iç düzeni esas alınmış, ayrıca konağın geçmiş günlerini hatırlayan yaşlıların görüşlerinden de istifade edilip ihtiyaca göre yeni ilâveler yapılarak imkânlar ölçüsünde aslına en yakın bir düzenlemeye gidilmiştir.

Nehrin akışına paralel olarak kıyı boyunca uzanan surlar bu kesimde arazinin düzgünlüğünü bozduğundan bodrum katı arsanın meyline

uydurulmuş, bunun üzerinde yükselen iki katlı bina kütlesi de beş ahşap direkle nehre doğru yapılan bir çıkma üzerine oturtulmuş, böylece konak geniş bir kullanım alanına ve muntazam köşeli, geometrik bir yapıya kavuşturulmuştur. Yeşilırmak'a bakan güney cephesinde tam bir simetri hâkimdir. Katlar ve odalar ahşap kuşaklarla enine ve dikey hatlar halinde belirlenmiş, üst katta yer alan her iki köşe odası birer çıkma ile binanın cephesine hareket kazandırmıştır. Yapının doğusu daha önceki bitişik nizam yapılanmadan dolayı penceresizdir; diğer cephelerin tamamı 90 cm. eninde 1/2 oranlı dikey, çoğunluğu üçlü sıyırma tipte olan pencerelerle donatılmıştır.

İki ayrı bölümden meydana gelen konağın selâmlık girişi batıdaki Hatuniye Camii avlusuna açılır. Haremlik girişi ise kuzeydeki sıbyan mektebiyle evler arasında, çıkmaz sokak görünümlü, Arnavut kaldırımı döşeli dar yolun sonundaki çift kanatlı avlu kapısındandır. Burada giriş merdivenlerinin önünde bir kuyu ile avlunun batı köşesinde pekmez, salça vb. pişirilmesinde ve çamaşır, cenaze suyu kaynatılmasında kullanılan, bina ile bütünleşmiş bir kazan ocağı yer alır. Konağın haremlik bölümünde her iki katta, merdivenlerle irtibat sağlanan orta sofa uygulamasının orijinal bir örneği görülür. Dört köşede birer oda ve aralarında orta sofanın uzantıları olan eyvanlar bulunmaktadır. Batı taraftaki selâmlık bölümü bu uygulamanın dışında tutularak kuzeye doğru uzatılmış, plan ve fonksiyon itibariyle haremlikten ayrı tasarlanmıştır; yalnız üst kat sofası ile bağlantılıdır. Selâmlık kapısı daha çok "hayat" havası veren tabanı tuğla döşemeli, alçak tavanlı bir mekâna açılır. Selâmlık hizmetçisinin odası bu mekâna bağlanmış ve yan tarafına, haremliğin alt katındaki mutfakta hazırlanan yiyeceklerin hizmetçilere iletilmesine yarayan dönme dolap yerleştirilmiştir. Buradan merdivenlerle selâmlığın holüne çıkılır; bu bölüm bir kahve odası, bir küçük oda ve başodadan teşekkül etmiştir.

Güneye ve batıya bakan bütün odaların pencere önlerinde birer sedir bulunur. Karşı duvarların ortasına barok üslûbunun etkisini taşıyan alçı şerbetlikler yerleştirilmiş, her iki yanları kapaklı yüklük (yatak odalarında bir tarafı gusülhâne) olarak değerlendirilmiştir. Selâmlık başodasının tavanı orijinaldir. Bunun dışındaki kapı, pencere, merdiven korkulukları dahil bütün ahşap elemanlar restorasyon sırasında orijinal örneklerine göre yeniden yapılmıştır. Selâmlık bölümü, konağın günlük yaşantısı dışında

erkek misafirlerin ağırlandığı müstakil bir mekândır. Büyük çaplı kabullerin ve sohbet toplantılarının yapıldığı “paşa odası” adıyla da anılan başoda, konağın en aydınlık ve görüş alanı en geniş mekânı olup işlevi gereği diğerlerinden daha ihtişamlıdır ve bugün de aynı anlayışla düzenlenmiştir. Haremlik bölümünün üst katında selâmlık başodasına bitişik mâbeyn odası, çeyiz odası, hizmetçi odası ve ebeveyn yatak odası, alt katında ise mutfak, kiler, oturma ve yatak odaları yer alır.

Avlunun doğu köşesinden birkaç basamakla bodrum katına inilir. Burası binanın ahşap konstrüksiyonunu bütün açıklığıyla temsil eder. Müze düzenlemesi sırasında, duvarlara ve asıl kütleyi taşıyan direkler arasına uyumlu biçimde yerleştirilmiş panolarla bir sergi salonu meydana getirilmiştir. Bu salon, küçük bir girişle “develik” tabir edilen tonoz örtülü bölüme açılır. Bu mekân, ortada büyük bir kemer açıklığı ile birbirine bağlanmış iki kısımdan ibaret olup batıdaki Hatuniye Camii’ne bakan her iki kemer açıklığı halen bütün bir camla kapatılmış durumdadır. Bu mekânın bir bölümüne büro

fonksiyonu verilmiş, diğer bölümü konferans ve film-slayt gösterilerine ayrılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Kemal Soyer, “Amasya Hazeranlar Konağı ve Safranbolu Kaymakamlar Evi Restorasyonları”, Mimaride Türk Milli Üslubu Semineri, İstanbul 1984, s. 141-151; Mehmet Tektaş, Hazeranlar Konağı, Amasya 1986; a.mlf., “Eski Amasya Evleri”, İlgi, sy. 67, İstanbul 1991, s. 20-25.

Mehmet Tektaş

HAZF

(bk. HAZİF).

HÂZIK

(حاذق)

(ö. 1177/1764)

Divan şairi.

Erzurum'da doğdu. Asıl adı Seyyid Mehmed, mahlası Hâzık olup ömrünün çoğunu Erzurum'da geçirdiği için daha ziyade Erzurumlu Hâzık diye tanınır. Erzurum Feyziye Medresesi müderrislerinden olan ve Kara Bekir lakabıyla tanınan babası Karabağ'dan gelip İspir'e yerleşmiş olmalı ki (Ziyâeddin Fahri, s. 46) kaynaklarda İspirli Ebûbekir Efendi adıyla anılmaktadır.

İlk eğitimini babasından alan Seyyid Mehmed, daha sonra İhlâsiye Medresesi müderrisi Müftü Ömer Efendi ve Kazâbâdî Ahmed Efendi gibi âlimlerden okudu. Tahsilini tamamladıktan sonra mülâzım oldu. Başta İbrâhim Paşa Medresesi ile Hatuniye Medresesi (Çifte Minareli Medrese) olmak üzere Erzurum'un çeşitli medreselerinde müderrislik yaptı. Erzurum'da elli yıl kadar ilim ve irfan hayatı içinde bulunan, çok iyi Farsça bilen ve klasik edebiyatla da meşgul olan Hâzık hocalığı süresince birçok öğrenci yetiştirdi. Peygamber soyundan geldiği için Erzurum nakîbüleşraflığı, ardından da 1170'te (1757) getirildiği Erzurum müftülüğü görevini ölümüne kadar sürdürdü. Bazı kaynaklarda Erzurumlu İbrâhim Hakkı'ya Farsça hocalığı yaptığı (Osmanlı Müellifleri, I, 280) veya İbrâhim Hakkı'nın onun Farsça hocası olduğu (Mehmed Nusret, s. 103) kaydedilmişse de İbrâhim Hakkı'nın mektuplarından aralarındaki ilişkinin bir dostluktan ibaret bulunduğu anlaşılmaktadır (İbrahimhakkıoğlu, s. 62). Vefat tarihi Esad ve Râmiz tezkirelerinde, Kāfile-i Şuarâ'da 1181 (1767), Sicill-i Osmânî'de 1188 (1774), hâlen Erzurum müzesinde bulunan kabir taşında ise 1176 (1763) olarak gösterilmiştir. Ancak İbrâhim Hakkı'nın şairin ölümü için söylediği, "Hakk'a yöneldi Hâzık Efendi" mısraının gösterdiği 1177 (1764) yılı daha doğru olmalıdır. Kabri bugün mevcut olmayan Erzincankapı Mezarlığı'nda idi.

Şiirlerinden İstanbul, Çıldır ve bugün Türkiye sınırları dışında kalan Ahıska'da (Gürcistan) bulunduğu, bilhassa İstanbul'u çok sevdiği anlaşılmaktadır. Divanının kasideler bölümünde mahallî şahsiyetler ve yapılar hakkında yazdıkları dikkat çekicidir. Bunlar arasında Erzurum Beylerbeyi Çetecizâde Abdullah Paşa, Erzurumlu Şeyhülislâm Feyzullah Efendizâde Mustafa Efendi, Beylerbeyi Mustafa Paşa, Erzurum'un imarında önemli hizmetleri bulunan Beylerbeyi Yazıcızâde İbrâhim Paşa, Çıldır valilerinden Ahmed ve Yûsuf paşalar hakkında şiirlerle saray olarak adlandırdığı Erzurum Vali Konağı, Ahıska ve Erzurum'daki cami, çeşme ve medreseler için tarih manzumeleri bulunmaktadır.

Kasidelerinde hemşehrisi Nef'î'nin, gazellerinde Nâbî'nin etkisi altında kalan Hâzık kasidelerinin birçoğunu Nef'î'ye nazîre olarak yazmıştır. Bazı şiirlerinde Erzurum ve yöresinde kullanılan deyim ve tabirlere rastlanan Hâzık Efendi mahallî özellikleri koruyan bir divan şairi karakteri gösterir. Mânayı ön planda tutmak şartıyla klasik mazmunları ustaca kullanmıştır. Tasavvufî aşkla beraber dünyevî aşk da şiirlerinin konusunu teşkil etmiştir.

Hâzık'ın şiirleri Dîvân-ı Hâzık Efendi adıyla, kendisi de bir şair olan Erzurum nakîbüleşrafı ve Ahmediye Medresesi müderrisi Abdürrezzâk İlmî Efendi tarafından bir araya getirilerek yayımlanmıştır (İstanbul 1318). Eserde seksen dört beyitlik bir mi'râciyye, bir na't, dört kaside, on üç tarih manzumesi, 211 gazel ve eksik birkaç manzume bulunmaktadır. Şiirlerinin tamamını ihtiva etmediği anlaşılan bu divanın birçok yazma nüshası vardır (Millet Ktp., Ali Emîrî, Manzum, nr. 89, 90, 91; Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 449-450, Esad Efendi, nr. 2621; Âtıf Efendi Ktp., nr. 2062, 2063; İÜ Ktp., TY, nr. 1731, 2854, 3432, 3452). Kaynaklar, Hâzık Efendi'nin Taʿlîḳāt ʿalâ Tefsîri'l-Beyżâvî ve Fetâvâ adlı iki eserinden daha söz etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Şefkat, Tezkire, Millet Ktp., Ali Emîrî, Tarih, nr. 780, vr. 20b-22a; Esad Efendi, Bağçe-i Safâendûz, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 185; Râmiz, Âdâb-ı Zurefâ, Millet Ktp., Ali Emîrî, Tarih, nr. 762, s. 61-62; Ârif Hikmet, Tezkire, Millet Ktp., Ali Emîrî, Tarih, nr. 789, vr. 13b-14a; Murâdî, Silkü'd-dürer, IV, 16; Mehmed Tevfik, Kāfile-i Şuarâ, İstanbul 1290, s. 113; Sicill-i Osmânî, II, 96; Osmanlı Müellifleri, I, 280-281; Mehmed Nusret, Târihçe-i Erzurum, İstanbul 1338, s. 103-104; Ziyâeddin Fahri [Fındıkoğlu], Erzurum Şairleri, İstanbul 1927, s. 39-46; TYDK, III, 806-809; Bilmen, Tefsir Tarihi, II, 546-549; Kocatürk, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 518; Konyalı, Erzurum Tarihi, s. 432-433; Mesih İbrahimhakkıoğlu, Erzurumlu İbrahim Hakkı, İstanbul 1973, s. 62; Büyük Türk Klâsikleri, VI, 375-376; Halûk İpekten v.dğr., Tezkirelere Göre Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü, Ankara 1988, s. 203; "Hâzık Seyyid Mehmed Efendi", TDEA, IV, 191.

Naci Okçu

HAZİF

(الحذف)

Bazı harfleri kullanmadan gerçekleştirilen söz sanatı.

Sözlükte “atmak, düşürmek, çıkarmak, bir şeyin bir tarafını kesip atmak” anlamlarına gelen hazif (hazf) kelimesi, bedî‘ ilminde belli harfleri kullanmadan söz söyleme sanatını ifade eder. Hazif, atılan harflerin noktalı veya noktasız olmasına, bitişik veya ayrı yazılmasına göre çeşitli kısımlara ayrılır. Meselâ bir cümlede yer alan kelimeler ya tamamen bitişik veya tamamen ayrı yazılan harflerden oluşur; bazan bu kelimelerin hepsi noktalı veya noktasız olur. Ayrıca cümleyi teşkil eden kelimelerin biri bitişik, diğeri ayrı yazılan harflerden; biri noktalı, diğeri noktasızlardan meydana gelir. Bu anlayış şiirde bir mısrada noktalı, ötekinde noktasız harflerin yer alması şeklinde görüldüğü gibi, bazan da cümlenin veya beytin tamamı sadece üstten veya alttan noktalı olan harflerden oluşur. Bu arada bazı harflere hiç yer verilmeyebilir.

Başta Harîrî’nin el-Maḳāmât’ı olmak üzere, Hz. Peygamber’i öven “bedîiyyât” adı verilen kasidelerin şerhleriyle bazı belâgat kitaplarının bedî‘ bölümlerinde ve bedî‘ ilmine dair yazılan müstakil eserlerde hazif sanatı ve türleriyle ilgili bilgi ve örnekler bulunmaktadır. İbn Ma‘sûm, Envârü’r-rebîʿ bi-envâʿi’l-bedîʿ adlı eserinde (IV, 176) hazfi bir sanat olarak ilk ortaya koyan kişinin Miʿyârü’n-nüẓẓâr müellifi İzzeddin ez-Zencânî (ö. 655/1257 [?]) olduğunu söylüyorsa da Zencânî’den

yaklaşık bir asır önce Reşîdüddin Vatvât (ö. 573/1177) Ḥadâʾiḳu’s-siḥr’inde (s. 63-67) ve daha sonra Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1209) Nihâyetü’l-îcâz’ında (s. 113-116, 122) hazfin tanımını yapmış ve birçok türünü örnekleriyle açıklamıştır. Râzî, hazfi lafza güzellik veren, harflerin yazılış güzelliğiyle (hat) ilgili sanatlardan sayar. Sa‘deddin et-Teftâzânî’ye göre lafzî sanatlarda güzelliğin aslı, mânanın lafza değil lafzın mânaya tekellüfsüz ve tabii bir şekilde tâbi olmasıdır. Bu sebeple Teftâzânî, tekellüf ve sunîlikten uzak olmayan lafzî sanatı sanat olarak kabul etmediği gibi

lafzın yazısını süslemeye yönelik hazif ve onun çeşitleri sayılabilecek muvassal, mukatta‘, raktâ’ ve hayfâ gibi türleri de edebî sanat olarak görmez (el-Muṭavvel ʿ ale’t-Telḫîṣ, s. 460-461).

Hazif sanatının en eski örnekleri Hz. Ali’ye kadar uzanmaktadır. Onun bulunduğu bir mecliste elif harfinin Arapça’da çok kullanıldığından söz edilmiş, bunun üzerine Hz. Ali, içinde elif harfi geçmeyen irticâlî bir konuşma yapmıştır. Hz. Ali’nin bu konuşması “hutbe-i mûnika” adıyla meşhurdur (Müeyyed el-Alevî, III, 175; Safiyyüddin el-Hillî, s. 276). Mu‘tezile’nin fesahatiyle ünlü kurucusu Vâsıl b. Atâ’nın, Irak Valisi Abdullah b. Ömer b. Abdülazîz’in huzurunda ve birçok ünlü hatibin katıldığı bir mecliste irticâlen okuduğu “râ”sız hutbesi de hazif sanatı konusunda meşhur örneklerdendir (bu hutbe için bk. Şîrâzî, I, 174-177). Râ harfini telaffuz edemeyen Vâsıl’ın bütün konuşma ve hitâbelerinde bu harfi ustalıkla atabilmesi (Câhiz, I, 14; Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, III, 146; Fahreddin er-Râzî, s. 122) Arap edebiyatında darbımesel haline gelmiştir. Bu hutbesi sebebiyle Vâsıl b. Atâ’ya övgüler yağdıran Beşşâr b. Bürd’ün şiirlerinde de işaret edildiği gibi (Câhiz, I, 21-22, 206-208; İbn Hallikân, III, 219) hazfin sanat olmasının temel şartı külfetsiz bir şekilde yapılabilmesidir. Hazif edibin ifadeye hâkimiyetini, söz dağarcığının zenginliğini, önceden belirlenmiş sınırlamalar içinde bile rahatlıkla meramını dile getirmedeki gücünü göstermesi bakımından bedîî bir sanat sayılmıştır.

Vezir ve edip Sâhib b. Abbâd’ın, elif harfi kullanmadan söylediği Ehl-i beyt’in methine dair yetmiş beyitlik kasidesiyle Ebü’l-Hasan Ali b. Hüseyin elHemedânî’nin “vav”sız kasidesi hazfin en güzel örneklerindendir. Harîrî’nin el-Maḳāmât’ında hazfin çok çeşitli misalleri bulunmaktadır.

Hazfin başlıca türleri şunlardır: 1. Noktalı veya noktasız harflerin kullanılmasına göre hazif çeşitleri. Sadece noktasız harflerin yer aldığı ifadelere “mühmele” (âtıle) adı verilmiştir. Safiyyüddin el-Hillî’nin Bedîʿ iyye’sinde hazif sanatına örnek olarak gösterdiği beyit (آل الرسول محلّ العلم [الحلم] ما حكموا [حلموا] / لله إلا وعدّوا سادة الأمم) mühmeldir (Şerḥu’l-Kâfiyeti’l-bedîʿ iyye, s. 276). İbn Hicce el-Hamevî ile Âişe el-Bâûniyye’nin bedîiyyelerindeki örnek beyitler ise (وقد أمنت وزال الخوف منحذفا، ناشدته الله والأنوار مشرقة) sadece üstten noktalı harflerden oluşmaktadır (Ḫizânetü’l-

edeb, s. 439). Harîrî'nin el-Maḳāmât'ında geçen ve "أعدد لحسّادك حدّ السلاح / وأورد الأمل ورد السّماح" beytiyle başlayan manzumesi kasîde-i mühmeleye bir örnektir. Yine Harîrî'nin eserinde (28. makāme) yer alan iki hutbe hutbe-i mühmelenin meşhur örneklerindendir. Safiyyüddin el-Hillî'nin, Mısır'dan ayrılmak için Memlük Sultanı Muhammed b. Kalavun'dan izin istemek üzere yazdığı er-Risâletü'l-mühmele'si ve kâtip Muhammed İbnü'l-Bârizî'nin er-Risâletü'l-ʿâṭıle'si ile İbn Hicce'nin buna yazmış olduğu et-Taḳrîżü'l-ʿâṭıl'ı (a.g.e., s. 440) hazfin nesirden örnekleri arasında yer alır. Sadece noktalı harflerin kullanıldığı ifadelere "menkūṭa" (muʻceme) adı verilmiştir. Harîrî'nin "فتنتني فجنّنتني تجنّي / بتجنّ يفتنّ غبّ تجنّي" beytiyle başlayan kasidesi bunun meşhur örneklerindendir (el-Maḳāmât, s. 370). Kelimelerinin bir harfi noktalı, diğeri noktasız olarak tertip edilmiş nazım ve nesir örnekleri de bir nevi hazif sayılır. Buna "rakṭâ'" veya "erḳaṭ" adı verilir (Reşîdüddin Vatvât, s. 166; Fahreddin er-Râzî, s. 115; Abdülganî en-Nablusî, s. 255; Abdünnâfi İffet Efendi, II, 216). Harîrî'nin el-Maḳāmât'ında "سيدنا ذو خلق وخلق... أخلاق سيّدنا تحبّ..." ifadeleriyle başlayan metinleri bu şekilde düzenlenmiştir. Kelimelerinden biri tamamen noktalı, diğeri de noktasız harflerden oluşan nesir ve nazım örneklerine "ḫayfâ'" (aḫyef) denilir. Şiirin bir mısraının noktalı, diğerinin noktasız harflerden oluşması da bir hazif türüdür.

2. Bazı harflerin kullanılmadığı hazif örnekleri. Abdülganî en-Nablusî'nin Nefeḥâtü'l-ezhâr'ında (s. 256) "فمّن لي بمولى..." şeklinde başlayan manzumede elif, s̱e ve tâ harfleri kullanılmamıştır. Şeyh İzzeddin Ali el-Mevsılî, Bedîʿiyye'sindeki "أروم إسقاط ذنبي بالصلاة على / محم وعلي صديقه العلم" beytinde Fâtiha sûresini oluşturan yirmi bir harfi kullanmış; s̱e, cîm, ḫâ, zây, şîn, fâ, zâ harflerine yer vermemiştir. Mevsılî, buna hazfin eş anlamlısı olarak "iskāt" adını vermektedir (Abdülganî en-Nablusî, s. 256-257).

3. Harflerin ayrı ya da bitişik yazılma özelliğiyle ilgili hazif türleri. Bitişik yazılan harflerden oluşana "muvassal" (mevsûl) (meselâ فتنتني فجنّنتني), ayrı yazılan harflerle oluşturulan sözlere de "mukattaʻ" (maktûʻ) (meselâ... و زر دار زرزور) denilmiştir.

Bunların dışında Sîbeveyhi ile İbn Reşîḳ el-Kayrevânî'nin söz konusu ettiği ve daha ziyade eski şiirlerde geçen bir hazif türü daha vardır. Bu da siyâk, hal ve makam gibi bir karînenin delâletiyle anlaşılabilecek bir kelimeye

sadece bir harfiyle işaret etmektir. Nuaym (Lukaym) b. Evs’in “بالخير خيرا وإن شرافا / ولا أريد الشرّ إلاّ أن تا” beytinde görüldüğü gibi ف ، فشّر’e; ت ise تريد’ye işaret olup sözün önü bunlara delâlet etmektedir. Sondaki elifler ise kafiye dolgusu (işbâ‘) zarureti için getirilmiştir.

Vezin ve kafiye zarureti, lafızda hafiflik sağlama gibi sebeplerle kelimenin bir kısmının atılması şeklinde oluşan hazfe daha ziyade eski Arap şiirinde rastlanır (bk. İKTİTÂ‘). Kelimelerden harf atılması biçimindeki bu hazif nevilerinden ayrı olarak meânî ve nahiv ilimlerinde, karînenin delâletiyle bilinip anlaşılabilecek kelime ve ifadelerin cümleden kaldırılması şeklinde görülen hazif nevileri de vardır (bk. ÎCÂZ; İHTİBÂK; İHTİZÂL). Kur’ân-ı Kerîm’de bu ilimleri ilgilendiren birçok hazif örneğine rastlanmaktadır.

Sözde hafiflik sağlama, îcâz ve ihtisar başta olmak üzere azamet ifadesi, zaman yetersizliği, fâsılaya riayet gibi sebeplerle yapılan hazfin gerçekleşebilmesi için akıl, nakil, şer‘, âdet ve örf, hal, siyâk-sibâk, lugat ve lafız delâleti gibi hazfi belirleyen bir delilin ve ipucunun bulunması şarttır. Birbiriyle ilgili iki şeyden birinin diğerinin delâleti sebebiyle hazfedilmesi Kur’ân-ı Kerîm’de çok görülen hazif türüdür. Genellikle aralarında atıf irtibatı bulunan unsurlarda gerçekleşen ve “iktifâ” adı verilen bu hazif türü bazı hikmet ve nüktelere dayanır. Meselâ, “Her türlü hayır senin elindedir. Gerçekten sen her şeye kādirsin” (Âl-i İmrân 3/26) meâlindeki âyette hayrın anılıp şerrin hazfedilmesi Allah’a şer nisbetinin edebe aykırı olmasındandır. “Allah ... sizi sıcaktan koruyacak elbiseler ve savaşta sizi koruyacak zırhlar yarattı” (en-Nahl 16/81) âyetinde sıcağın anılıp soğuğun hazfedilmesinin sebebi, Kur’an’ın nâzil olduğu yerde onun ilk muhatapları olan çöl halkının elbiseyi ekseriyetle sıcaktan korunmak

için giymesidir. “Eğer göklerde ve yerde Allah’tan başka ilâhlar olsaydı onların nizamı bozulurdu” (el-Enbiyâ 21/22) meâlindeki âyette, “Göklerin ve yerin nizamı bozuk olmadığına göre bir tek ilâh vardır” şeklindeki kıyasın tamamlayıcı unsurları, anılan kısmının delâleti sebebiyle hazfedilerek îcâz sağlanmıştır. Yine bir âyette altın ve gümüşten sadece gümüşe zamir gönderilmesi (et-Tevbe 9/34) ticarette daha ziyade onun tedavül etmesindendir.

Başta Yûsuf kıssası olmak üzere Kur’an kıssalarında olaylar arasındaki

bağlantılarda birçok cümlenin hazfedilerek îcâz sağlandığı görülmektedir (Müeyyed el-Alevî, s. 247-258; Zerkeşî, III, 104-134).

Sarf ilminde hazif, söyleniş hafifliği sağlamak için illet harflerinin düşürülmesi şeklinde görülür. Buna "i'lâl bi'l-hazf" denir. Arap aruz sistemindeki hazif ise bahrin son tef'ilesinin hafif sebebinin atılması şeklinde olur (bk. ZİHAF).

BİBLİYOGRAFYA

Merzübânî, el-Müveşşaḥ (nşr. Ali M. el-Bicâvî), Kahire 1965, s. 15; Tehânevî, Keşşâf, II, 56-66; Muhammed Saîd İsbir v.dğr., eş-Şâmil, Beyrut 1985, s. 448; Sîbeveyhi, el-Kitâb, Bulak 1316-17, II, 62; III, 232, 320, 321; Ahfeş, Kitâbü'l-Ḳavâfî (nşr. İzzet Hasan), Dımaşk 1390/1970, s. 51; Câhiz, el-Beyân ve't-tebyîn, I, 14-16, 21-22, 206-208; İbn Kuteybe, Teˀvîlü müşkili'l-Ḳurˀân (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1393/1973, s. 210-231, 309; Ebü'l-Hasan el-Cürcânî, el-Vesâṭa beyne'l-Mütenebbî ve ḫuṣûmih (nşr. Ebül-Fazl İbrâhim - Ali M. el-Bicâvî), Beyrut 1386/1966, s. 450; İbn Cinnî, el-Ḫaṣâˀiṣ (nşr. M. Ali en-Neccâr), Beyrut, ts. (Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî), I, 30; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, III, 146; İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, el-ˁUmde (nşr. Muhammed Karkazân), Beyrut 1408/1988, I, 527-529; II, 120-128; Harîrî, el-Maḳāmât, İstanbul 1288, s. 207-213, 367-379 (nr. 28, 46); Abdülkāhir el-Cürcânî, el-Medḫal fî Delâˀili'l-iˁcâz (nşr. Muhammed Abdüh v.dğr.), Kahire, ts. (Matbaatü'l-mevsûa), s. 105-124; Reşîdüddin Vatvât, Ḥadâˀiḳu's-siḥr fî deḳāˀiḳi'ş-şiˁr (nşr. Abbas İkbâl), Tahran 1342, s. 63-67, 166; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 219; Fahreddin er-Râzî, Nihâyetü'l-îcâz (nşr. Bekrî Şeyh Emîn), Beyrut 1985, s. 113-116, 122, 336-341; İbnü'l-Bennâ, er-Ravżü'l-merîˁ fî ṣınâˁati'l-bedîˁ (nşr. Rıdvân Benşakrûn), Dârülbeyzâ 1985, s. 36-37, 143-147; Müeyyed el-Alevî, eṭ-Ṭırâẓ, Beyrut 1402/1982, III, 174-176; a.e., Beyrut 1411/1991, s. 247-258; Şîrâzî, Cemheretü'l-İslâm ẕâtü'n-nes̱r ve'n-naẓm (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1407/1986, I, 174-177; Teftâzânî, el-Muṭavvel ˁale't-Telḫîṣ, İstanbul 1260, s. 460-461; Safiyyüddin el-Hillî, Şerḥu'l-Kâfiyeti'l-bedîˁiyye (nşr. Nesîb Neşâvî), Dımaşk 1403/1983, s. 276-277; Zerkeşî, el-Burhân, III, 104-134;

İbn Hicce, Ḫizânetü'l-edeb, Kahire 1304, s. 439-441; Abdülganî en-Nablusî, Nefeḥâtü'l-ezhâr, Beyrut 1404/1984, s. 254-257; İbn Ma'sûm, Envârü'r-rebîʿ bi-envâʿi'l-bedîʿ (nşr. Şâkir Hâdî Şükr), Necef 1388/1968, IV, 176; Abdünnâfi İffet Efendi, en-Nef'u'l-muavvel, İstanbul 1290, II, 215-216; Ahmed Matlûb, Muʿcemü'l-muṣṭalaḥâti'l-belâġiyye ve teṭavvüruhâ, Bağdad 1406/1986, II, 425-427; İn'âm Fevvâl el-Akkāvî, el-Muʿcemü'l-mufaṣṣal fî ʿulûmi'l-belâġa, Beyrut 1413/1992, s. 530-531; İbtisâm Ahmed Hamdûn, el-Ḥaẕf ve't-taḳdîm ve't-teʾḫîr fî Dîvâni'n-Nâbiġa ez-Zübyânî, Dımaşk 1992, s. 19-51.

İsmail Durmuş

Türk Edebiyatında Hazif.

Üç çeşit hazif vardır. İlki bedî' ilmiyle ilgili olup kaynaklarda "mühmel" (noktasız) veya "menkūt" (noktalı) başlığı altında anlatılan hazif sanatıdır ki buna "tecrid, gayr-i menkūt, hurûf-ı hattî" gibi isimler de verilmiştir. Manastırlı Mehmed Rifat "mühmel" başlığı altında, "Mısra veya beytin harflerinin kâmilen noktasız harflerden olmasıdır" diye tanımladığı bu sanatı sadece şiirle sınırlarken Feyzî-i Hindî ve Mahmud Hamza Efendi'nin noktasız harflerle yazdıkları tefsirlerden söz etmesi yukarıdaki tanımla çelişmektedir. Aynı müellif hazfi, "Hurûf-ı hecâdan birini bir kasidede bi'l-iltizâm bulundurmamaktır" şeklinde de tarif eder (Mecâmiu'l-edeb, s. 405). Bu tarif M. Kaya Bilgegil tarafından da benimsenmiştir (Edebiyat Bilgi ve Teorileri I, s. 362).

Hazif önemli bir sanat kabul edilmemiş ve hoş karşılanmamıştır. Muallim Nâci, Mehmed Rifat ve Tâhir Olgun'a göre daha çok eski şair ve yazarlar hazif konusuna eğilmişler ve bunda başarılı olmuşlardır. Muallim Nâci, "Artık bunlarla uğraşacak zaman değildir" demiş, Nâmık Kemal, Tahrîb-i Harâbât'ta Ziyâ Paşa'yı bu yolda yazdığı kasideler dolayısıyla eleştirmiştir. Tecellî, divançesinde (İstanbul 1290) mahlası dışında noktalı harf kullanmamış, Ziyâ Paşa da Reşid Paşa için yazdığı iki kasideyi noktasız harflerden oluşturmuştur. Bunlardan biri كامل اولدر كه اوله محرم اسرار كلام / كله ارسال ملائكله اكا هر الهام (Kâmil oldur ki ola mahremi esrâr-ı kelâm / Gele irsâl-i melâikle ona her ilhâm) beytiyle başlar.

Türk halk edebiyatında “leb değmez” denilen, kontrol amacıyla saz şairlerinin dudakları arasına dikine toplu iğne ya da kibrit çöpü yerleştirerek b, p, f, m, v harflerini kullanmadan söyledikleri şiirler de bazı harfleri kullanmamak şeklindeki tarife göre hazfin halk şiirindeki örneklerinden sayılabilir.

Türk edebiyatında rastlanan ikinci tip hazif, aruz vezninde “fâilâtün” cüzünün “tün” hecesini kaldırdıktan sonra geride kalan “fâilâ” yerine “fâilün” cüzünün, “feûlün” aslî cüzünden “lün” hecesinin düşürülmesiyle kalan “feû” unsurunun yerine “feal” cüzünün, “mefâîlün”deki “lün” hecesinin düşürülmesiyle “mefâî” unsurunun yerine “feûlün” cüzünün konulması şeklindeki değişikliklerdir.

Üçüncü olarak hazif, meânî ilminde, kalan kısmın maksadı anlatmaya yeterli olması sebebiyle söylenmek istenmeyen sözün ifadede kullanılmamasına denilmiştir ki bunun zıddına “zikr” adı verilir. Sözün nerede zikredilip nerede hazfedileceğini şartlar ve zevkiselim tayin eder. Bu şartlar meânîye dair eserlerde ayrıntılı biçimde ele alınmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Ali Şir Nevaî, Mîzânü’l-evzân (haz. Kemal Eraslan), Ankara 1993, s. 183; Abdünnâfi İffet Efendi, en-Nef‘u’l-muavvel, İstanbul 1290, II, 215-216; Diyarbekirli Said Paşa, Mîzânü’l-edeb, İstanbul 1305; Muallim Nâci, Istılâhât-ı Edebiyye, İstanbul 1308, s. 213-215; Mehmed Rifat, Mecâmiu’l-edeb, İstanbul 1308, s. 405-406; Mehmed İzzet, Def‘u’l-mesâlib, İstanbul 1325, s. 184-185; Tâhirülmevlevî, Edebiyat Lügatı, İstanbul 1973, s. 51-52; M. Kaya Bilgegil, Edebiyat Bilgi ve Teorileri I: Belâgat, Ankara 1980, s. 359-360, 362; Cem Dilçin, Örneklerle Türk Şiir Bilgisi, Ankara 1992, s. 499, 500; İskender Pala, Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü, Ankara, ts., s. 221; “Hazf”, TDEA, IV, 191; “Lebdeğmez”, a.e., VI, 75.

Kâzım Yetiş

HÂZİMÎ

(الحازمي)

Ebû Bekr Zeynüddîn Muhammed b. Mûsâ b. Osmân b. Hâzim el-Hâzimî elHemedânî (ö. 584/1188)

Hadis hâfızı ve fakih.

548 (1153) veya 549 (1154) yılında Hemedan'da doğdu ve çocukluğunu burada geçirdi. Dördüncü dedesi Hâzim'e nisbetle Hâzimî diye tanınır. Küçük yaşta Ṣaḥîḥ-i Buḫârî râvilerinden Ebü'l-Vakt es-Siczî'nin hadis derslerine katıldı. Ayrıca Şehrdâr b. Şîrûye ed-Deylemî, Ebû Zür'a Tâhir b. Muhammed el-Makdisî, Ebü'l-Alâ elHemedânî, Şühde el-Kâtibe, Abdullah b. Ahmed el-Hırakī gibi âlimlerden hadis öğrendi. Silefî ve İbnü's-Sem'ânî'den icâzet yoluyla nakilde bulundu. 570 (1174-75) yılından sonra Bağdat, Musul, Vâsıt, Basra, İsfahan, Azerbaycan, İran, Erbil, Hicaz, Şam, el-Cezîre gibi yerlere hadis öğrenmek amacıyla yolculuklar yaptı. Daha sonra Bağdat'a döndü ve burada yerleşti. Şâfiî âlimlerinden Cemâleddin Vâsiḳ b. Fadlân gibi şahsiyetlerden fıkıh okuyarak Şâfiî fıkhında fetva verecek seviyeye ulaştı. Ebü'l-Hayr el-Kazvînî

kendisine çeşitli konularda sorular sorar, Hâzimî de bu soruları Şâfiî fıkhına göre cevaplandırırdı. Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin Şâfiî fıkhına dair el-Mühez̠z̠eb adlı kitabında yer alan hadisleri "Kitâbü's-Salât"a kadar tahrîc etti. Ancak İbnü's-Salâh'ın gördüğünü söylediği bu çalışmasını tamamlayamamıştır.

Kuvvetli bir hâfızaya ve parlak bir zekâya sahip olduğu belirtilen ve hadiste hüccet seviyesine ulaşan Hâzimî, İbn Mâkûlâ'nın mü'telif ve muhtelif konusundaki el-İkmâl adlı eserini ezbere bilirdi. Hadis isnadı ve ricâli ile fıkhü'l-hadîste ihtisas seviyesine ulaşmış ve çok hadis öğrenmiştir. Yetiştirdiği birçok talebe arasında Ali b. Pâseveyh, Abdülhâliḳ en-Niştibrî, Dimyat hatibi Abdullah b. Hasan gibi âlimler yer almaktadır. Ebû Mûsâ el-Medînî, Hâzimî'yi Cemmâîlî diye bilinen Abdülganî el-Makdisî'den üstün kabul etmiş ve ondan daha çok hadis ezberleyen bir genç görmediğini

söylemiştir.

Hâzimî 18 veya 28 Cemâziyelevvel 584'te (15 veya 25 Temmuz 1188) Bağdat'ta vefat etti ve Şünûziye Mezarlığı'na gömüldü. Takvâ sahibi, âbid ve zâhid, aynı zamanda yalnızlıktan hoşlanan bir kişi olan Hâzimî geceleri evine çekilir, sabaha kadar ibadet ve ilimle meşgul olurdu. Dönemin tasavvuf âlimlerinin sohbetlerine katıldığı da bilinmektedir.

Eserleri. 1. el-İʿtibâr* fi'n-nâsiḫ ve'l-mensûḫ mine'l-âs̱âr. Hadiste nâsih-mensuh meselesini en güzel şekilde ele alan eser olarak kabul edilmektedir. Birkaç defa yayımlanan kitabın en güvenilir neşirlerinden biri, Seyyid Hâşim en-Nedvî ile Muhammed Tâhâ en-Nedvî'nin de aralarında bulunduğu yedi kişilik bir heyet tarafından gerçekleştirilmiştir (Haydarâbâd 1360). 2. Şürûṭü'l-eʾimmeti'l-ḫamse. Eserde Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd, Tirmizî ve Nesâî'nin hadis rivayetindeki şartları ele alınmıştır. Önce Haydarâbâd'da (1341) basılan bu risâle daha sonra Zâhid el-Kevserî'nin tashihiyle Hüsâmeddin el-Kudsî tarafından yayımlanmıştır (Dımaşk 1346; Makdisî'nin Şürûṭü'l-eʾimmeti's-sitte adlı eseriyle birlikte Kahire 1357; Beyrut 1405/1984). Abdülfettâh Ebû Gudde bu iki risâleyi, Ebû Dâvûd'un Risâle ilâ ehli Mekke fî vaṣfi sünenih adlı risâlesiyle birlikte yeniden neşretmiştir (S̱elâs̱ü resâʾil fî ʿilmi muṣṭalaḥi'l-ḥadîs̱, Beyrut 1417/1997). 3. Me'ttefeḳa lafẓuhû ve'ftereḳa müsemmâhü fi'l-emâkin ve'l-büldâni'l-müştebehe fi'l-ḫaṭ. el-Müʾtelif ve'l-muḫtelif fî esmâʾi'l-büldân adıyla da bilinen eserin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Lâleli, nr. 2140). Fuat Sezgin bu nüshanın tıpkıbasımını neşretmiş (Frankfurt 1407/1987), Hamed el-Câsir de eseri Riyad'da çıkan Mecelletü'l-ʿArab'da (XV, 1980) Me'ttefeḳa lafẓuhû ve'ftereḳa müsemmâhü min esmâʾi'l-emâkin adıyla yayımlamıştır. 4. ʿUcâletü'l-mübtedî ve fuḍâletü'l-müntehî fi'n-neseb. Hadis râvilerinin neseplerine dair olup Kifâyetü'l-mübtedî fi'l-ensâb adıyla da anılan (Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 2125) ve muhtelif kütüphanelerde nüshaları bulunan (Brockelmann, GAL Suppl., I, 605) bu alfabetik eser Abdullah Kennûn tarafından yayımlanmıştır (Kahire 1384/1965).

Kaynaklarda Hâzimî'nin şu eserlerinden de söz edilmektedir: el-Fayṣal fî müştebehi'n-nisbe, Silsiletü'z̠-z̠eheb fî mâ revâhü'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel ʿani'l-İmâm eş-Şâfiʿî, Kitâbü'ḍ-Ḍuʿafâʾ ve'l-mechûlîn, Kitâbü Tehẕîbi'l-

İkmâl li’l-Emîr İbn Mâkûlâ ve beyâni evhâmih, Kitâbü Iṣṭılâḥi’n-nüssâb fî ʿilmi’l-ensâb (İbnü’l-Müstevfî, I, 122-123).

BİBLİYOGRAFYA

Hâzimî, Şürûṭü’l-eʾimmeti’l-ḫamse, Dımaşk 1346, s. 7-9; a.mlf., Me’ttefeḳa lafẓuhû ve’ftereḳa müsemmâhü fi’l-emâkin ve’l-büldâni’l-müştebehe fi’l-ḫaṭ (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1407/1987, neşredenin mukaddimesi, s. 5-7; İbnü’l-Müstevfî, Târîḫu Erbil (nşr. Sâmî es-Sakkār), Bağdad 1980, I, 122-123; İbnü’s-Salâh, Ṭabaḳātü’l-fuḳahâʾi’ş-Şâfiʿiyye (nşr. Muhyiddin Ali Necîb), Beyrut 1413/1992, I, 276; İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 294-295; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XXI, 167-172; a.mlf., Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, VII, 13-14; Sübkî, Ṭabaḳāt, IV, 189-190; İbn Kesîr, el-Bidâye, XII, 332; Süyûtî, Ṭabaḳātü’l-ḥuffâẓ (Lecne), s. 484-485; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, IV, 282; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 97, 996; II, 1125, 1241, 1547, 1573; Serkîs, Muʿcem, I, 735; Brockelmann, GAL, I, 437; Suppl., I, 605; Ziriklî, el-Aʿlâm, VII, 339; Kays Âl-i Kays, el-Îrâniyyûn, II, 576-581; Sâlihiyye, el-Muʿcemü’ş-şâmil, II, 128-129.

Selman Başaran

HÂZİMİYYE

(الخازميّة)

Hâricî fırkalarından Acâride’ye mensup Hâzim b. Ali’nin (ö. II./VIII. yüzyıl) görüşlerini benimseyenlere verilen ad

(bk. ACÂRİDE).

HÂZİN

(bk. HAZİNEDAR).

HÂZİN

(الخازن)

Kur’an’da cennet ve cehennemde görevli meleklere verilen ad

(bk. MELEK).

HÂZİN, Ali b. Muhammed

(علي بن محمد الخازن)

Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hâzin el-Bağdâdî (ö. 741/1341)

Tefsir, hadis ve fıkıh âlimi.

678'de (1279) Bağdat'ta doğdu. İlk öğreniminden sonra Bağdat'ta Müstansıriyye Medresesi'nin dârülhadis şeyhi İbnü'd-Devâlîbî'den, daha sonra gittiği Dımaşk'ta Bahâeddin Kāsım b. Muzaffer İbn Asâkir ve Vezîre bint Ömer b. Es'ad'dan hadis dersleri aldı. Tahsilini tamamladıktan sonra uzun yıllar Dımaşk'taki Sümeysâtiyye Kütüphanesi'nin yöneticiliğini yaptığı için "Hâzin" lakabıyla meşhur oldu. Ayrıca Sümeysâtiyye Hankahı'nda bir müddet şeyhlik yaptı. Hayatının sonlarına doğru Halep'in Şîha köyüne yerleştiğinden Şîhî nisbesiyle de anılır. Dindarlığı ve faziletli kişiliğiyle tanınan Hâzin tefsir, hadis, fıkıh ve tarih ilimlerinde kendini iyi yetiştirmiş bir âlim olup idare ettiği zengin kütüphane onun telif çalışmalarına önemli katkı sağlamıştır. Hâzin, 741 yılı Receb ayı sonunda (19 Ocak 1341) Halep'te vefat etti ve Sûfîler Mezarlığı'na defnedildi.

Eserleri. 1. Lübâbü't-teʾvîl fî meʿâni't-tenzîl. Müellifin en tanınmış eseri olup daha çok "Tefsîrü'l-Hâzin" diye anılır. İbn Hacer el-Askalânî ve Dâvûdî'nin et-Teʾvîl limeʿâlimi't-tenzîl adıyla kaydettikleri eserin mukaddimesinde Hâzin bu tefsiri Begavî'nin Meʿâlimü't-tenzîl adlı eserinden özetlediğini, ayrıca el-Keşşâf, Mefâtîḥu'l-ġayb ve Envârü't-tenzîl gibi muteber tefsir kitaplarından topladığı bilgileri de ilâve ederek eserini meydana getirdiğini belirtmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'in tefsiri, mushaf haline getirilmesi, yedi harf üzere inzâli, tefsir ve te'vilin mânası, istiâzenin lafzı, mânası ve hükümleri gibi konuların ele alındığı bir mukaddime ile başlayan ve 10 Ramazan 725 (20 Ağustos 1325) tarihinde tamamlanan Lübâbü't-teʾvîl (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1540) hem rivayet hem dirayet tefsiri özellikleri taşır. Öncelikle âyetin

âyet ve hadisle tefsirine özen gösterilmiş, Eşʻarî ve Şâfiî mezheplerinin görüşleri çerçevesinde itikadî ve fıkhî hükümlere dair geniş bilgi verilmiştir. Bu konularda genellikle hadislerin isnadları terkedilerek ilk râvileri ve kaynakları zikredilmekle yetinilmiştir. Ṣaḥîḥ-i Buḫârî'den yapılan nakiller hâ (خ), Müslim'den alınanlar mîm (م), bunların ikisinin ittifakla zikrettikleri kāf (ق) rumuzları ile gösterilmiş, sünenler ve diğer hadis kitaplarından yapılan nakiller için müellif veya kitap ismi verilmiştir. Hâzin'in, Begavî'nin kendi veya Saʻlebî isnadıyla naklettiği hadisleri ayrıca onların adıyla kaydettiği, hadislerin tesbit ve tashihinde ise Muhammed b. Fütûh el-Humeydî'nin el-Cemʿ beyne'ṣ-ṣaḥîḥayn ve Mecdüddin İbnü'l-Esîr el-Cezerî'nin Câmiʿu'l-uṣûl'ü gibi eserlerden yararlandığı anlaşılmaktadır. Lübâbü't-teʾvîl'de her sûrenin başında o sûrenin ismi, kaç âyet ve harften meydana geldiği, nerede nâzil olduğu gibi hususlarda bilgi verilir; sûrenin faziletiyle ilgili hadisler nakledilir. Daha sonra âyetler kelime kelime veya cümle halinde ele alınarak tefsir edilir. Yer yer tergīb ve terhîb konularına temas edilir; bunlarla birlikte tarihî olaylar, kıssalar ve İsrâiliyat'a dair pek çok rivayet zikredilir. Ancak eser özellikle İsrâiliyat'a ait kıssalar sebebiyle eleştirilmiştir. Hâzin bu tür rivayetleri yer yer tenkit etmiş, Râzî ve Beyzâvî gibi müfessirlerin görüşlerine dayanarak bunların zayıf ve asılsız olduğunu söylemişse de bu kıssaların çoğunun tenkitsiz aktarıldığı görülmektedir. Lübâbü't-teʾvîl Mısır'da Bulak, Ezheriyye, Hayriyye ve Meymeniyye matbaalarında 1287-1317 (1870-1899) yılları arasında, kenarında Nesefî'nin Medârikü't-tenzîl ve ḥaḳāʾiḳu't-teʾvîl adlı tefsiri olduğu halde dört cilt olarak yedi defa basılmış, ayrıca kenarında Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye nisbet edilen bir tefsirle birlikte tekrar neşredilmiştir (Kahire 1317). Eserin, Begavî'nin Meʿâlimü't-tenzîl'inin hâmişinde beş cilt halinde yapılmış bir başka neşri daha vardır (Kahire 1331). Bunların dışında da çeşitli baskıları bulunan eser, son olarak Şeyh Abdülganî ed-Dakar tarafından kısmen ihtisar edilip notlar eklenmek suretiyle üç cilt halinde yayımlanmıştır (Dımaşk 1415/1994). Ancak bunların hiçbiri ilmî neşir niteliği taşımamaktadır. Lübâbü't-teʾvîl, Mûsâ b. Hacı Hüseyin el-İznikî (ö. 833/1429) tarafından Enfesü'l-cevâhir adıyla Türkçe'ye çevrilmiş olup bu çevirinin İstanbul'da dört yazma nüshası bulunmaktadır (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 3549-3551; TSMK, Hazine, nr. 21, Bağdat Köşkü, nr. 42, Revan Köşkü, nr. 187). 2. Maḳbûlü'l-menḳūl. İbnü'l-Esîr'in Kütüb-i Sitte'deki hadisleri bir araya topladığı Câmiʿu'l-uṣûl adlı eserine, İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'in Müsned'leriyle İbn Mâce ve

Dârekutnî’nin es-Sünen’lerindeki hadisler ilâve edilerek fıkıh bablarına göre düzenlenmiş on ciltlik bir eser olup bir nüshasının VII. cildi Kahire’de bulunmaktadır (Ali Hilmi Dağıstânî, I, 428). 3. er-Ravż ve’l-ḥadâʾiḳ fî sîreti ḫayri’l-ḫalâʾiḳ. Hz. Peygamber’in sîretiyle ilgili beş ciltlik bir eserdir. İbn İshak ve İbn Hişâm’ın konuya dair kitapları esas alınıp bunlara İbn Abdülber, İbnü’l-Esîr, İbnü’l-Cevzî’nin siyer ve hadisle ilgili kitaplarından alınan rivayetlerin eklenmesi suretiyle meydana getirilen eserde hadis ve haberler cerh ve ta‘dîle tâbi tutulmuş, garîb kelimeler şerhedilmiştir. 174 babdan oluşan eserin iki ayrı nüshasının mevcut ciltleri (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1927-1929; Ayasofya, nr. 3216-3218) birbirini tamamlamaktadır. 4. ʿUddetü’l-efhâm fî şerḥi ʿUmdeti’l-aḥkâm. Kâtib Çelebi, herhangi bir nüshasına rastlanmayan bu eseri, Ebû Bekir eş-Şâşî’nin el-ʿUmde fî furûʿi’ş-Şâfiʿiyye’sinin şerhi olarak zikretmişse de (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1169-1170) gerçekte Hâfız Abdülganî b. Abdülvâhid el-Makdisî’nin ahkâm hadislerine dair ʿUmdetü’l-aḥkâm adlı eserinin şerhi olduğu belirtilmektedir (Dâvûdî, I, 423).

BİBLİYOGRAFYA

Hâzin, Lübâbü’t-teʾvîl, Kahire 1375, I, 3, 373, 388, 391, 400, 404, 413; İbn Râfi‘ es-Selâmî, el-Vefeyât (nşr. Sâlih Mehdî Abbas), Beyrut 1402/1982, I, 371; İbn Kādî Şühbe, et-Târîḫ (nşr. Adnân Dervîş), Dımaşk 1994, II, 171; İbn Hacer, ed-Dürerü’l-kâmine, III, 97-98; Dâvûdî, Ṭabaḳātü’l-müfessirîn, I, 422-423; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, VI, 131; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 453; II, 1169-1170, 1540, 1792; Ali Hilmi Dağıstânî, Fihristü’l-kütübi’l-ʿArabiyyeti’l-maḥfûża bi’l-Kütübḫâneti’l-Ḫidîviyye, Kahire 1308-10, I, 428; Îżâḥu’l-meknûn, I, 591; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 718; Serkîs, Muʿcem, I, 809; Brockelmann, GAL, II, 133; Suppl., II, 135; Karatay, Türkçe Yazmalar, I, 178; Bilmen, Tefsir Tarihi, II, 547-548; Nâcî Ma‘rûf, Târîḫu ʿulemâʾi’l-Müstanṣıriyye, Kahire 1976, I, 246-250; Selâhaddin el-Müneccid, Muʿcemü’l-müʾerriḫîne’d-Dımaşḳıyyîn, Beyrut 1978, s. 147; Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, et-Tefsîr ve’l-müfessirûn, Kahire, ts. (Mektebetü Vehbe), I, 294-309; a.mlf., el-İsrâʾiliyyât fi’t-tefsîr ve’l-ḥadîs̱, Dımaşk 1985, s. 160-166; Nüveyhiz, Muʿcemü’l-müfessirîn, I, 379; Ahmet Çelik,

el-Hâzin Tefsiri ve İsrailiyat (yüksek lisans tezi, 1988, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü); Ferîd Vecdî, DM, III, 700.

Ali Eroğlu

HÂZİN, Ebû Ca‘fer

(أبو جعفر الخازن)

Ebû Ca‘fer Muhammed b. el-Hüseyn el-Hâzin el-Horasânî es-Sâgānî (ö. 360/971 [?])

İlk devir matematikçi ve astronomlarından.

Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Nisbesinden Horasan menşeli ve muhtemelen Merv yakınlarındaki Sâgan yöresinden olduğu anlaşılmaktadır. Kendisinin Sâmânî Emîri I. Mansûr b. Nûh zamanında (961-976) Buhara'da bulunduğu ve bu hânedana Nîşâbur'da vezirlik yaptığı kaydedilmektedir. Ünlü Horasanlı filozof Ebû Zeyd el-Belhî'nin onun için Aristo'nun es-Semâ᾽ ve'l-ʿâlem (De Caelo et Mundo) kitabının başlangıç bölümüne şerh yazmış olması (İbnü'n-Nedîm, s. 153) bu vezirlik dönemine rastlasa gerektir. İbnü'l-Esîr de Hâzin'in, Büveyhî Emîri Rüknüddevle tarafından Sâmânî Emîri Nûh b. Nasr'ın kumandanlarından Ebû Ali Ahmed b. Muhtâc ile barış görüşmelerinde bulunmak üzere elçi olarak görevlendirdiğini bildirmektedir (el-Kâmil, VIII, 504). Hâzin, Emîr Rüknüddevle'ye olan bu yakınlığı sayesinde Rey'deki Büveyhî Veziri Ebü'l-Fazl İbnü'l-Amîd'in himayesine girmiş ve ondan sonraki hayatını orada astronomi gözlemleri yaparak ve kitap yazarak geçirmiştir. Mîzânü'l-ḥikme adlı eserin sahibi olan Abdurrahman el-Hâzinî ile (VI./XII. yüzyıl) karıştırılmaması gereken Ebû Ca‘fer el-Hâzin'in 350-360 (961-971) yılları arasında öldüğü sanılmaktadır.

Hâzin'in Nîşâbur'da iken dönemin önde gelen filozoflarından Ebü'l-Hasan el-Âmirî ile görüşmüş olması muhtemeldir. Gerek Ebû Zeyd el-Belhî'nin gerekse Âmirî'nin riyâzî ilimlere karşı duyduğu ilgiyi Hâzin'in etkisine bağlamak mümkün görünmektedir. Âmirî'nin çeşitli eserlerinde rastlanan astronomi ve geometri terimlerinin onun etkisiyle açıklanabileceği anlaşılmakta, Belhî'nin de Ṣuverü'l-eḳālîm adlı eserinde Hâzin'in haritalarından faydalandığı bilinmektedir (Sahbân Halîfât, s. 116, 174-175, 177). İbnü'l-Kıftî Hâzin'in aritmetik, geometri ve astronomiye dayanarak yapılan hesaplamalarda (ilmü't-teysîr) uzman olduğunu, ayrıca astronomi

gözlemleriyle ilgili teorik ve pratik disiplinleri iyi bildiğini kaydetmekte, onun Zîcü'ṣ-ṣafâʾiḥ ve Kitâbü'l-Mesâʾili'l-ʿadediyye adlı eserlerini kaydettikten sonra da en iyi çalışmasının, o güne kadar yazılanların en mükemmeli kabul

edilen Zîcü'ṣ-ṣafâʾiḥ olduğunu söylemektedir (İḫbârü'l-ʿulemâʾ, s. 259). Hâzin, kendi zamanında ve kendinden sonraki dönemlerde ileri gelen âlimler tarafından matematik ve astronomi alanlarında otorite kabul edilmiştir. Kendisinden çeşitli vesilelerle alıntı yapan veya bazı teoremlerde fikirlerini tartışan matematikçiler arasında Ebû Nasr İbn Irâk, Bîrûnî, Ebü'l-Cûd Muhammed b. Leys, Ömer Hayyâm ve Nasîrüddîn-i Tûsî gibi önemli kişiler bulunmaktadır. İbn Haldûn da Muḳaddime'sinde iklimler üzerine bilgi verirken Ca'fer el-Hâzin adıyla andığı Hâzin'den astronomi ilminin ileri gelenlerinden biri diye söz etmekte ve onun yedi iklime uygun olarak yaptığı enlem ve bölge ölçümlerine ilişkin tesbitlerini aktarmaktadır (I, 292-293).

Ebû Ca'fer el-Hâzin'in matematik sahasındaki çalışmaları, zamanımıza parça parça gelen risâlelerinden veya kendisinden alıntı yapan âlimlerin eserlerinden hareketle tesbit edilebilmektedir. Meselâ Ömer Hayyâm, Şerḥu mâ eşkele min müṣâderâti Kitâbi Öklîdis adlı eserinin önsözünde Hâzin'i, Öklid'in beşinci postulasını ispata çalışan İslâm matematikçilerinin arasında ilk sıraya koymakta olduğu belirtilmektedir (Halîl Câvîş, s. 137). Ömer Hayyâm'ın şahitliği, Hâzin'in beşinci postulayı bir postula olarak değil bir teori olarak ele aldığını ve ispatlamaya çalıştığını göstermektedir. İslâm matematiğinde Hâzin'in bu çalışması muhtemelen paraleller teorisi konusunda yapılan ilk orijinal ve önemli çalışmalardan biridir. Yunan matematiğinde, öncüleri Eudoxos ve Arşimed olan "tüketme" (ifnâ, exhaustion) usulü ile cisimlerin hacimlerini hesaplama yöntemini geliştiren İslâm matematikçilerinden biri de Hâzin'dir. Özellikle o, "bir parabolün kendi ekseni etrafında dönmesinden ortaya çıkan cismin hacmi" problemiyle uğraşan Sâbit b. Kurre'nin uzun ve karmaşık olan tekniğini tekrar ele almış, böylece kendisinden sonra meseleyi yeniden inceleyerek Sâbit b. Kurre'nin çalışmalarını daha ileriye götüren Sâbit'in torunu İbrâhim b. Sinân ve İbnü'l-Heysem'e yardımcı olmuştur.

Hâzin, Diophantos'un Aritmetica adlı eserinin Kustâ b. Lûkā tercümesinden

esinlenerek ve Hârizmî-Ebû Kâmil cebrine (bk. HESAP) ve kendi zamanındaki temsilcilerine tepki olarak yeni bir cebir anlayışı geliştirdi. Onun yaklaşımı şu şekilde özetlenebilir: Bir denklemi gerçekleyen sayı rasyonel sayı kümesinin bir elemanı ise o denklem cebrin, tam sayılar kümesinin bir elemanı ise hesabın (sayı bilimi) konusudur. Bu noktada Hâzin, Öklid'i takip ederek hesabı "doğru parçaları ile temsili mümkün olan tam sayılar kümesi" şeklinde sınırlandırdı; dolayısıyla çalışmalarında sayı biliminin kavramlarını esas alıp her türlü rasyonel çözümü dışta bıraktı. Benimsediği yöntem gereği çalışmalarını, çözümü tam sayı olabilecek belirsiz denklem (el-muâdelâtü's-seyyâle) tipleri üzerine kaydırdı ve yukarıda ifade edilen sayı anlayışına uygun olarak bu denklemlerin analizinde, Diophantos'un Aritmetica'da sergilediği ve İslâm cebircilerinin, en çok da Kerecî'nin "istikrâ" yöntemi adıyla ele aldığı belirsiz denklem tipi için pozitif rasyonel sayı araştırmayı değil tam sayı tesbit etmeyi hedefledi. Bu çerçevede özellikle Pisagor üçlüleri üzerinde durdu ve rasyonel kenarlı dik açılı üçgen teorisini geliştirip en yüksek noktasına ulaştırdı. Hâzin'in bu tavrına, Diophantos'un Aritmetica'sını Öklid'in Elementler'i (Uṣûlü'l-hendese) ışığında okuma denilebilir. Onun, özellikle belirsiz denklemlerin analizi konusunda takındığı tavrı Ebû Saîd es-Siczî, İbnü'l-Heysem ve Ebü'l-Cûd b. Leys gibi İslâm matematikçileriyle XVII. yüzyıl Avrupa matematikçilerinden Bachet de Méziriac ve Pierre de Fermat da benimsemişlerdir.

Hâzin'in cebir alanında yaptığı orijinal çalışmalardan biri, modern matematik tarihinde "xn + yn = zn, x, y, z Î Z+, n > 3'ün imkânsızlığı" şeklinde ifade edilen ve adına "Fermat'nın Son Teoremi" denilen denklem hakkındadır. Bu denklemin kökü Mezopotamya'ya, Pisagor üçlülerine ve Diophantos'a kadar gider. Ancak eski dönemde, tesbit edilebildiği kadarıyla denklemin sadece $n = 2$ hali üzerinde durulmuştur. İslâm matematikçileri ise başta Hâmid b. Hıdır el-Hucendî ve Hâzin olmak üzere denklemin daha çok $n = 3$ ve $n = 4$ halleriyle ilgilenmişler ve ortaya çıkan sonucu tartışmışlardır. Özellikle Hâzin, Pisagor üçlüleri konusu üzerinde çalışırken Pisagor denkleminin kuvvetini ikiden üçe çıkararak x3 + y3 = z3'ün imkânsızlığını ispatladığını ileri sürmüş, ayrıca Hucendî'nin aynı konuda verdiği geometrik ispatın yanlış olduğunu göstermeye çalışmıştır. Yine Pisagor üçlüleri üzerinde çalışırken daha sonra İbnü'l-Havvâm ve Fermat ile büyük bir gelişme gösteren sayıların toplamı teorisine dahil "herhangi

bir doğal sayının iki doğal sayının kareleri toplamı olarak ifadesi" gibi problemlerle de ilgilenmiştir. Hâzin bunlardan başka "Uyumlu Sayılar Teorisi" içine giren denklemler hakkında da çeşitli çalışmalar yapmış ve ilk defa bu tür denklemlerin sınırlarını tam olarak belirleyip bunu rasyonel kenarlı dik açılı üçgenler teorisinin esas konusu kabul etmiştir.

Ebû Ca'fer el-Hâzin'in yukarıda özetlenen çalışmalarını iki belirsiz denklem analizini inceleyerek örneklendirebiliriz. Diophantos, daha önce x2 + y2 = z2 gibi bir denklemin z2 + 2xy = (x + y)2 şartını gerektirdiğini biliyordu. Hâzin bu konuyu tekrar ele aldı ve a Î N ve z > x > u Ş (1) x2 + a = z2 ve x2 - a = u2 gibi bir denklem sisteminin doğal sayı çözümünü, "Eğer (2) p2 + q2 = x2 ve 2pq = a durumunu sağlayacak p, q Î N sayı çifti mevcut ise (1) ve (2) arasında bir eşitlik olmalıdır" şeklinde sonuçlandırıp bu şartlar altında "a"nın 4k (k > 2) türünden bir sayı olabileceğini açıkladı. Bundan başka x2 + 20 = z2 ve x2 - 20 = u2 denklem sistemini örnek vererek bu sistemin doğal çözümü olmadığını, ancak rasyonel çözümünün bulunduğunu gösterdi. Böylece Hâzin, hesabın konusu kabul ettiği "doğal çözüm" ile cebrin konusu kabul ettiği "rasyonel çözüm" arasında bir ayırım yapmış olmaktadır. Ayrıca x2 + 10 = y2 ve x2 - 10 = z2 denkleminin doğal çözümü bulunmadığını ilk defa Hâzin göstermiş ve ispatında 10'un 4'e bölünemezliği kabulüne dayanmıştır. Bu denklem, İbnü'l-Havvâm'ın çözümsüz denklemler listesinde onsekizinci, Bahâeddin el-Âmilî'nin listesinde ise ikinci denklem olarak kaydedilmiştir.

Ömer Hayyâm'ın bildirdiğine göre Mâhânî, Archimedes'in İslâm âleminde Kitâb fi'l-küre ve'l-üstüvâne adıyla bilinen eserinin ikinci makalesinin dördüncü teoreminde (şekl) bulunan bir öncülü (mukaddime) tahlil ederken ax3 + bx2 = c şeklinde üçüncü dereceden (kübik) bir denklemle karşılaşmış ve onu uzun çabasına rağmen çözemediği için çözümsüz problem (mümtene) olarak kabul etmiştir. Daha sonra gelen Hâzin ise matematik tarihinde "Mâhânî denklemi" diye adlandırılan bu denklemi koni kesitleri yardımıyla çözmüştür. Yine Ömer Hayyâm'dan öğrenildiğine göre kübik denklemlerin çözümü konusunda Hâzin'in gerçekleştirdiği bu ilk başarının ardından birçok hendeseci bu denklemlerin değişik türlerini sistematik olmasa da Hâzin'in yöntemiyle çözmeyi başarmıştır.

Nasîrüddîn-i Tûsî, Kitâbü Şekli’l-ḳaṭṭâʿ adlı eserinde “eş-şeklü’l-muğnî”yi işlerken konuyla ilgili değişik İslâm matematikçilerinin ispatlarını zikretmekte ve bu arada Hâzin’in el-Meṭâlibü’l-cüzʾiyye, meylü’l-müyûli’l-cüzʾiyye ve’l-meṭâliʿ fi’l-küreti’l-müstaḳīme adlı eserinden iktibas ettiği küresel dik açılarda sinüs teoreminin ispatını vermektedir. Söz konusu alıntıdan Hâzin’in bu eserinin küresel trigonometriyle ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Nasîrüddîn-i Tûsî, Benî Mûsâ’nın geometri sahasındaki eserinin tahririnde de “s = ½ (a + b + c) ise bir üçgenin alanının genel formülü &s(s-a) (s-b) (s-c)’dir” şeklinde ifade edilen Heron formülüne değişik bir çözüm vermekte ve bunun muhtemelen Hâzin’e ait olduğunu söylemektedir. Yapılan araştırmalara göre Hâzin’in bu çözümü Heron’a Benî Mûsâ’nınkinden daha yakındır. Ayrıca Hâzin’in kullandığı şekil ve harfler Heron’un Dioptra adlı eserinde bulunan şekil ve harflerle aynı iken Benî Mûsâ’nın kitabının Latince tercümesinde bunlar mevcut değildir. Bu durum, Hâzin ile Benî Mûsâ’nın Heron formülü hakkındaki kaynaklarının farklı olduğunu göstermektedir.

Klasik biyografi eserlerinden ve Hâzin’den alıntı yapan kaynaklardan onun doğrudan rasat faaliyetlerinde bulunan bir astronom olduğu öğrenilmektedir. Bîrûnî, Taḥdîdü nihâyâti’l-emâkin’inde Büveyhîler zamanında Ebü’l-Fazl İbnü’l-Amîd’in Rey’de bir rasathâne kurduğunu ve burada Ebü’l-Fazl el-Herevî ile Hâzin’in 12 Rebîülâhir 348’de (22 Haziran 959) güneşin irtifaını rasat ettiklerini belirtmektedir. Bu bilgi, ayrıca Herevî ve Hâzin’in yönetimleri altında bir grup astronomun çalıştığını ve düzenli rasat faaliyetlerinde bulunduğunu göstermektedir. Hâzin, bir veya birkaç defa ekliptiğin eğiminin tesbiti çalışmalarına da katılmıştır. Bîrûnî aynı eserinde, Herevî’nin 348 (959) yılında yaptığı gözlemler sonucunda ekliptiğin eğimi için Î = 23º 40' değerini tesbit ederken Hâzin’in heyet başkanı olduğunu da yazmaktadır. Yine Bîrûnî, Hâzin’in ekliptiğin eğimini belirleme yöntemleriyle İbrâhim b. Sinân’ın yöntemlerinin benzerliğine de dikkat çekmiştir (Taḥdîdü nihâyâti’l-emâkin, s. 98, 101; ayrıca bk. EI², IV, 1183). Bîrûnî, bundan başka el-Âs̱ârü’l-bâḳıye, el-Ḳānûnü’l-Mesʿûdî ve Taḥdîdü nihâyâti’l-emâkin adlı eserlerinde, Hâzin’in Batlamyus’unkinden farklı “homocentric” bir güneş modeli ileri sürdüğünü belirtmektedir. Bîrûnî’nin ayrıntılı bir şekilde anlattığı bu sistemin benzerleri daha sonra Avrupa’da Levi ben Gerson (ö. 1344) ve Hesseli Henry (ö. 1397) tarafından tekrar ortaya konmuştur. Ancak Hâzin ile bu iki Batılı bilim adamının

düşünceleri arasında herhangi bir ilişki olduğunu belirlemek zordur (Samsó, MTUA, I/2 [1977], s. 274-275).

Eserleri. Ebû Ca'fer el-Hâzin'in matematik ve astronomi konularında telif ettiği eserlerden ikisi tamamen, ikisi de kısmen günümüze ulaşmıştır. Diğerlerinin bazıları yapılan alıntılardan tanınmakta, geriye kalanların ise sadece adlarının anlamlarından konuları tahmin edilebilmektedir. A) Matematik. 1. Tefsîru ṣadri'l-maḳāleti'l-ʿâşire min Kitâbi Öklîdis. Öklid'in Elementler'inin, irrasyonel sayıların geometrik nicelik (el-adedü'lmuttasıl = sürekli sayı) açısından bir incelemesi olan onuncu makalesinin tanımlarla ilgili giriş bölümünün tefsiridir. İbnü'n-Nedîm'in Şerḥu Kitâbi Öklîdis adıyla andığı (el-Fihrist, s. 325) eserin zamanımıza birçok nüshası gelmiştir (Sezgin, V, 299). 2. Kitâbü'l-Mesâʾili'l-ʿadediyye. İbnü'n-Nedîm ve İbnü'l-Kiftî'den öğrenilen isminden anlaşıldığına göre bazı problemlerin sayısal (nümerik) analiziyle ilgilidir. 3. Risâletü Ebî Caʿfer el-Ḫâzin fi'l-müs̱elles̱âti'l-ḳāʾimeti'z-zevâyâ ve'l-münteḳati'l-eḍlâʿ. Rasyonel kenarlı dik açılı üçgen teorisi hakkında olup Hâzin'in Pisagor üçlüleri üzerine yaptığı orijinal çalışmaları ihtiva eder. Fr. Woepcke tarafından Fransızca'ya tercüme edilen risâleyi ("Rescherches sur plusieurs ouvrages de Leónard de Pise", Atti dell'Accademia Pontificia dei nuovi Lincei, XIV [Roma 1861], s. 301-324) Âdil Enbûbâ yayımlamıştır (bk. bibl.). 4. el-Burhân ʿalâ şekli's-sâbiʿ min Kitâbi Benî Mûsâ. Benî Mûsâ'nın geometri alanındaki eserinin Nasîrüddîn-i Tûsî tarafından yapılan tahririnde Heron formülü üzerine Hâzin'e atfedilerek ortaya konulan bir ispattır. 5. Kitâbü'l-Uṣûli'l-hendesiyye. Ebû Nasr İbn Irâk'ın, Hâzin'in Zîcü'ṣ-ṣafâʾiḥ'i (aş. bk.) üzerine kaleme aldığı Risâle fî taṣḥîḥ mâ vaḳaʿa li-Ebî Caʿfer el-Ḫâzin mine's-sehv fî Zîci'ṣ-ṣafâʾiḥ adlı eserinde zikrettiği Hâzin'in başka bir çalışmasıdır. İbn Irâk'a göre Hâzin kitabında Menelaos'u eleştirmiştir. 6. el-Meṭâlibü'l-cüzʾiyye, meylü'l-müyûli'l-cüzʾiyye ve'l-meṭâliʿ fi'l-küreti'l-müstaḳīme. Nasîrüddîn-i Tûsî'nin Kitâbü Şekli'l-ḳaṭṭaʿ adlı eserinden varlığı öğrenilen ve küresel trigonometriyle ilgili olduğu sanılan eser bazı kaynaklarda Kitâb fî meyli'l-eczâʾ adıyla kaydedilmiştir. Ebû Nasr'ın yukarıdaki eserinde bildirdiğine göre Hâzin, Menelaos'un trigonometriyle ilgili olan Kitâbü'l-Üker'inin de bazı noktalarına bir tenkit yazmıştır. Ancak günümüze ulaşmayan bu çalışmasının adı da bilinmemektedir.

B) Astronomi. 1. Zîcü'ṣ-ṣafâʾiḥ. Hâzin'in en iyi tanınan eseridir. Bîrûnî'nin

Taḥdîdü nihâyâti'l-emâkin'inde bildirdiğine göre İbnü'l-Amîd için kaleme alınmış olan eserin sadece çok küçük bir parçası zamanımıza ulaşmıştır (Sezgin, V, 299). Berlin Kütüphanesi'nde (nr. 5857) kayıtlı bulunan astronomi aletleriyle ilgili iki küçük risâle de ondan birer parça olmalıdır. Bîrûnî araştırmalarında yer yer bu zîcden alıntılar yapmakta, ayrıca bazı konularda Hâzin'in fikirlerini eleştirmektedir. Bîrûnî'ye göre Hâzin bu eserdeki bazı astronomik hesaplarda Ebû Ma'şer el-Belhî'nin tesbitlerini tenkit etmiştir. Ebü'l-Cûd ise, "Hâzin bu eserde bir derecelik açının kirişini hesaplamıştır; bu da onun muhtemelen bir dar açıyı üç eşit parçaya bölme işini başardığını gösterir" demektedir. Bîrûnî'nin hocası Ebû Nasr İbn Irâk, bu zîc üzerine Risâle fî taṣḥîḥi mâ vaḳaʿa li-Ebî Caʿfer el-H̱âzin mine's-sehv fî Zîci'ṣ-ṣafâʾiḥ adıyla bir çalışma yapmış ve Hâzin'in düştüğü teorik ve pratik hataları düzeltmeye gayret etmiştir. Ancak burada vurgulanması gereken husus şudur: Zîcler genellikle metin ve tablolar halinde iki kısımdan oluşur. Söz konusu zîc de muhtemelen böyle idi. Dolayısıyla İbn Irâk ile Bîrûnî'nin alıntıları, tartışmaları ve düzeltmeleri sadece metin kısmının bazı ayrıntılarıyla ilgili olduğu için bunlar eser hakkında tam bir bilgi edinmemize yardım etmemektedir. Bîrûnî el-Âs̱ârü'l-bâḳıye'sinde, bu zîcin aynı zamanda feleklerin hareketini açıklayan yeni bir yorum ihtiva ettiğini bildirmektedir. İbn Irâk, yukarıdaki çalışmasından başka ayrıca İstidrâk ʿalâ mesʾele min Zîci'ṣ-ṣafâʾih adıyla zîcdeki bir geometri problemini de ele almıştır. 2. Tefsîrü'l-Mecisṭî. Batlamyus'un el-Mecisṭî adlı eserinin (Almagest) şerhidir. İbn Irâk'ın Cedvelü't-taḳvîm ve Bîrûnî'nin Taḥdîdü nihâyâti'l-emâkin ile el-Ḳānûnü'l-Mesʿûdî'sinden öğrenildiğine göre, Hâzin bu eserinde Benî Mûsâ'nın Bağdat'ta yaptığı bazı ölçümlerle Ali b. Îsâ el-Usturlâbî ve Sened b. Ali gibi kişilerden oluşan bir grubun yine Bağdat'ta yaptığı astronomik gözlemlerden bahsetmektedir.

Kitabın bir parçası zamanımıza ulaşmış (Sezgin, VI, 190) ve Rüşdî Râşid tarafından matematiksel tahlil açısından incelenmiştir (Les mathématiques, s. 779-836). 3. el-Medḫalü'l-kebîr ilâ ʿilmi'n-nücûm. Hakkında Bîrûnî tarafından el-Âs̱ârü'l-bâḳıye'de bilgi verilen eser astroloji sahasında olup tarihleme usullerini incelemiş, ayrıca muharrem ayının ilk gününü tayin etmede kullanılan yöntemleri tartışmıştır. 4. Kitâbü'l-Ebʿâd ve'l-ecrâm. Bîrûnî'nin el-Ḳānûnü'l-Mesʿûdî'si ile Harakī'nin Münteḫa'l-idrâk'inde bahsi geçen bu eserinde Hâzin anlatılanlara göre yıldızlar arasındaki uzaklıkları vermektedir; ancak verdiği değerlerin kendi tesbitleri olup

olmadığını belirtmediği gibi bunları nasıl elde ettiğini de açıklamamaktadır. 5. Risâle fî ḥalli't-taʿdîl. Adına Bîrûnî'nin Maḳāle fî istiḫrâci'l-evtâr'ında rastlanmaktadır. 6. Maḳāle fî ennehû yümkin en yütevehhem iḫtilâfü ḥareketi'ş-şems ʿalâ merkezi'l-ʿâlem. Bîrûnî tarafından Taḥdîdü nihâyâti'l-emâkin, el-Ḳānûnü'l-Mesʿûdî ve el-Âs̱ârü'l-bâḳıye'de bu isimle bahsedilen eser, bazı kaynaklarda kısaca Risâle fî ḥareketi'ş-şems adıyla verilmektedir. 7. Maḳāle fi'l-burhân ʿalâ baʿżı ṣanʿati'l-usṭurlâb. Semev'el el-Mağribî tarafından Keşfü ʿavâri'l-müneccimîn adlı eserinde Hâzin'e atfedilerek kaydedilmiştir. 8. Kitâbü'l-ʿÂlemîn. Dünya tarihinin kronolojisini tesbite çalışan bir astronomi cetvelidir. Paris Bibliothèque Nationale'de (nr. 5968) kayıtlı bulunan anonim bir zîcde ondan yapılmış birçok alıntı yer almaktadır. 9. ʿAmelü'ṣ-ṣafîḥati'l-âfâḳıyye. Bîrûnî tarafından Kitâbü İstiʿâbi'l-vücûh adlı eserinde zikredilmiştir. 10. Kitâbü'l-Beyân. Semev'el bunu Keşfü ʿavâri'l-müneccimîn adlı eserinde anmaktadır. 11. et-Taḥayyür fî taṣḥîḥi târîḫi'ṭ-Ṭûfân. Adından anlaşıldığına göre Nûh tûfanının tarihi hakkında bir çalışmadır. 12. Sırrü'l-ʿâlemîn. İbnü'l-Heysem'in ve Harakī'nin konuyla ilgili orijinal çalışmalarına kaynaklık eden eser, Batlamyus'un âlemin oluşumu ve gezegenlerle ilgili var sayımlarını ele alır ve bunları geliştirir. 13. Tefsîrü'l-maḳāleti'l-ûlâ mine'l-Mecisṭî. Bîrûnî'nin Taḥdîdü nihâyâti'l-emâkin'de bu isimle andığı eser muhtemelen Tefsîrü'l-Mecisṭî'nin bir parçasıdır (Hâzin'in çalışmaları için ayrıca bk. Sezgin, V, 299; VI, 190).

Wiedemann, İbnü'l-Ekfânî'nin İrşâdü'l-ḳāṣıd'ını ve diğer bazı klasik eserleri kaynak göstererek Hâzin'e Kitâbü'l-Âlâti'l-ʿacîbe er-raṣadiyye adlı bir eser daha nisbet etmekteyse de bu çalışma aslında isim benzerliğinden dolayı karıştırılan Abdurrahman el-Hâzinî'ye aittir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 153, 325, 341; Bîrûnî, Taḥdîdü nihâyâti'l-emâkin (nşr. Fuad Sezgin), Frankfurt 1992, s. 57, 95, 98, 101, 119; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VIII, 504; İbnü'l-Kıftî, İḫbârü'l-ʿulemâʾ, s. 30, 259; Nasîrüddîn-i Tûsî, Kitâbü Şekli'l-ḳaṭṭâʿ (nşr. Kara Toderini Paşa),

İstanbul 1309, s. 115-116, 149-151; Ömer el-Hayyâm, Resâ᾿ilü'l-Ḫayyân el-Cebriyye (nşr. Rüşdî Râşid - Ahmed Cebbâr), Halep 1981, s. 1-2, 91; İbnü'l-Ekfânî, İrşâdü'l-ḳāṣıd (nşr. J. J. Witkam), Leiden 1989, s. 59; İbn Haldûn, Mukaddime (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1988, I, 292-293; Suter, Die Mathematiker, s. 58; Sâlih Zeki, Âsâr-ı Bâkıye, İstanbul 1329, I, 165; D. E. Smith, History of Mathematics, New York 1953, II, 685; T. L. Heath, The Books of Euclid's Elements, New York 1956, I, 85; Sarton, Introduction, I, 664, 718; Sezgin, GAS, V, 298-299; VI, 189-190; Kadrî Hâfız Tûkân, Türâs̱ü'l-ʿArabi'l-ʿilmî fi'r-riyâżiyyât ve'l-felek, Beyrut, ts. (Dârü'ş-Şürûk), s. 239-240; Y. Dold-Samplonius, "al-Khāzin", DSB, VII, 334-351; Rüşdî Râşid, "Islam and the Flowering of Exact Sciences", Islam and Philosophy and Science, Paris 1981, s. 135-144; a.mlf., Târîḫu'r-riyâżiyyâti'l-ʿArabiyye beyne'l-ḥisâb ve'l-cebr, Beyrut 1989, s. 235-265; a.mlf., Les mathématiques infinitésimals du IXe au XIe siècle, Volume I: Foundateurs et commentateurs, London 1993-96, s. 737-836; Aydın Sayılı, The Observatory in Islam, Ankara 1988, s. 103-104, 126; Halîl Câviş, Naẓariyyetü'l-mütevâżiyât fi'l-hendeseti'l-İslâmiyye, Tunus 1988, s. 137; Sahbân Halîfât, Resâ᾿ilü Ebi'l-Ḥasen el-ʿÂmirî ve şeẕerâtühü'l-felsefiyye, Amman 1988, s. 116, 174-175, 177; V. J. Katz, A History of Mathematics: An Introduction, New York 1993, s. 150-151, 252-253; J. M. Samso, "A Homocentric Solar Model by Abu Jafer al-Khāzin", MTUA, I/2 (1977), s. 268-275; a.mf., "al-Khāzin", EI² (İng.), IV, 1182-1183; Adel Anbouba, "L'algèbre arabe aux IXe et Xe siècles. Aperçu général", MTUA, II/1 (1978), s. 90-92, 98-100; a.mlf., "Risâletü Ebî Caʿfer el-Ḫâzin fi'l-müşelleşâti'l-ḳā᾿imeti'z-zevâyâ ve'l-münteḳati'l-eḍlâʿ", a.e., III/1 (1979), s. 134-178; Richard Lorch, "Abū Ja'far al-Khāzin on Isoperimetry and the Archimedean Tradition", Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, III, Frankfurt 1986, s. 150-229; İhsan Fazlıoğlu, "İbn el-Havvâm, Eserleri ve el-Fevâid el-Bahâiyye fî el-Kavâid el-Hisâbiyye'deki Çözümsüz Problemler Bahsi", Osmanlı Bilimi Araştırmaları (haz. Feza Günergun), İstanbul 1995, s. 82-85, 87-89; Ali İshak Abdüllatîf, "Muʿâdeletü hîrûn ʿabre'l-ʿuṣur", MMMA (Küveyt), XXXI/1 (1987), s. 110-114; E. Wiedemann, "Ḫâzin", DMİ, VIII, 187-188; Ali Rızâ Nûri Germrûdî, "Ebû Caʿfer Ḫâzin", DMBİ, V, 298-299; D. Pingree, "Abū Jaʿfar al-Kāzen", EIr., I, 326-327.

İhsan Fazlıoğlu

HAZÎN, Şeyh Ali

(شيخ علي حزين)

Cemâlüddîn Muhammed Alî b. Ebî Tâlib el-Cîlânî (el-Geylânî) ez-Zâhidî (ö. 1180/1766)

İranlı tarihçi ve şair.

1103'te (1692) İsfahan'da doğdu. Soyu, Safeviyye tarikatının pîri Safiyyüddîn-i Erdebîlî'nin mürşidi İbrâhim Zâhid-i Geylânî'ye ulaşır. Babası, ailesinin ikamet ettiği Lâhîcân'dan öğrenim için Safevîler'in başşehri İsfahan'a gitmiş, daha sonra buraya yerleşmişti. Hazîn İsfahan'da başladığı öğrenimine Şîraz'da devam etti; Hıristiyanlık, Yahudilik ve Zerdüştîlik hakkında bilgi edinmeye çalıştı. Babası ile birlikte Gîlân, Şîraz ve Fars körfezinde Benderabbas'a seyahat edip tekrar İsfahan'a döndü. 12 Muharrem 1135'te (23 Ekim 1722) Afganlılar'ın İsfahan'ı kuşatmaları üzerine Hürremâbâd'a kaçtı. Bu arada Şah II. Tahmasb ile münasebet kurdu. Tahmasb, Meşhed'de kendisini ziyaret ederek Afgan Hükümdarı Eşref üzerine yürümek için hazırladığı orduya katılmasını istedi. Hazîn, 6 Rebîülevvel 1142'de (29 Eylül 1729) meydana gelen Mihmandost Savaşı'na katıldıktan sonra hac farîzasını yerine getirdi ve dönüşünde Benderabbas'a gitti. Buradan da Hindistan'a geçerek Sind bölgesindeki bazı yerleri gezdi. Avşarlılar'dan Nâdir Şah şehri ele geçirdiği sırada Delhi'de bulunan Hazîn bir dostunun evinde saklandı. Nâdir Şah'ın Delhi'den ayrılmasından sonra Bâbürlüler'den Nâsırüddin Muhammed Şah tarafından kendisine maaş bağlandı; vezirlik teklifini ise kabul etmediği rivayet edilir. Kendisini çekemeyenler yüzünden üç yıl kadar yaşadığı Delhi'den ayrılarak önce Agra'ya, daha sonra Benâres'e gitti. Vefatına kadar Benâres'te kaldı ve ölünce bu şehirde defnedildi.

Eserleri. Hazîn'in 300'e yakın eser kaleme aldığı söylenmektedir (Ma'sûme Sâlik, s. 35-104). Bu eserlerden ancak bir kısmı günümüze ulaşmış olup en önemlileri şunlardır: 1. Teẕkire-i Aḥvâl. 1154'te (1742) Delhi'de yazılan eser, Târîḫ-i Aḥvâl-i Şeyḫ Ḥazîn veya Ḥâlât-ı Şeyḫ Ḥazîn adlarıyla da

tanınır. Bir otobiyografi olmakla beraber müellifin yaşadığı dönemin otuz kırk yıllık tarihini de yansıtan eserde Afganlar'ın İsfahan'ı ele geçirmeleri, Osmanlılar'ın Van valisi Köprülüzâde Abdullah Paşa'nın Tebriz'i kuşatması,

Nâdir Şah'ın Delhi'yi zaptı gibi önemli olaylar yanında bu ülkelerin içtimaî ve iktisadî durumları hakkında geniş bilgi bulunmaktadır. Çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları bulunan eser (Storey, I/2, s. 847), ilk olarak F. C. Belfour tarafından Târîḫ-i Aḥvâl be-Teẕkire-i Ḥâl-i Mevlânâ-yı Şeyḫ Muḥammed ʿAlî Ḥazîn ki Ḫod Nevişte adıyla yayımlanmış (London 1831), bunu Benâres (1851), Leknev (1293), Kanpûr (1893), Delhi (1319/1902) ve Tahran (1324 hş./1945) baskıları takip etmiştir. Teẕkire-i Aḥvâl F. C. Belfour (The Life of Sheikh Mohammed Ali Ḥazin, London 1830) ve M. C. Master (The Translation of the Tarikh-i Ahval of Mowlana Muhammed Şeyh Ali Hazin, Bombay 1911) tarafından İngilizce'ye çevrilmiştir. 2. Külliyât-ı Ḥazîn (Leknev, ts.; Kanpûr 1893). Bu eser Teẕkire-i Aḥvâl'da adları geçen yirmi eserinin büyük bir kısmını ihtiva etmektedir. 3. Teẕkiretü'l-muʿâṣırîn. 1165'te (1752) kaleme alınan eserin birinci bölümünde şiir yazan âlimlerin, ikinci bölümünde şairliği meslek edinmiş olan çağdaş şairlerin biyografileri yer almaktadır. Eser Külliyyât-ı Ḥazîn içinde basılmıştır. 4. Dîvân. Hazîn, Teẕkire-i Aḥvâl'de dört divan yazdığını söylerse de bunlardan sadece dördüncüsü günümüze ulaşmıştır. 1155 (1742) yılında tamamlanan divan külliyat içinde yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Ferheng-i Fârsî, V, 458; G. de Tarsy, Mémoire sur les particularitées de la religion musulmane dans l'Inde, Paris 1869, s. 104-106; Rypka, HIL, s. 451; Hidâyet, Riyâżü'l-ʿârifîn, s. 69; a.mlf., Mecmaʿu'l-fuṣaḥâʾ, Tahran 1295, II, 94; Rieu, Catalogue of the Persian Manuscripts, II, 715-716; Browne, LHP, IV, 115, 277-281; Storey, Persian Literature, I/2, s. 840-849; Sarfaraz Khan Khatak, Shaikh Muhammad Ali Hazin, Lahor 1944; Bindereben Dâs Hôşgû, Sefîne-i Ḫôşgû (nşr. Şah Muhammed Atâurrahman), Patna 1959, s. 291-293; Ahmed-i Gülçîn-i Meânî, Târîḫ-i

Teẕkirehâ-yı Fârsî, Tahran 1347 hş., I, 349-359; Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânifi'ş-Şîʿa, Beyrut, ts., III, 229; VIII, 162; IX, 235; X, 133; XVI, 104, 106, 171, 176, 218, 270, 277, 346; XVII, 149; Hâce Abdürreşîd, Teẕkire-i Şuʿarâ-yı Pencâb, Lahor 1981, s. 118-125; Tebrîzî, Reyḥânetü'l-edeb, II, 41-42; Bahâr, Sebkişinâsî, Tahran 1370 hş., III, 304-305; Mehdî Bâmdâd, Şerḥ-i Ḥâl-i Ricâl-i Îrân, Tahran 1371 hş., III, 429; Ahmed Temîm-i Dârî, ʿİrfân u Edeb der ʿAṣr-ı Ṣafevî, Tahran 1373 hş., II, 633-654; Maʿsûme Sâlik, Kitâbşinâsî-yi Ḥazîn-i Lâhîcî, Kum 1374 hş.; Abbas İkbâl, "Yâddâşthâ", Mecelle-i Dânişkede-i Edebiyyât, VIII/4, Tahran 1340, s. 37-39; M. Hidayet Hosayn, "Hazîn", İA, V/1, s. 413; a.mlf. - [H. Massé], "Hazîn", EI² (İng.), III, 338; DMF, I, 843.

Aliyev Salih Muhammedoğlu

HAZİNE

(خزينة)

Osmanlılar’da devlete ait nakit, kıymetli eşya ve bunlarla ilgili evrakın saklanıp korunduğu yer.

Sözlükte “bir şeyi saklamak, biriktirmek” anlamına gelen hazn kökünden mekân ismi olan hizâne kelimesi Türkçe’ye hazîne şeklinde geçmiş ve XIII. yüzyıldan itibaren hazne biçiminde de kullanılmıştır. Diğer İslâm devletlerinde olduğu gibi Selçuklular’da da para, hil‘at, vesika, silâh, kıymetli eğer takımları ve mücevheratın saklandığı yer olarak hazine kelimesine sıkça rastlanır. İbn Bîbî, asıl devlet hazinesine “hazîne-i âmire” dendiğini belirttiği gibi tahsil edilen paraların, savaşta ele geçirilen ganimet mallarının, bunlarla ilgili kayıtları ihtiva eden defterlerle muahede metinlerinin burada bulunduğunu yazar; ayrıca “hizâne-i hâs” denilen hükümdara ait bir iç hazinenin varlığından da söz eder (Uzunçarşılı, Medhal, s. 124). Osmanlı malî bürokrasisine geniş ölçüde örnek teşkil eden İlhanlılar’da ise vezirin yetki alanı içinde “hizâne-i büzürg” adlı devlet hazinesinden bahsedilmektedir. Memlükler’de de “hazînedâr-ı sânî, hazînedar, nâzırü’l-hizâne” gibi görevlilere rastlanmaktadır. Osmanlılar’da hazine tabirinin geniş anlamıyla ve yaygın olarak kullanılışı XV. yüzyıldan itibaren başlar. Bu dönemlerde kelimeye, doğrudan doğruya devlete veya şahıslara ait paraların, ziynet eşyalarının saklandığı yer (mîrî hazine) anlamında kaynaklarda rastlanmaktadır (ayrıca bk. BEYTÜLMÂL).

Osmanlı devlet teşkilâtında daha kuruluş yıllarında kıymetli nakit ve malların korunduğu bir hazinenin var olduğu sanılmaktadır. Osmanlılar’da XVIII. yüzyılın son çeyreğine kadar Enderun (Hazîne-i Hâssa, iç hazine) ve Bîrun (maliye hazinesi, devlet hazinesi, dış hazine) adlarında iki hazinenin varlığına rastlanmakta, ancak bu ayırımın hangi dönemde kesin olarak şekillendiği bilinmemektedir. Fâtih Sultan Mehmed’in teşkilât kanunnâmesinde, baş defterdarın bütün devlet mallarının nâzırı durumunda olduğundan söz edilmesi, yine burada “ceyb harçlığı” tabirine rastlanması bu ayırımın yavaş yavaş meydana gelmekte olduğuna işaret etmektedir.

Fâtih Sultan Mehmed dönemine ait 1478 tarihli bir mevâcib defterinde, Enderun hizmetlileri arasında “Bölük-i Hazîne” başlığı altında üç görevlinin adının yer alması da (Ahmed Refik, IX/49 [1337], s. 5) bu ayırımın varlığına delil olarak gösterilebilir. Bununla birlikte sarayın harem kısmında bulunan Enderun Hazinesi’nin bir çeşit ihtiyat hazinesi olarak kullanıldığından, yani yedek hazine durumunda olduğundan yola çıkan bazı araştırmacılar, bu dönemi genel görünüş itibariyle tek hazineli devir olarak kabul ederler.

Enderun Hazinesi veya iç hazine Has Oda, bodrum, çilhâne, raht (Has Ahur), hil‘at ve ceyb-i hümâyun hazinelerinden oluşmaktaydı. Burası XVII. yüzyılın ortalarında yaklaşık 110 görevli tarafından idare edilirdi. Bunların başında hazinedarbaşı ve yardımcısı hazinedar kethüdâsı vardı. 1185’te (1772) görevli sayısı 157’ye çıkmıştı. XVIII. yüzyılın sonunda hazine, hazinedar kethüdâsı tarafından yönetilmekte ve yardımcılığını ise hazine başkâtibi yapmaktaydı. Bu dönemde hazinenin mührü kethüdâda ve anahtarı kâtipte bulunurdu. Hazineden para almak gerektiğinde sultanın izni alınır ve görevlilerin huzurunda hazine açılır, işlem hemen kaydedilerek daha sonra esas deftere geçirilirdi. Hazinede çalışan görevliler sıkı denetime tâbi tutulurlar ve üzerleri arandıktan sonra çıkabilirlerdi. Hazinenin kontrolü hazinedar kethüdâsı ve hazine ağalarınca yapılır ve hazine kayıtları kâtipler tarafından gerçekleştirilirdi. Yeni padişah tahta çıktığında hazineye giderek bizzat teftişte bulunurdu. Bu teftiş saray görevlilerinin de katıldığı önemli bir törendi. Padişah hazineye girmeden önce hazine başkâtibi hazine bilgilerinin kayıtlı olduğu defteri sultana takdim ederdi (Çelebizâde Âsım, s. 19; Atâ Bey, I, 254-256).

XV ve XVI. yüzyıllarda Hazîne-i Âmire’yi (Hizâne-i Âmire) ifade eden dış hazine yani Bîrun Hazinesi, yine bir hazinedarbaşı ve hazine kâtiplerinden oluşmaktaydı. Bunlar doğrudan doğruya defterdara bağlıydılar. II. Bayezid dönemine ait kayıtlara göre “serhâzin” de denen hazinedarbaşı defterdara karşı sorumluydu ve gerekli harcamalar, hatta in‘âm, tasadduk gibi hazineden çıkan hediyeler onun eliyle dağıtılırdı. 909 (1503) tarihli kayıtlarda “Cemâat-i Hademe-i Hazîne-i Bîrûnî”, “Cemâat-i Kâtibân-ı Hizâne-i Âmire” başlıkları altında görevliler yer almaktaydı. “Hazine Kâtipleri” başlığı altında, daha sonra mukātaacı olarak kaydedilecek olan hazine kâtibi Hamîd Bey ve birçoğu

defterdarlığa bağlı mukātaacı, muhasebeci, mukabeleci, rûznâmçeci gibi on bir maliye kâtibiyle bunların yirmi şâkirdinin adları geçmektedir. Daha sonraki bir kayıtta da bunlar hazine ve divan kâtipleri şeklinde yazılmıştır (Barkan, Belgeler, IX/13, s. 307-308, 333, 344, 351-352). Yine II. Bayezid dönemine ait olan ve 900 (1494) yılından biraz sonra tutulduğu sanılan bir "müşâherehôran" defterinde bir hazinedarbaşı, dokuz hazinedar, yirmi Hazîne-i Âmire kâtibi ve bunların yardımcıları kaydedilmiştir (a.mlf., İFM, XV, 309). Bu sonuncuları hiç şüphesiz maliye kâtiplerini göstermekte ve 909 (1503) yılındaki bilgiler çerçevesinde bürokratik organizasyonun gelişmesini sürdürdüğü anlaşılmaktadır. Nitekim Kanûnî Sultan Süleyman zamanında 1537-1542 yıllarına ait olduğu kabul edilen bir başka listede "Cemâat-i Hazînedârân-ı Bîrûnî" başlığı altında Serhâzin Hüsam Bey ve ona bağlı sekiz hazinedarın adları ile yevmiyeleri belirtilmiş, Hazîne-i Âmire kâtipleri olarak yirmi üç kâtip ve bunların yirmi üç şâkirdinin ismi verilmiş, ayrıca dokuz ulûfeli hazine kâtibinin adı yazılmıştır (a.g.e., XV, 324-325). Bu listede hazine kâtipleri II. Bayezid devrindekiler gibi rûznâmçeci, muhasebeci, mukātaacı, tezkireci, mevcûdâtî, vâridâtî, teslîmâtî gibi maliye kâtipleridir. Dolayısıyla hazine ile defterdarın dairelerinin bürokratik olarak bir bütünlük oluşturduğu söylenebilir. 975'te (1567-68) hazineye bağlı kâtiplerin sayısı otuza çıkmıştı. XVII. yüzyılda hazine kâtipliğiyle hazinedarlar arasında belirli bir farklılaşma meydana geldi. Nitekim 1615 yılına ait, sefere giden sâlyâneli görevlileri gösteren bir listede maliye kâtipleri, başmuhasebe, Anadolu muhasebesi, rûznâmçe kalemleriyle hazinedarlar ayrı başlıklar altında kaydedilmiş; hazînedârân-ı Bîrûnî ve vezzânân olarak seferde görevli bir serhazine, dört hazinedar, dört vezzân ile bir mehterân-ı hâssaya yer verilmiştir (Emecen, s. 268). Ancak hazinede görevli personelin sayısı bu rakamların daha da üzerinde olmalıdır.

955 (1548) yılı bütçe kayıtları, toplam 36.021.027 akçenin 25.021.027'sinin hazinede, 11.000.000'unun da Yedikule mahzenlerinde muhafaza edildiğini, gümüş ve altın paraların keseler halinde ve diğerlerinin açıkta bulunduğunu göstermektedir (Barkan, İFM, XIX/1-4, s. 275-276). XVI. yüzyılın sonundan itibaren Hazîne-i Âmire ihtiyaçlarını Bîrun Hazinesi karşılayamaz olmuş ve Enderun Hazinesi'nden de yardım alınmaya başlanmıştır. Bu tür zorluklar genellikle savaş döneminde ortaya çıkmaktaydı. III. Mehmed zamanında (1595-1603) hazırlanan bir mazbata, Enderun Hazinesi'nden

Bîrun Hazinesi’ne destek verme uygulamasının Kanûnî Sultan Süleyman devrinden beri yapılmakta olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte III. Mehmed, tören kılıçları ve hırkaları gibi hediyeler için de Bîrun ve Enderun hazinelerinden para alındığını tesbit etmiş ve defterdarını sert bir dille uyarmıştır (Orhonlu, Osmanlı Tarihine Ait Belgeler, s. 33-34, 109). İhtiyaç halinde Enderun Hazinesi’nden alınan paralar daha sonra iade edilirdi. Esasen Enderun Hazinesi Bîrun Hazinesi’nin fazla vermesiyle ortaya çıkmıştı. Diğer bir ifadeyle Bîrun Hazinesi’nin fazla parası Enderun Hazinesi’nin kaynağını oluşturuyor ve ihtiyaç halinde bu para Enderun’dan tekrar alınıyordu. Meselâ Mısır’dan gelen yıllık gelirin fazlası Enderun Hazinesi gelirini oluşturmuştu. Aynı şekilde fazla harcamaları önlemek için Bîrun Hazinesi’nin fazlalıkları Enderun Hazinesi’ne aktarılırdı. Enderun Hazinesi’nin dış kaynakları ise Bağdat gümrüğünden ve vârissiz kimselerin geride kalan mallarından ibaretti (Râşid, I, 359-360).

Bir vilâyetin merkeze gönderilen yıllık gelirine de hazine denirdi. Meselâ Mısır’dan gönderilen para “irsâliye hazinesi” olarak anılmaktaydı (Shaw, s. 13-14). Anadolu ve Rumeli’de bulunan birçok vilâyetin mahallî ihtiyaçlarını karşıladıktan sonra merkeze gönderdiği artan gelirlerine de hazine adı verilir, bunlar Bağdat hazinesi, Diyarbekir hazinesi, Erzurum hazinesi şeklinde kayıtlara geçerdi. Bununla birlikte iç kargaşalardan veya diğer sebeplerden dolayı kendi ihtiyaçlarını karşılayamayan vilâyetlerin açıkları İstanbul’dan veya komşu vilâyetlerden gönderilen ek hazinelerle kapatılırdı. Bunların dışında vilâyetlerde toplanan vergilere de hazine denirdi. Vilâyette vergi toplamakla görevli birim vilâyet hazinesi idi. Hazine kelimesi bu şekliyle “maliye” veya “defterdarlık” anlamına gelmektedir. Meselâ Halep’te vergi sistemi Halep hazinesinde bulunan defterlere göre belirlenirdi ve burası da defterdarlık olarak geçmekteydi (Barkan, Kanunlar, s. 142, 209).

Hazîne-i Âmire’ye getirilen para veznedar (vezzân) tarafından kontrol edilir ve sahte olup olmadığının yanı sıra kayıtlarda geçen miktarın gelip gelmediğinin de tesbiti yapılırdı. Hazineye giren ve hazineden çıkan paralar, defterdarın arkasındaki

sırada oturan kâtipler tarafından kaydedilirdi. Kâtiplerin yanında da veznedarlar bulunurdu. Veznedarların aletleri mangal, demir fırın ve

terazilerden ibaretti. Tartıldıktan sonra paralar keselere doldurulur ve bu keseler Dîvân-ı Hümâyun önündeki toplantı salonunun yanında bulunan hazine odasına konurdu (Chesneau, Le voyage de Monsieur d'Aramon, s. 237-238).

Hazine kelimesi, XVI. yüzyılın sonundan itibaren giderek daha geniş mânada kullanılmaya başlandı. Meselâ kale garnizonunun ihtiyaçlarını karşılamak için ayrılan paraya bu ad verildiği gibi savaş zamanında her çeşit askerin ihtiyacını karşılamak için gerekli olan para ve ordu ile birlikte gönderilen hazine defterlerine de "ordu hazinesi" denmiştir. Ordu hazinesi develer üzerine yerleştirilmiş kasalarda nakledilirdi ve konak yerlerinde hazine çadırına konularak yeniçeri muhafızlarınca korunurdu. Dolayısıyla defterdarlar ve ilgili büro elemanları sefer zamanı sultan ve sadrazamla birlikte olur, rûznâmçe de denen hazine defterlerine, yani gelir ve giderleri gösteren defterlere harcama veya gelirler gündelik olarak işlenirdi; gereken alım satımlar, çeşitli mukātaalardan gelen gelirler dikkatle belirtilirdi. Hazine defterleri ordu hazinesiyle birlikte hazine çadırında muhafaza edilirdi (Feridun Bey, I, 589-590). Ordu hazinesi hakkında bir fikir vermek için Lala Mustafa Paşa'nın 1578 İran seferi sırasında ordu için ayrılan hazineyi yirmi altı deve katarının taşıdığını belirtmek yeterlidir (BA, KK, Ruûs, nr. 232, s. 397). XVIII. yüzyılın sonunda Enderun Hazinesi aynî ve nakdî kaynak bakımından Hazîne-i Âmire'den daha zengindi. Bu dönemde bile savaş zamanı ve malî kriz dönemleri hariç Enderun Hazinesi'nden Bîrun Hazinesi'ne çok az yardım yapılırdı. Bununla birlikte bu yardımlar kredi olarak kabul edilir ve sonra geri ödenirdi.

Birçok savaşta devletin toprak kaybına uğraması Enderun ve Bîrun hazinelerinin yeniden düzenlenmesini gerekli kıldı. Darphâne sadece para basan yer olmaktan çıkarılarak bazı mukātaaların toplandığı bir hazine haline getirildi. XVIII. yüzyılın ikinci yarısında Darphâne giderek Hazîne-i Âmire'nin yedeği görevini yapmaya başladı. Haremeyn mukātaaları, Simkeşhâne mukātaası ve diğer bazı mîrî mukātaalar, muhallefât bedelleri Darphâne'ye terkedildi. III. Selim devrinde yeni kurulan Nizâm-ı Cedîd ordusu ile savaş masraflarını karşılamak üzere oluşturulması düşünülen özel hazineyi de Darphâne'nin yürütmesi kararlaştırıldıysa da daha sonra "îrâd-ı cedîd" adıyla yeni bir hazine teşkil edildi. 2 Mart 1793'te kurulan yeni hazineye birtakım gelir kaynakları aktarıldı. Bunlar arasında Haremeyn ile

yıllık faizleri 10 keseyi geçen mâlikâne mukātaaları da bulunuyordu. Bu gelirler sayesinde yeni hazine, bazı gelir kaynaklarını kaybeden devlet hazinesinden daha zengin hale geldi. Fakat III. Selim'in tahttan indirilmesinin ardından îrâd-ı cedîd hazinesi kaldırıldı (BA, HH, nr. 19418). Îrâd-ı cedîd hazinesinin gelirlerinin bir kısmı kayboldu, bir kısmı da Enderun Hazinesi'ne bağlı Darphâne-i Âmire hazinesine devredildi. Böylece devlet masrafları yine devlet hazinesince karşılanır oldu ve fazlalıklar ihtiyat hazinesi görevi yapan Enderun Hazinesi'ne aktarılmaya devam etti.

Bundan başka III. Selim döneminde İstanbul'un iâşesi ve zahire temini için bir nezâret kuruldu. Bunun hesapları ve paranın işletilmesi Hazîne-i Âmire'ye ait olmak üzere Darphâne'de "zahire sermayesi" adıyla bir fon oluşturuldu. Ardından da Eylül 1795'te zahire hazinesi teşkil edildi. Bu hazine, belirli gelir kaynaklarının tahsisi ile değil meydana getirilen fon yani döner sermaye ile işliyordu ve diğer hazinelerden bu yönüyle ayrılıyordu. Yine îrâd-ı cedîdin kurulmasından sonra tersane masrafları için 1804 sonlarından itibaren bazı teşebbüslere girişildi ve Şubat 1805'te Tersane Hazinesi kurularak tersane personelinin maaş, tayın, gemi yapım ve donanım masrafları buradan karşılanmaya başlandı. 1820'den itibaren on beş kadar Anadolu sancağının vali veya mutasarrıf tayini yapılmaksızın mütesellimler tarafından yönetilmeye başlanmasıyla vali veya mutasarrıflara devredilen gelirler başlangıçta Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye masraflarını karşılamak üzere tahsis edilen ve bazı mukātaa gelirlerini toplayan, bu sebeple Mukātaat Hazinesi denen yeni hazineye aktarıldı. Timar sisteminin ve Yeniçeri Ocağı'nın ilgasından sonra 1834'te Mukātaat Hazinesi'nin adı Mansûre Hazinesi'ne çevrildi ve buna bağlı Redif Hazinesi kuruldu. Mansûre Hazinesi'nin teşkilinden sonra Hazîne-i Âmire ve Darphâne eski önemini kaybetti. 1837'de Hazîne-i Âmire Darphâne ile birleştirildi. Maliye Nezâreti kurulurken (1838) hazine ile Darphâne tekrar ayrılarak Hazîne-i Âmire Mansûre Hazinesi'yle birleştirildi; Tanzimat'ın ilânından biraz önce de Hazîne-i Âmire Mukātaat Hazinesi adıyla yeniden ayrıldı.

28 Şubat 1838'de Maliye Nezâreti kurularak karışıklık içinde bulunan malî işlerle ilgili merkezî bir sistem meydana getirildi. Eski sistemle idare edilen yerler Hazîne-i Âmire'ye, yeni sisteme dahil olanlar Maliye Nezâreti'ne

bağlı maliye hazinesine bağlandı. Muhassıllıkların gelirleri, İstanbul emtia, duhan gümrüğü, kereste gümrüğü, ihtisap, zecriyye resimleri, maden, karantina, tahmishâne hâsılatı maliye hazinesi gelirleri arasında yer alıyordu. 1841'de ise bütün hazineler buraya katılarak tek hazine, tek bütçe prensibi benimsendi. Padişah tarafından yönetilen mülklerin tamamı da devlet hazinesine devredildi. Padişahın şahsına ait harcamaları karşılayan ceyb-i hümâyun hazinesi Hazîne-i Hâssa Dairesi haline getirildi (bk. HAZÎNE-i HÂSSA).

1871'de cârî masrafları iki başlık altında toplama kararı alındı. Birincisi her kamu kuruluşunun belli özel giderlerini, diğeri Maliye Nezâreti'nce ödenen genel masrafları içine almaktaydı. Birincisinde sultanın masrafları, askerî hazine, Bahriye hazinesi, kadıların ve şer'î işlerin tahsisatı, evkaf hazinesi, dâhilî ve hâricî işler tahsisatı, ticaret ve bayındırlık tahsisatı ve eğitim tahsisatı vardı. Hazîne-i Hâssa'nın dışında her nezâret ertesi yılın masraflarını gösteren bir defter takdim etmek zorundaydı. Vilâyetler de bir bütçe tayin etmek ve bütçe muvazene defterlerini Maliye Nezâreti'ne göndermek durumundaydılar. Hazine kelimesi bugün de hemen hemen aynı mânada kullanılmakta olup Türkiye Cumhuriyeti Merkez Bankası'nın 1930'da kurulmasından sonra burası hazinedarlık görevini de üstlenmiş; 1983'te yapılan bir düzenlemeyle hazine işlemlerini yürütme görevi başbakanlığa bağlı olarak oluşturulan Hazine ve Dış Ticaret Müsteşarlığı'na devredilmiştir. Daha sonra da hazine ile ilgili işleri yürütmek üzere Hazine Müsteşarlığı kurulmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

BA, KK, Ruûs, nr. 232, s. 397; BA, HH, nr. 19418; Feridun Bey, Münşeât, I, 589-590; J. Chesneau, Le voyage de Monsieur d'Aramon (ed. Ch. Schefer), Paris 1887, s. 237-238; Âli Mustafa, Mevâidü'n-nefâis fî kavâidi'l-mecâlis, İstanbul 1956, s. 117; Kâtib Çelebi, Düstûrü'l-amel li-ıslâhi'l-halel, İstanbul 1280, s. 133-135; Defterdâr Mehmed Paşa, Nesāyih ül-ümerā ve'l-wuzerā (nşr. ve trc. W. L. Wright), Princeton 1939, s. 46-62;

M. Baudier, Histoire général du serrail et de la cour du grand seigneur des turcs,

Paris 1632, s. 96 vd.; J. B. Tavernier, Nouvelle relation de l'interieur serail du grand seigneur, Paris 1675, s. 109 vd.; Rycaut, s. 36, 57; Naîmâ, Târih, I, 94; Râşid, Târih, I, 359-360; Çelebizâde Âsım, Târih, İstanbul 1282, s. 19; Silâhdar, Târih, II, 306; a.mlf., Nusretnâme, I, 171, 281, 294, 299, 300; Subhî, Târih, vr. 43a; W. Eton, A Survey of the Turkish Empire, London 1799, s. 39 vd., 50 vd.; T. Thornton, The Present State of Turkey, London 1809, II, 3-4, 46; Hızır İlyas, Târîh-i Enderun, İstanbul 1276; Mütercim Âsım, Târih, İstanbul 1203, II, 356; Atâ Bey, Târih, I, 198, 199, 254-256; Cevdet, Târih, VI, 272-273; Mustafa Kesbî, İbretnümâ-yi Devlet, Millet Ktp., Ali Emîrî, Tarih, nr. 484, vr. 61b-62a; Mehmed Süreyyâ, Nuhbetü'l-vekāyi', İstanbul 1298, I, 48-49, 63-72; Düstur, Birinci tertip, İstanbul 1298, II, 70 vd.; M. Belin, Essais sur l'histoire économique de la Turquie, Paris 1864; Mustafa Nûri Paşa, Netâyicü'l-vukūât (nşr. Mehmed Galib Bey), İstanbul 1329, IV, 114-115, 118; H. Granville, Observations sur l'état actuel de l'empire ottoman (ed. A. S. Ehrenkreutz), Ann Arbor 1965, s. 34; A. du Velay, Essai sur l'histoire financière de la Turquie depuis le règne du Sultan Mahmud II. jusqu'à nos jours, Paris 1903; Barkan, Kanunlar, s. 142, 209, 359-361, 363, 370, 399; a.mlf., "H. 933-934 (M. 1527-1528) Mali Yılına Ait Bütçe Örneği", İFM, XV (1956), s. 309, 322, 324-326; a.mlf., "H. 954-955 (M. 1547-1548) Mali Yılına Ait Bir Osmanlı Bütçesi", İFM, XIX/1-4 (1960), s. 235, 275-276, 330; a.mlf., "İstanbul Saraylarına Ait Muhasebe Defteri", TTK Belgeler, IX/13 (1979), s. 307-308, 333, 344, 351-352; Uzunçarşılı, Saray Teşkilâtı, s. 316; a.mlf., Merkez-Bahriye, s. 362, 369-370; a.mlf., Medhal, s. 124; Enver Ziya Karal, III. Selimîn Hattı Hümayunları, Ankara 1946, s. 89, 92-93; H. Gibb - H. Bowen, Islamic Society and the West, London 1950, I/1, s. 78, 128, 136, 149; I/2, s. 9-10; Halis Cinlioğlu, Osmanlılar Zamanında Tokat, Tokat 1951, s. 16; L. Fekete, Die Siyaqatschrift in der türkischen Finanzverwaltung, Budapest 1955, I, 98-101; S. J. Shaw, The Budget of Ottoman Egypt: 1005-1006/1596-1597, The Hague 1968, s. 13-14; Cengiz Orhonlu, Osmanlı Tarihine Ait Belgeler, Telhisler: 1597-1607, İstanbul 1970, s. 33-34, 39-41, 43, 52, 109; a.mlf., "Khazīne", EI^2 (İng.), IV, 1183-1186; Halil Sahillioğlu, "Sıvış Year Crises in the Ottoman Empire", Studies in the Economic History of the Middle East (ed. M. A. Cook), London 1970, s. 242 vd.; a.mlf., "Osmanlı

İdaresinde Kıbrısın İlk Yılı Bütçesi”, TTK Belgeler, IV (1969), s. 2-4; Ahmet Tabakoğlu, Gerileme Dönemine Girerken Osmanlı Maliyesi, İstanbul 1985, s. 35-39; Yavuz Cezar, Osmanlı Maliyesinde Bunalım ve Değişme Dönemi, İstanbul 1986, s. 151-301; Seyyid Muhammed es-Seyyid Mahmud, XVI. Asırda Mısır Eyâleti, İstanbul 1990, bk. İndeks; Ahmet Refik [Altınay], “Fâtih Devrine Ait Vesikalar”, TOEM, IX/49 (1337), s. 5; Feridun M. Emecen, “Sefere Götürülen Defterlerin Defteri”, Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu’na Armağan, İstanbul 1991, s. 243-244, 267-268.

Cengiz Orhonlu

HAZÎNE-i EVRÂK

(bk. BAŞBAKANLIK OSMANLI ARŞİVİ).

HAZÎNE-i EVRÂK

(خزينهء أوراق)

1881-1886 yılları arasında çeşitli aralıklarla İstanbul'da yayımlanan önemli bir dergi.

Türk basın hayatında dergiciliğin henüz çok yeni olduğu bir sırada yayımlanmaya başlayarak baskı ve tertibindeki farklılık yanında muhtevası ile de yenilik getirmiş olması bakımından edebiyat ve basın tarihimizde seçkin yeri olan bir dergidir. Abdülhak Şinasi Hisar ve Selim Nüzhet Gerçek'in babaları olan Mahmud Celâleddin Bey ile Sâmipaşazâde Abdülbâki Bey tarafından kurulmuştur. Adını burada Bâki kısaltmasıyla yazan Abdülbâki Bey 31. sayıdan sonra çekildiğinden dergiyi bütün yayım hayatı boyunca Mahmud Celâleddin tek başına devam ettirmiştir.

Haftalık olarak cumartesi günleri yayımlanan Hazîne-i Evrâk'ın, gördüğü ilgi ve teşvike rağmen çıkışından bir müddet sonra yayımında yavaş yavaş gecikmeler başlamış, daha sonraları ise araya yıllık duraklamalara varan kesintiler girmiştir. Bundan dolayı derginin zaman bakımından farklı devreleri vardır. Kuruluş tarihini 1 Mayıs 1297 (13 Mayıs 1881) olarak belirten kayıt dışında ilk kırk sekiz nüshasının hiçbirinde çıkış zamanını gösteren herhangi bir not ve işaret bulunmadığı için araya giren fâsılaların farkına varılmamış, çok uzun süren bir gecikmeden sonra gelen yirmi sayılık yeni yayım devresinde zaman bakımından ortaya çıkan düzensizliklere de dikkat edilmediğinden yayım zamanı ve süresi günümüze kadar daima hem yanlış hem eksik gösterilmiştir.

Başından beri kendisiyle ilgilenmiş olan devrin basınındaki haber ve çeşitli kayıtlara göre Hazîne-i Evrâk'ın yayım hayatının gerçek kronolojisi şu şekilde ortaya çıkmaktadır: Kuruluşu için gösterilen ve aynı zamanda çıkış tarihi olarak kabul edilen 1 Mayıs 1297'den sekiz gün önce derginin çıkacağı kamuoyuna duyurulmuştu (Tercümân-ı Hakîkat, nr. 859, 6 Cemâziyelâhir 1298 [5 Mayıs 1881]). Ertesi günü de bu yazıya teşekkürle birlikte dergi hakkında ayrıca bilgi vermek üzere iki kurucusu tarafından

“Hazîne-i Evrâk’ın Müessisleri” imzasıyla bir beyannâme neşredilmiştir (Tercümân-ı Hakîkat, nr. 860, 7 Cemâziyelâhir 1298 [6 Mayıs 1881]).

Dergide Sâmipaşazâde Abdülbâki Bey’in ayrılışı ile gecikmeler kendini hissettirmeye başlar. Mahmud Celâleddin’in dergiyi tek başına hazırlamakta karşılaştığı güçlükler, araya giren malî sıkıntılar, kendisinin Midilli’ye gitmesi gibi sebeplerle birçok sayısı geciken mecmuanın neticede 1882 Mayısı sonunda çıkması gereken 48. sayısı bu yılın ancak aralık ayı başında yayımlanabilir. Bu nüshadaki vaad ve temennilere rağmen araya iki aya yakın bir süre daha girdikten sonra 15 Kânunisâni 1298’den (27 Ocak 1883) itibaren derginin bu defa yeni bir yayım devresi başlar. Her defasında olduğu gibi bu defaki çıkışı da yine takdir ve tebriklerle karşılanır (Envâr-ı Zekâ, nr. 6 [Şubat 1883], s. 190).

Şekli ve kadrosu değişmeden 1’den başlamak üzere yeni bir sayı numarası alan Hazîne-i Evrâk’ın yayımı, ilk çıktığı sıralardaki intizamını kazanmış görünürken 30 Nisan 1299 (12 Mayıs 1883) tarihli 15. sayısının arkasından herhangi bir bilgi ve haber verilmeden tamamen durur. Ancak iki yıl yedi ay sonra 18 Cemâziyelevvel 1303’te (22 Şubat 1886) yeniden çıkmaya başlar. Yeni tertip devresinde çıkış tarihleri rûmî olarak gösterilmekte iken bu sayıdan itibaren kamerî tarihin kullanıldığı görülmektedir. Bundan böyle

her yeni sayısının münderecatı ile birlikte devrin basınında duyurulduğu görülür. 17. sayının yayımlanmasını övgülerle haber veren satırlar (Tarîk, nr. 698, 29 Cemâziyelevvel 1303 [3 Mart 1886]), derginin ne derece takdirle karşılandığı hakkında bir fikir vermeye yeter. Daha sonraki sayılar on beş günlük ara ile çıkmaya başlamış, 25 Cemâziyelâhir 1303 (31 Mart 1886) tarihli 19. sayının ardından bu defa gününün kaçıncı gün olduğu belirtilmeksizin sadece “Cemâziyelâhir sene 1303” diye bir tarih konulmuş olan 20. sayı gerçekte bir aylık gecikme ile ancak mayıs başında çıkabilmiştir. Bu sayı ikinci devre Hazîne-i Evrâk’ının son sayısı olmuştur. Yeniden aksamaların baş gösterdiği derginin yayımının kesilmesine, o sayıda Nâmık Kemal’in “Cevheri Giran-kıymet” adlı yazısında baş ve son harfleriyle rumuzlu bir şekilde iki defa “hürriyet” kelimesine yer verilmesi, ayrıca Mahmud Celâleddin’in kaleme aldığı özlü sözler arasında, birbirine zıt iki kuvvet teşbihiyle esaretin karşıtı olarak “hürriyet” sözünün açıkça yazılmasının sebep teşkil etmiş olması kuvvetle muhtemeldir.

Hazîne-i Evrâk’ı devrinin başka dergilerinden farklı kılan hususların başında onun baskı özelliği gelir. Küçük boyutlardaki şekliyle Fransız basınında “tablettes” diye vasıflandırılan periyodikleri örnek alan dergi, eski yazı hurufat sisteminin en küçüğüne yakın punto ile dizilmek suretiyle on altı sayfalık hacminin içine sayfaca daha hacimli, fakat puntosu daha büyük dergilerden çok daha fazla yazıyı sığdırabilmiştir. Hazîne-i Evrâk, dizgi ve baskı imkânlarının sınırlı bulunmasına, her sayıya yazı yetiştirmenin kolay olmayacağına bakmayarak haftalık çıkmakla sonraki haftalık edebî dergilerin ortaya çıkışına da öncülük etmiştir.

Derginin, muhteva ve programı bakımından ilk sayısının önsözünde belirtildiği üzere kapanmış bulunan Mecmûa-i Fünûn’un devamı olma gayesini güttüğü gibi yazar kadrosu içinde de vaktiyle onu idare etmiş bulunan Münif Paşa’nın önemli bir yere sahip olduğu görülür. Münif Paşa’nın yazıları daha ilk sayıdan itibaren dergide ön planda yer alır. Esasen Hazîne-i Evrâk daha çıkmadan önce mecmuaya dair neşredilen beyannâmede, Mecmûa-i Fünûn’un yazı heyetinden bazı şahsiyetlerin yazılarının dergide yer alacağı ve vaktiyle orada yayımlanmasına başlanıp da yarıda kalmış önemli yazıların o yazarların kalemiyle tamamlanacağı haber verilmektedir (Hazîne-i Evrâk’ın Müessisleri, “Tercümân-ı Hakîkat’e Arz-ı Hakîkat ve Şükran”, Tercümân-ı Hakîkat, nr. 860, 7 Cemâziyelâhir 1298 [6 Mayıs 1881]).

Görülebildiği kadar Münif Paşa’nın himayesinde ve Mecmûa-i Fünûn’un izinde çıkan Hazîne-i Evrâk’ta da orada olduğu gibi ansiklopedik mahiyette konular önemli bir yer tutar. Bununla beraber her sayısında edebî yazılara, özellikle şiire yer vermesi dergiyi bu bakımdan Memûa-i Fünûn’dan farklı kılmıştır. Edebî yazıların devamlılığı ve önemli bir yer tutması ona, ansiklopedik-didaktik yönünün yanı sıra bir edebiyat dergisi hüviyetini de kazandırmıştır.

Hazîne-i Evrâk, yazarlar bakımından seçici bir tutum benimseyerek her heveskâra sayfalarını açmamış bir dergi görünümündedir. Yazar kadrosunda yaşlı nesilden mevki sahibi bürokrat şahsiyetler hissedilir bir şekildedir. Münif Paşa’nın yanı sıra Abdurrahman Sâmi Paşa, Sırrı Paşa, Diyarbekirli Said Paşa bunların başta gelenlerindendir. Mensup olduğu çevre dolayısıyla

Sâmipaşazâde Abdülbâki'nin bu devlet büyüklerinden kolayca yazı sağlanmasında rolü olduğu söylenebilir. Öte yandan daha genç nesle mensup, devrin en gözde şöhretleri sıfatı ile Nâmık Kemal, Recâizâde Mahmud Ekrem ve Abdülhak Hâmid, devamlı çıkan yazıları ile yayın hayatı boyunca dergide ön planda yer tutarlar. Nâmık Kemal'in edebî hayatının son mahsulleri olan küçük hacimli şiirleri yanında önceleri yazılıp o zamana kadar basılamamış makale ve hatta mektupları da burada yayımlanır. Recâizâde Ekrem'in çeşitli şiirleri, özellikle La Fontaine'den yaptığı manzum tercümeleri burada çıkarken henüz basılmamış olan Ta'lîm-i Edebiyyât'ının bazı bölümleri de önce burada neşredilir. Bunun gibi dergi, Abdülhak Hâmid'in Paris dönüşü Rize, Poti ve Golos devresi şiirlerinin çıktığı bir yayın organı olarak da mühim bir hizmet yerine getirmiştir. Hazîne-i Evrâk'ın bu hususta oynadığı rol, Abdülhak Hâmid'in bu yerlerden yazdığı mektuplardan çok iyi anlaşılmaktadır. Onun buradaki şiirleri "Hazîne-i Evrâk devresi şiirleri" gibi bir tasnif içine bile alınmıştır. Başlangıçta Sâmipaşazâde Sezâi'nin yazıları da burada görülmekle birlikte zamanla bunlar seyrekleşir ve arkası kesilir. Öte yandan Hazîne-i Evrâk, talebelik yıllarının mahsulü olan, hepsi ansiklopedik mahiyette yazılarıyla Hâlid Ziya ve ayrıca Nâbizâde Nâzım gibi yeni kalemlerin ilk tecrübelerine de sayfalarını açmıştır. Bu yenilerin arasına bir müddet sonra Menemenlizâde Mehmed Tâhir ile Manastırlı Mehmed Rifat Bey de katılır.

Şinâsi'nin vaktiyle neşredilmiş bazı şiirlerini yeniden basan, Mahmud Celâleddin'in "âsâr-ı edebiyyeleriyle mecmuayı ihyâ ettiklerini" söylediği yeni edebiyatın kurucuları olarak Nâmık Kemal, Recâizâde Ekrem ve Abdülhak Hâmid'in yazılarına başından beri sayfalarını açık tutan Hazîne-i Evrâk, öte yandan eski yoldaki şairlere de yer vermekten geri kalmamıştır. Bunların başında dergide daima imzası görülen Sırrı Paşa gelir. Onun yanı sıra Diyarbekirli Said Paşa, Yûsuf Kâmil Paşa, Abdurrahman Sâmi Paşa ve Muallim Feyzî'nin de isimleri göze çarpar. Hatta Muallim Nâci'nin bile eski tarz bir şiiri yayımlanmıştır. Ayrıca dönemin şairlerinin çeşitli nazîreleri de mecmuada yer bulur. Bu bakımdan Hazîne-i Evrâk'ın, eskiye karşı yeninin mücadelesini veren bir yayın organı olarak görülmesi isabetli olmaz. Burada dergi için daha ziyade seçmeci (eklektik) bir tutum söz konusudur. Bu vadide Recâizâde Mahmud Ekrem'in "Hasb-i Hâl" adlı, meşhur "Bülbül" gazeline yazılan nazîreler silsilesi dergide başlı başına bir yer tutar. Eski ve yeni zevkte birçok şairi bir noktada buluşturan, Abdülhak

Hâmid ve kız kardeşi Abdülhak Mihrünnisâ Hanım ile Münif Paşa'nın da katıldığı bu silsile o derece ilgi çeker ki ayrıca kendisi de bir nazîre yazan Mahmud Celâleddin, uzun bir tahlil yazısı ile bunları ele alıp bir değerlendirmesini yapma ihtiyacını duyar ("Her 'Hasb-i Hâl' İçin Bir Mülâhaza", Hazîne-i Evrâk, nr. 28, s. 436-445). Dergide nazîreler bu yazıdan sonra da devam etmiştir.

Hazîne-i Evrâk'ın edebiyatımız bakımından en önemli hizmetlerinden biri, yeni yetişmekte olan kadın şairlere özel bir ilgi göstererek sayfalarını onların şiir ve yazılarına açmasıdır. Kadın şairlerin ilk şiirlerine ayrı bir yer verip kendilerini devamlı takdir ve teşvik etmekle onların çekingenliği yenip yayın organlarında eserlerinin rahatlıkla ortaya çıkmasında öncü bir rol oynamıştır. Leylâ (Saz) Hanım ile Abdülhak Mihrünnisâ Hanım'dan başlayarak Yanyalı Makbûle ve B. Afîfe gibi genç imzalar sayfalarında devamlı yer almıştır. Dergi, bazı nüshalarında onların şiir ve yazılarına Nâmık Kemal, Recâizâde Ekrem ve Abdülhak Hâmid'inkilerden önce yer vererek kendilerini yüceltici bir tutum göstermektedir. Mahmud Celâleddin, B. Afîfe Hanım'ın, sonu millî mâzimize

doğru gelişen şairane tabiat duygularını dile getirdiği "Küçüksu" adlı, birkaç sayı sürecek edebî nesir yazısı dolayısıyla kaleme alıp onun başına ilâve ettiği mütalaalarında derginin kadın edebiyatçılara verdiği değeri açıkça ortaya koyar ("Bizim İfademizdir", Hazîne-i Evrâk, yeni tertib, nr. 16, 18 Cemâziyelevvel 1303, s. 243-247). Onun kadın yazarları teşvik ve yetiştirme teşebbüsleri aynı yıllarda diğer yayınlarında da görülür. Mahmud Celâleddin, ilk Osmanlı kadın dergilerinden biri olan İnsâniyet'i çıkardığı gibi (1883) Mürüvvet gazetesinin hanımlara mahsus nüshasının da (1887) yazı heyeti başkanıdır.

Batı edebiyatından geniş ölçüde yer verdiği tercümelerle yeni bir edebiyat ve nesir zevkini geliştirmeye çalışan dergi bu konuda Mecmûa-i Fünûn'un tuttuğu yolu takip eder. Vaktiyle Münif Paşa'nın orada başladığı tercümelerinin devamını verdiği gibi bunlara onun kaleminden yenilerini de katar. Tercümelerin çoğu Münif Paşa'nın yanı sıra Recâizâde Ekrem ve Mahmud Celâleddin'e aittir. Bunlar arasında J.J. Rousseau'nun Nouvelle Héloïse romanından "Julie'ye Mektuplar"ı, La Fontaine'in masalları, Fontenelle, Florian, Chateaubriand, Lamartine, Victor Hugo, ayrıca

Shakespeare'den Hamlet'in bazı parçaları dikkati çekmektedir. La Rochefoucauld'nun özlü sözlerinden başka Mahmud Celâleddin'in kalemiyle başka özlü sözler de Türkçe'ye nakledilir. Dergide, Batılı yazarlardan örnek olmak üzere sık sık verilen mektup tercümeleriyle de sade ifadeli mektup tarzını tanıtma ve benimsetme yönünde bir gayret görülür.

Bütün bunlara karşılık dergide Doğu edebiyatından yapılmış tercümeler pek sınırlı kalır. Bunlar, Münif Paşa'nın Harîrî'nin el-Maḳāmât'ının birinci makāmesiyle Manastırlı Mehmed Rifat'ın Feyzî-i Hindî'den Türkçeleştirdiği bir na'‘t ve Muallim Feyzî'nin Âteşkede'den çevirdiği bir manzumeden ibarettir.

Hemen her sayısına koyduğu ansiklopedik bahisleri daha çok pozitif ilimler sahasından seçmeye dikkat eden mecmua, devrin bu zihniyeti temsil eden meşhur siması Hoca Tahsin'in metafizik meseleleri ele alan bir manzumesiyle buradaki konunun devamı mahiyetinde olan uzunca bir makalesini yayımladıktan başka ölümünden bir gün önce Mahmud Celâleddin'in kendisiyle yaptığı bir mülâkatı sayfalarına aynen nakleder (Hazîne-i Evrâk, nr. 22, s. 343-347). Hoca Tahsin'in hayatını ve görüşlerini çeşitli noktalardan aydınlatmasının yanında bu yazı, edebiyatımızda ilk röportaj örneğini teşkil etmesi bakımından ayrı bir önem taşımaktadır.

O devirde hayatları hakkında yeterli çalışmalar bulunmayan Timur'un ve Tepedelenli Ali Paşa'nın birer yazı dizisi halinde biyografilerini veren Hazîne-i Evrâk'ın bir hizmeti de tarihî mahiyette bazı vesikalar yayımlamasıdır. Evkaf Nâzırı Subhi Paşa'nın maliyenin ıslahı için 1281'de (1865) kaleme aldığı uzun lâyiha (nr. 15-19), Abdurrahman Sâmi Paşa'nın özel şekilde vazifelendirilerek gittiği Girit'te Rum isyancılarla 1274'te (1858) yaptığı toplantının mazbatası (yeni seri, nr. 7, 26 Şubat 1298, s. 97-102), Sadrazam Âlî Paşa'nın Reşid Paşa'ya hitaben kaleme aldığı 14 Receb 1273 (10 Mart 1857) tarihli mektubu (eski seri, nr. 37, s. 577-578), Ziyâ Paşa'nın bir memuriyetiyle ilgili olarak yaptığı müracaatın cevapsız kalışı hakkındaki arz tezkiresi (nr. 38, s. 594-595) bunlardan bazılarıdır.

Hazîne-i Evrâk'ın, Kırım Savaşı'na dair Harputlu Sâlih Hayri'nin memleketimizde tafsilâtlı surette yazılmış ilk tarih denemesi olan manzum

eserini yayımlama gayretini de ayrıca kaydetmek gerekir. Yazarının ismi verilmeden eser “Kırım Târihi” adı altında tefrika şeklinde dergide neşredilmeye başlanmıştı (yeni seri, nr. 1, 15 Kânunisâni 1298-nr. 15, 30 Nisan 1299). Ancak dergi, bu sayıdan sonra iki buçuk yılı aşkın bir süre kapalı kalarak yeniden çıkmaya başladığında eserin devamı yayımlanmaz. Hazîne-i Evrâk’ın bu teşebbüsü de basında yine takdirle karşılanır (Vakit, nr. 2640, 28 Şubat 1298 [10 Mart 1883]). Eserin bütünüyle yayımlanması ise derginin bu teşebbüsünden ancak bir asır geçtikten sonra gerçekleşebilmiştir (Kırım Zafernâmesi-Hayrâbâd, haz. Necat Birinci, Ankara 1988).

İlk yazılarının yayımlandığı Hazîne-i Evrâk hakkında Hâlid Ziya Uşaklıgil’in söyledikleri, onun devrinin diğer dergileri arasındaki yerini ve değerini belirtmektedir: “Bütün Kemal’i, Hâmid’i münteşir eserleriyle o zaman tanıdım. Bilhassa bütün resâil-i mevkūteyi getirttim. Bunların arasında Şemseddin Sâmi Bey’in Hafta’sı ile Sâmipaşazâde Bâki ve Abdülhak Şinâsi’nin babası Mahmud Celâleddin beylerin neşrettikleri Hazîne-i Evrâk vardı. Bu iki risâle-i mevkūte o tarihlerde nâşirleri için cidden mubâhatı mûcib olacak derecede mükemmel addolunabilirdi. Hafta daha ziyade ciddî ve ilmî, Hazîne-i Evrâk daha ziyade edebî idi. Bu sonuncusu bilhassa Hâmid’in müteferrik manzumelerini neşre tavassut ederek büyük bir kıymet alırdı” (Kırk Yıl, I, 137).

BİBLİYOGRAFYA

Halid Ziya Uşaklıgil, Kırk Yıl, İstanbul 1936, I, 137, 142; III, 70; Mustafa Nihat Özön, Edebiyat ve Tenkid Sözlüğü, İstanbul 1954, s. 118; Hasan Duman, Katalog, s. 150; Eski Harfli Türkçe Süreli Yayınlar Toplu Kataloğu (haz. Millî Kütüphâne), Ankara 1987, I, 98; Fethi Tevetoğlu, “Hazîne-i Evrak”, TA, 1971, XIX, 137; Ziya Bakırcıoğlu, “Hazîne-i Evrak”, TDEA, 1981, IV, 192-193 (Derginin çıkış yılı ve süresi hakkında bu son dört yazıda verilen bilgiler çok yanlış olup tamamıyla düzeltilmeye muhtaçtırlar).

Ömer Faruk Akün

HAZÎNE-i FÜNÛN

(خزينهء فنون)

1893-1896 yılları arasında İstanbul'da yayımlanan edebiyat ve fikir dergisi.

İlk defa 3 Haziran 1301'de (15 Haziran 1885), G. Cerrahyan tarafından küçük boyutlarda tamamen fennî yazılara hasredilmiş olarak sadece tek sayı çıkan Hazîne-i Fünûn, daha sonra haftalık bir dergi halinde 3 Temmuz 1309 (15 Temmuz 1893) tarihinden itibaren üç yıl süreyle yayımlanmıştır. İlk üç cildine kadar kapaksız ve genellikle sekiz sayfa, zaman zaman on iki ve on altı sayfa olarak çift veya üç sütun üzerine dizilmek suretiyle yayımlanan dergi, her yıl 1. sayıdan başlayıp 52. sayıda tamamlanan ciltlerle IV. cildin 20. sayısında yayınına son vermiştir (22 Ağustos 1312/3 Eylül 1896). Böylece Hazîne-i Fünûn toplam 176 sayıda 1500 küsur sayfadan oluşan bir koleksiyon teşkil etmiştir. Dergi, ilk iki yıl sekiz sayfalık formalarla roman ilâveleri de vermiştir.

Hazîne-i Fünûn'un imtiyaz sahibi, edebî ve mizahî birkaç dergi daha çıkaran ve Asır Kütüphanesi'ni kuran ünlü yayımcılardan Kayserili Kirkor Faik Efendi'dir. Kitap ilân ve haberleri dışında reklâmı olmayan derginin Osmanlı Devleti'nin uzak bölgelerine kadar abonesi bulunduğu ve bir ara tirajının 6000'e ulaştığı kendi ifadelerinden anlaşılmaktadır (bk. IV, nr. 1, s. 1).

II. Abdülhamid döneminin (1876-1909) diğer dergileri gibi Hazîne-i Fünûn da siyasetin, hatta toplum meselelerinin dışında, başlık altındaki ifadesiyle "fennî ve edebî" bir dergidir. Bütün yayın süresince dergide, yedisi Osmanlı yazar ve yayımcılarının

portresi olmak üzere fotoğraf ve gravür halinde sadece yirmi bir resim yer almıştır. Fen bahislerini de hemen bütün Tanzimat sonrası gazete ve dergilerinde olduğu gibi Osmanlı okuyucusunun ufkunu Batı dünyasına açmak maksadıyla sağlık, tabiat, coğrafya, jeoloji, eğitim, yeni keşif ve icatlar gibi konularda verilen ansiklopedik bilgiler teşkil eder. Ayrıca din,

tarih, ahlâk ve hukuk konuları da yer almaktadır.

Hazîne-i Fünûn'un muhtevasının asıl ağırlığını edebî metinlerle edebiyat ve dil üzerine yazılar teşkil etmektedir. Özellikle son ciltlerde şiirlerin ve edebî yazıların yoğunluk kazandığı görülür. Bunda aynı dönemde yayımlanan dergilerden, önce Mehmed Tâhir'in çıkardığı Ma'lûmat'ın, daha sonra Servet-i Fünûn'un edebî yazılarının giderek artması karşısında ortaya çıkan bir rekabetin rolü düşünülebilir.

Bütün yayın hayatında 300 küsur şairin 1600'den fazla şiirine yer vermiş olan Hazîne-i Fünûn için bir şiir dergisi demek mümkündür. Şiirlerden bir kısmı geçmiş dönemlerin divan şairlerine aittir veya daha önce yayımlanmış şiirlerdir. Büyük bir kısmı da dergi sayfalarında kaybolacak amatör şairlere aittir. Bununla beraber döneminde isim yapmış veya ileride şöhret sahibi olacak otuz kadar şairden de bahsedilebilir. Bu kadar şairin bir araya toplanmış olması, Hazîne-i Fünûn'un önemli bir edebiyat çevresi teşkil ettiğini göstermektedir. Bunların çoğu tamamen divan tarzını devam ettiren veya şekil bakımından devam ettirip muhteva olarak az çok yenilik gösteren şairlerdir. Bunlar arasında Hersekli Ârif Hikmet, Osman Şems, Koniçeli Mûsâ Kâzım (Paşa), Memduh Fâik, Manastırlı Sâlih Fâik, Üsküdarlı İbrâhim Hakkı, Yenişehirli Avni gibi Encümen-i Şuarâ mensupları ve taraftarları; Recâizâde Ekrem'le tartışmaları dolayısıyla eski şiirin taraftarı görünen Muallim Nâci ve onun etrafındaki Şeyh Vasfî, Ali Rûhî, Müstecâbîzâde İsmet, Fâik Esad (Andelib), Adanalı Hayret ve Mehmed Celâl vardır. Buna karşılık Recâizâde Mahmud Ekrem, Cenab Şahabeddin, Tevfik Fikret, Rıza Tevfik (Bölükbaşı) gibi şairlerin, dönemi içinde yenilikler gösteren şiirleri yine Hazîne-i Fünûn'da yayımlanmaktadır. Bunların dışında Abdülganî Senî (Yurtman), Ahmed Remzi (Akyürek), Muallim Feyzî, İsmâil Safâ, Hüseyin Dâniş (Pedram), Makbule Leman, Midhat Bahârî (Beydur), Muhyiddin Râif (Yengin), Nûri Şeydâ, Sâmih Rifat, Süleyman Nazif, Menemenlizâde Mehmed Tâhir, Veled Çelebi (İzbudak), Adanalı Ziyâ gibi şairler de dergide yer almıştır. Mehmed Âkif'in yayımlandığı bilinen en eski iki gazeli (16 Kânunuevvel 1309 [28 Aralık 1893]; 6 Teşrînievvel 1310 [18 Ekim 1894]) ve İbnülemin Mahmud Kemal'in (İnal) Nâlânî imzasıyla bazı manzumeleri de Hazîne-i Fünûn'da çıkmıştır.

Şiirlerin çoğu eski tarzı devam ettirmekle beraber dönemi dikkate alındığında Hazîne-i Fünûn'un divan tarzında da yeni muhtevaları benimsediği, ayrıca tercüme şiirlere, yeni nazım şekillerine, hatta az sayıda da olsa hece ile yazılmış halk tarzı şiirlere yer verdiği dikkati çeker. Bunlardan başka edebiyatın bazı meselelerini ele alan makale ve incelemeler de derginin önemli bölümlerini oluşturur.

Hazîne-i Fünûn'un edebiyat sayfalarındaki bu zenginliğini, daha o yıllarda geniş ufku ve bilgisiyle ün yapmış olan Fâik Reşad'ın ve Veled Çelebi'nin yazıları ile Andelîb takma adıyla yazan Fâik Esad'ın derginin yayın politikasında hissedilen ağırlığının meydana getirdiği anlaşılmaktadır. Başlangıçta divan şiirinin aleyhindeki tutumuyla bilinen Fâik Reşad Hazîne-i Fünûn'daki yazılarıyla bu konuda daha ılımlı, hatta divan edebiyatını benimseyen bir tavır takınmıştır. Özellikle derginin ilk üç cildinde yer alan yazılar arasında büyük bir yekün tutan divan şairleri hakkındaki makaleleri, bu alanda yapılmış ilk monografi denemeleri olarak önem taşır. Nitekim bunlar daha sonra kitap haline getirilerek edebiyat tarihimizin kaynakları arasına girmiştir (Eslâf, I-II, İstanbul 1311-1312; Terâcim-i Ahvâl, İstanbul 1313; Terâcim-i Ahvâl-i Meşâhîr, İstanbul 1313). Ayrıca edebî tenkit, sohbet, deneme, hâtıra mahiyetindeki "Musâhabe" başlıklı yazıların çoğunu Fâik Reşad yazmıştır.

Veled Çelebi'nin İran ve Türk şiiri hakkında dergiye "Musâhabe" başlığı altında yazdığı makaleler arasında dört tanesi, Türkçe'nin sadeleşmesi ve hece vezninin önemi konularında birçok araştırmacının dikkatini çekmiştir (Agâh Sırrı Levend, söz konusu yazıların Mehmed Celâl'e ait olduğunu zannetmiştir, bk. Kolcu, s. 49-54). Dergide Bahâî imzasıyla yazan Veled Çelebi bu dört yazısında ilk Türkçe şiirler ve halk edebiyatı nazım şekilleri hakkında bilgi vermiş, eskiden Türkçe'ye aşırı derecede Arapça ve Farsça kelime girmiş olmasını tenkit etmişse de bundan sonra bir tasfiyeye girişmenin mümkün ve gerekli olmadığını ileri sürmüştür (I, nr. 16, 17, 22, 26). Veled Çelebi'nin bu yazıları, Türk edebiyatı tarihinde hece vezni üzerine teorik bilgi ve görüşlerin ilki olması bakımından önem taşır.

Bu özellikleriyle Hazîne-i Fünûn, umumiyetle muhafazakâr bir tutum içinde görülmekle beraber yenileşmeye ve değişmeye açık, fakat yerliliğini kaybetmeyen bir edebiyat anlayışını devam ettirmiştir. Sâmih Rifat'ın hece

ile yazılmış bir şiirinin “Şi’r-i Millî” adıyla yayımlanması (I, nr. 44, s. 351), dergide genellikle ansiklopedik yazılar yazan Ali Muzaffer’in “Anadolu Bir Hazinedir” başlıklı makalesiyle (I, nr. 2, s. 10-11) Anadolu sevgisi uyandırmaya çalışması bu tutumun iki farklı örneğidir. Ayrıca ansiklopedik bilgiler veren pek çok yazıdan başka Ahmed Râsim ve Zeki Megāmiz gibi bazı yazarların makale ve denemeleri de Hazîne-i Fünûn’da yer almıştır.

Hazîne-i Fünûn’un kapanmasında edebî sayfalarını gittikçe zenginleştiren, resimli, kaliteli baskısıyla okuyucuyu cezbeden Servet-i Fünûn dergisiyle rekabet edememesinin rolü düşünülebilir. Esasen yazar kadrosunun bir kısmı Servet-i Fünûn’da yer almaya başlamıştır. Daha sonraları Servet-i Fünûn dönemi hakkında hâtıralarını yazanlar, Hazîne-i Fünûn’un kendilerini düşman sayarak

yenileşen edebiyatı ve yeni yazarları ağır bir şekilde tenkit ettiğini ifade etmişlerdir (Hüseyin Cahid [Yalçın], Kavgalarım, s. 10, 11, 13, 14; a.mlf., Edebî Hatıralar, s. 82; Mehmed Rauf, s. 35-37, 41, 47, 73). Servet-i Fünûn’un uzun yıllar devam edecek olan başarısı bazı araştırmacıların Hazîne-i Fünûn hakkında, “eski vadide yazanların neşir vasıtası” şeklinde doğruyu tam aksettirmeyen bir hüküm vermelerine sebep olmuştur (Levend, Edebiyat Tarihi Dersleri, s. 245). Buna karşılık İbnülemin Mahmud Kemal, Fâik Reşad’dan naklen, dergide gazelleri yayımlanan Ayıntablı Râşid Efendi’nin divançesinin basılması söz konusu olurken dergi mensuplarından birkaçının “bu zamanda öyle eski şeylerin tab‘ı münasip olmayacağı” itirazlarıyla reddedildiğini söyler (Son Asır Türk Şairleri, s. 1357). Hazîne-i Fünûn’un tam koleksiyonu İstanbul’da Beyazıt Devlet, Âtıf Efendi, Süleymaniye, Hakkı Tarık Us kütüphaneleriyle İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı’nda bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Hüseyin Cahid [Yalçın], Kavgalarım, İstanbul 1326, s. 10, 11, 13, 14; a.mlf., Edebî Hatıralar, İstanbul 1935, s. 82; Agâh Sırrı Levend, Edebiyat Tarihi Dersleri: Servet-i Fünun Edebiyatı, İstanbul 1938, s. 245; a.mlf.,

Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri, Ankara 1960, s. 250-251; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, s. 1357; Hacı Ömer Karpuz, Hazîne-i Fünun Mecmuası: İnceleme-Fihrist-Metinler (yüksek lisans tezi, 1986, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü); Rıza Filizok, Ziya Gökalp'ın Edebî Eserlerinde Halk Edebiyatı Tesiri Üzerine Bir Araştırma, Ankara 1991, s. 41-42; Hasan Kolcu, Türk Edebiyatında Hece-Aruz Tartışmaları, Ankara 1993, s. 49-54; Mehmed Rauf, Edebî Hatıralar (haz. Mehmet Törenek), İstanbul 1997, s. 35-37, 41, 47, 73; Mustafa Nihad Özön, "Edebiyatımızda Münakaşalar IX", Oluş, sy. 10, Ankara 1939, s. 148-149; Ziya Bakırcıoğlu, "Hazîne-i Fünun", TDEA, IV, 193.

M. Orhan Okay

HAZÎNE-i HÂSSA

(خزينهء خاصّه)

Osmanlı padişahlarının şahsî gelir ve giderlerini idare eden teşkilât.

Osmanlılar'da doğrudan doğruya padişahın özel gelir ve giderlerinin resmî bir teşkilât bünyesinde idare edilmesi uygulaması, klasik dönemde ceyb-i hümâyun denen hazinenin Tanzimat'ın ilânından sonra belirli bir düzen altına alınması sonucu ortaya çıkmıştır. Özellikle XVIII. yüzyıldan itibaren padişaha ait gelirleri ve harcamaları belirli bir sisteme bağlama arayışları çerçevesinde bazı yeni uygulamalara girişilmiştir. Aynı yüzyılın ikinci yarısında işlevinde bazı değişiklikler yapılarak Osmanlı maliyesince sık sık başvurulan bir ihtiyat hazinesi haline getirilen Darphâne-i Âmire, bu dönemde padişahın özel hazinesi durumunda olan ceyb-i hümâyun hazinesi gelirlerini de idare etmeye başlamıştı. 1242'de (1826-27) diğer gelirleri elinden alınarak kapasite bakımından küçültülen Darphâne-i Âmire'nin işleri madenler, ceyb-i hümâyuna ait mukātaat, hasların idaresi ve sikke darbı ile sınırlandırılmış, aynı tarihte ceyb-i hümâyunun gelirlerinin bir kısmına da el konulmuştu. Tanzimat'ın ilânından (1839) sonra bütün hazineler kaldırılarak gelirlerin maliye hazinesi adı altında tek bir hazinede toplanması sırasında padişaha ait özel gelirlerin masrafları karşılamadığı görüldüğünden bunların devlet hazinesine intikaline karar verildi. Padişaha ait gelirlerden Ayazağa, Kandilli, Yapağıcı, Bahşâyiş ve İzzeddin çiftlikleri dışındaki bütün emlâk ve çiftliklerle ma'den-i hümâyun hâsılatı, havâss-ı celîle, mukātaat vb. bazı gelirlerin idaresi maliye hazinesine devredildi. Buna karşılık padişahın özel harcamaları için 1256 Muharremi (Mart 1840) başından itibaren "tahsîsât-ı seniyye" adı altında her ay Darphâne-i Âmire'ye 12.500 kese akçe verilmesi kararlaştırıldı. Darphâne'ye gelen bu aylıklarla adı geçen çiftlikler ve diğer birtakım gelirler ceyb-i hümâyunda toplanacak ve buradan Enderûn-ı Hümâyun ve Darphâne-i Âmire'nin maaş ve aylıkları, Matbah-ı Âmire masrafları, saray ve köşklerin mefruşat ve tamiratı, padişah tarafından özel olarak yaptırılacak binaların inşa masrafları, sûr-ı hümâyun ve vilâdet-i hümâyun masrafları, irâde-i seniyye ile bendegâna verilecek atıyyeler ve diğer gerekli harcamalar karşılanacaktı.

Böylece klasik dönemde sadece padişahın cep harçlığı konumunda olan ceyb-i hümâyun hazinesi, Tanzimat'tan sonra tahsîsât-ı seniyye ve diğer hâsılat olmak üzere padişahın bütün gelirlerinin toplandığı ve buna paralel biçimde sarayın idaresine ve padişaha ait harcamaların tamamının yapıldığı bir kurum haline geldi. 1263 Recebine (Haziran 1847) gelindiğinde "ceyb-i hümâyun hazinesi" tabiri, bünyesinde mevcut bu değişiklikler çerçevesinde yayımlanan irâde-i seniyye ile "hazîne-i hâssa" olarak değiştirildi.

Tanzimat'la birlikte sikke darbının idaresi maliye hazinesine geçti ve Darphâne Nezâreti de ceyb-i hümâyun ve hazîne-i hâssaya ait işlerin yönetimi görevini üstlendi. Oluşan bu tablodan dolayı nezârete aslî görevine uygun bir isim olacağı düşünülerek Darphâne Nezâreti tabirinin Hazîne-i Hâssa Nezâreti'ne dönüştürülmesine karar verildi. Bu sırada Darphâne-i Âmire Nâzırı Tâhir Paşa'nın vefatı alınan kararın uygulanmasına vesile oldu. 18 Rebîülevvel 1266 (1 Şubat 1850) tarihinde Hazîne-i Hâssa Nezâreti kurularak nâzırlığa Şefik Bey tayin edildi. Darphâne-i Âmire mübâyaacılığı, ortaya çıkan yeni düzenlemeden dolayı maliye hazinesine bağlı olarak meskûkât müdürlüğüne dönüştürüldü ve sikke basımına dair işler bu müdürlüğün bünyesinde gerçekleştirildi. Hazîne-i Hâssa Nezâreti teşkil edildikten sonra nezâretin kalem ve personelinde de düzenlemeye gidildi. Darphâne idaresinde iken hazîne-i hâssanın işlerini gören kalemlerin isimlerinde nezârete uygun değişiklikler yapıldı. Hazîne-i Hâssa Nezâreti'nin yapılanmasıyla birlikte teşkilâtında da birtakım gelişmeler oldu.

Sultan Abdülmecid döneminde Hazîne-i Hâssa Nezâreti muhasebe, sergi muhasebesi ve tahrirat kalemlerinden meydana gelirken Sultan Abdülaziz'in saltanatı sırasında kalemlerle personel sayısında artış görüldü. Teşkilâtın bünyesinde nezârete bağlı ebniye ambarı, feshâne, hatab ambarı, Istabl-ı Âmire, matbah ambarı, mefruşat müdürlüğü, Mihaliç çiftlikât idareleri gibi birimler oluştu. Bu birimlerin müdürleri hazîne-i hâssanın idare heyetinde görev almaktaydılar. Hazîne-i hâssaya ait teşkilâtın en çok geliştiği dönem ise II. Abdülhamid zamanıdır. Bu dönemde, Tanzimat'la birlikte maliye hazinesine geçen padişah ve saltanatın "emlâk-i hümâyun" veya "emlâk-i şâhâne" adı verilen malları hazîne-i hâssa idaresine geri alındı. Padişah adına emlâk alımları da en yüksek seviyeye ulaştı. Emlâkin dışında birtakım gelir kaynaklarının eklenmesiyle hazîne-i hâssa hacim ve

teşkilât bakımından genişledi. Bu dönemde Hazîne-i Hâssa Nezâreti'nin üst yönetici kadrosunu hazîne-i hâssa nâzırı, müsteşar, muhasebeci ve hazîne-i hâssa umumi müfettişi oluşturmaktaydı. Hazine, başkanlığını hazîne-i hâssa nâzırının yaptığı idare heyeti tarafından yönetilirdi. Tahrirat, muhasebe, kuyûdat, sicill-i ahvâl, evrak kalemleri, vezne idaresi, dâire-i merkeziyye müdüriyeti ve muayene komisyonu nezâretin belli başlı kalemleriydi. Oldukça geniş bir alana

yayılmış olan emlâk-i şâhânenin idaresi için emlâk-i hümâyun kalemi, emlâk senedat kalemi, emlâk birinci Dersaâdet şubesi, emlâk ikinci ve dördüncü şubeleri, orman şubesi, emlâk-i hümâyun hendesehânesi ve idâre-i nehriyye-i merkeziyye gibi birtakım memuriyetler ihdas edildi. Emlâkin idaresi ve emlâk-i şâhâneye yeni toprakların katılımını sağlamak amacıyla hazîne-i hâssa umumi müfettişinin başkanlığında emlâk-i hümâyun komisyonu ve emlâk-i hümâyun teftiş heyeti gibi meclisler de oluşturuldu. Ayrıca ülkenin çeşitli yerlerinde bulunan emlâk-i şâhânenin idare ve teftişi için bazı yerler merkez ittihaz edilerek buralarda, emlâk-i şâhâne müdürlükleri veya dâire-i seniyye denilen merkeze bağlı bir şekilde hükümdara ait arazileri yöneten iyi organize edilmiş müesseseler de kuruldu. Bağdat, Amâre, Musul, Halep, Suriye, Aydın, Yanya, Edirne, Çatalca, Akköprü, İnegöl belli başlı emlâk-i hümâyun şubeleriydi. Bu şubelerde bir idare komisyonu vardı; komisyonda başkâtip ve gerekli sayıda kâtipten oluşan bir kalem bulunuyordu. Adı geçen merkezler, kendi içinde bulunan arâzî-i seniyyenin genişliğine göre çeşitli sayılarda şubelere ayrıldı ve buralara da birer memurla gerektiği kadar kâtip gönderildi. Depo, Istabl-ı Âmire, mefrûşât-ı hümâyun, matbah-ı âmire, erzak ambarı, ebniye-i seniyye ambarı, hatab ambarı, hububat ambarı, kârhâne ve Hereke Fabrika-i Hümâyunu idareleri ise merkezde hazîne-i hâssanın yönetimine bağlı birimlerdi. Hazîne-i Hâssa Nezâreti çeşitli isimler altında görev yapan idare meclislerince yönetildi. Bunlar hazîne-i hâssa komisyonu, hazîne-i hâssa levâzım meclisi, hazîne-i hâssa meclisi idâresi, hazîne-i hâssa hey'et-i idâresi, hazîne-i hâssa encümen-i idâresi idi.

II. Abdülhamid'in tahttan indirilmesinden (1909) sonra, hazîne-i hâssaya ait emlâk-i şâhânenin büyük bir bölümünün maliye hazinesine devredilmesiyle kapasite bakımından küçülen Hazîne-i Hâssa Nezâreti umum müdürlüğe çevrildi; personel ve kalemleriyle idare ettiği birimler de sınırlandırıldı.

Hazîne-i hâssanın yönetiminde otuzu aşkın hazîne-i hâssa nâzırı (1909'dan sonra umum müdür) görev aldı. Bunların içinde Küçük Said Paşa, Hasan Fehmi Paşa, Hamdi Paşa ve Hakkı Paşa gibi tanınmış kişiler bulunuyordu. Agop Paşa, Mîkâil (Mikael) Portakal Paşa, Sakızlı Ohannes Paşa gibi Ermeni asıllı nâzırlar da hazîne-i hâssada görev yaptılar. Zaman zaman nâzırların bir kısmı bu görevlerinin yanında başka nezâretlerin idarelerini de üstlenmişlerdir. Meselâ Sultan Abdülaziz devrinde Mehmed Ali Paşa kısa bir süre kaptan-ı deryâ, Mâbeyn-i Hümâyun müşirliğiyle Hazîne-i Hâssa Nezâreti ve Harbiye nâzırlığını aynı anda yapmıştı. Şirvânîzâde Rüşdü Paşa ve Agop Paşa, nâzırlıkları sırasında bir süre Hazîne-i Hâssa Nezâreti ile birlikte maliye nâzırlığını da yürütmüşlerdi.

Tanzimat'ın ilânından sonra meskûkâtın idaresi maliye hazinesine verildi; fakat meskûkât işleri merkezinin Darphâne-i Âmire olması ve meskûkâtın devriyle maliye hazinesinin yoğun işlerinde hafifleme görülebileceği ileri sürülerek 1269'da (1852-53) tekrar hazîne-i hâssaya iade edildi. 1280'li (1863) yıllarda meskûkât yeniden maliye hazinesine devredildiyse de XIX. yüzyılın sonlarına kadar zaman zaman hazîne-i hâssaya bağlandı. Bu arada ülke çapında bulunan sahte para ve mühürler hazîne-i hâssaya gönderildiği gibi yine memleketin muhtelif yerlerinde ortaya çıkarılan yabancı paraların da dahil olduğu eski paralar (meskûkât-ı atîka) bedelleri ödenerek hazîne-i hâssada saklandı. Hatta zaman zaman bunların isimlerinin sıralandığı ikişer nüsha defterler hazırlanarak biri padişaha sunuldu, diğeri Maliye Nezâreti'ne verildi.

Hazîne-i hâssa, Tanzimat'tan sonra gelirlerinin önemli bir bölümünü ekonomik gelişmeye dönük bazı faaliyetlerin finansmanına ayırdı. Bunların büyük bir bölümü de fabrika tesisine harcandı. İzmit Çuha Fabrikası, Hereke Kumaş Fabrikası, Büyükada demir madenleri, Ziraat Tâlimhânesi, Zeytinburnu Demir Fabrikası, Bursa İpek Fabrikası, Veli Efendi Basma Fabrikası, Mihaliç Çiflikât-ı Hümâyunu bunlar arasında yer alır. Bunlardan Zeytinburnu Demir Fabrikası'nın yönetimi Tophâne-i Âmire'ye bırakılarak hazîne-i hâssaya borçlandırıldı ve bu borcunu elde edeceği kârlarla ödemesi kararlaştırıldı. Ancak daha sonra bu meblağın ödenmesini maliye hazinesi üstlendi. İzmit Çuha Fabrikası 1849 yılında Dâr-ı Şûrâ-yı Askerî'ye devredildi. Fabrika inşa masraflarının bir kısmı serasker paşa tarafından hazîne-i hâssaya ödenirken kalan kısım maliye hazinesince karşılandı.

Feshâne-i Âmire, Tanzimat öncesinde Darphâne-i Âmire tarafından finanse edilirken yönetimi hazîne-i hâssa tarafından sürdürüldü. Bir ara hazineden ayrı müstakil Feshâne-i Âmire Nezâreti oluşturulmuşsa da XIX. yüzyılın son çeyreğine kadar hazîne-i hâssaya bağlı bir birim olarak kaldı.

Hazîne-i hâssanın gelir kaynaklarının başında gelen tahsîsât-ı seniyye, başlangıçta aylık 12.500 keseden yılda 150.000 kese idi. Bu miktar toplam bütçe gelirlerinin 1/8'ini oluşturuyordu. 1272 (1855-56) yılında tahsisat aylık 20.000 keseye çıkarıldı ve zamanla bu artışlar sürdü. Maliye hazinesince tahsisatın ödenmesi için özellikle taahhüdü kuvvetli olan sağlam gelir kaynakları ayrılmaya çalışıldı. Aylıklar zaman zaman, muteber sarrafların taahhütleri altında bulunan İzmir ve İstanbul gümrüklerinden sağlandı. Bazan İstanbul emtia gümrüğü gelirleri buraya aktarıldı, bazan da kısmen rüsûmat emanetinden haftalıklar halinde karşılanması yoluna gidildi. Bunların dışında yine tahsisatın bir kısmının bazı vilâyet ve sancakların ipek, âşâr ve diğer resimlerinden karşılanmasına çalışıldı. Nitekim 1269'da (1852-53) Hüdâvendigârili ve Aydın sancakları, 1298'lerde (1881) Agop Paşa'nın nâzırlığı sırasında Hüdâvendigârili, Ankara ve Konya vilâyetlerinin tapu ve orman hâsılatının dışındaki umumi vâridâtı bu iş için tahsis edilmişti. Ancak bütün bunlara rağmen maliye hazinesi bu aylıkları düzenli bir şekilde ödeyememiş, her yıl bir önceki yıldan "matlûbât-ı atîka" adı altında bakiyeler devredilmişti. Hatta maliye hazinesi, tahsisatı aydan aya düzenli olarak ödeyebilmek ve önceki yıllardan kalan bakiyeleri tesviye edebilmek için zaman zaman bezirgânlardan borç almak zorunda kalmıştır. Maliye hazinesi, yaptığı mukavelelerle tahsisatın aylıklar halinde aksatılmadan bezirgânlarca ödenmesine karşılık bu paraları faizleriyle karşılamayı taahhüt etmiştir.

Sultan Abdülmecid döneminde emlâk-i hümâyun ve havâss-ı hümâyun devlet hazinesine devredildi. Ancak Tanzimat'la birlikte Beşiktaş ve Dolmabahçe saraylarıyla muhtelif köşklere çıkan ve dış hayatla temasa geçen saray halkının aşırı masrafları resmî tahsisatla karşılanamaz hale geldi. Bu sebeple hazineye yeni kaynakların aranması yoluna gidildi. Ereğli maden kömürleri gelirleri hazîne-i hâssaya bağlandığı gibi hazîne-i hâssa hesabına vapur alınarak Tersâne-i Âmire tarafından işletilmeye başlandı. Ayrıca Şirket-i Hayriyye Vapur Kumpanyası'ndan 166 hissenin hâsılatı padişaha tahsis edildi. Bunlar da yeterli olmayınca Âlî Paşa'nın

sadrazamlığı sırasında 17 Ağustos 1858'de çıkarılan bir fermanla, hânedanın kendilerine tahsis edilen gelirlerle yetinmeleri ve israfa son vermeleri bildirildi. 26 Ağustos 1858'de çıkarılan başka bir

fermanla da saraya veya sultanlara yapılan teslimat ve saraya mensup zevata verilen borçlar için para ödenmeyeceği duyuruldu. Bütün bunlara rağmen israf önlenemedi.

Sultan Abdülaziz'in tahta geçmesinden (1861) sonra, Abdülmecid döneminde bir türlü önlenemeyen saray israflarının giderilmesi için harekete geçildi. Sarayda altın ve gümüş eşyanın kullanımı yasaklandı. Saray halkına verilen bütün maaşlar gözden geçirildi. Gereksiz memurlar uzaklaştırıldı. Şehzadelerin, sultanların ve kadınefendilerin maaşları da yeniden düzenlenerek birtakım indirimler yapıldı ve bunların maliye hazinesinden ödenmesi kararlaştırıldı. Padişaha ait tahsisatın da 15.000 kese olarak ödenmesi uygun görüldü. Ancak bu tedbirler uzun ömürlü olmadı. Kısa bir süre sonra saray giderlerinde tekrar artış görüldü. Âlî ve Fuad paşaların ölümünden sonra saraya hoş görünmek isteyenlerin telkin ve tesiriyle maliye ve saray hazineleri Sultan Abdülmecid devrinden daha aşırı bir israf ve sefahat içine girdi. Gelirlerin bir kısmı saray ve köşkler inşasına sarfediliyor, kabul edilen bütçe usulüne rağmen yılda 5 milyon açık çıkıyor ve bir türlü denk bütçe yapmak mümkün olmuyordu. Bu arada Ereğli madenleri yanında Tokat, Ergani ve Gümüşhane gibi birtakım madenlerin gelirleri de hazîne-i hâssaya intikal etmeye başlamıştı.

Abdülaziz'den sonra tahta geçen (1876) V. Murad, cülûsunun üçüncü günü sadrazama gönderdiği hatt-ı hümâyunda malî ıslahata temas ederek bütçenin denkleştirilmesine bir yardım olmak üzere hazîne-i hâssaya ait tahsisattan 60.000 kesenin indirilmesini ve yine bu hazineye bağlı kömür madenleriyle diğer bir kısım madenlerin ve bazı fabrikalar hâsılatının maliye hazinesine terkedilmesini emretti. Sultan II. Abdülhamid de cülûsunu (31 Ağustos 1876) müteakip hazîne-i hâssa masraflarında tasarrufa gidilmesini ve israfın önlenmesini istedi. Bunun için bir komisyon-ı mahsûs teşkil edilerek bir önceki yılın bütçesi yapıldı. Hazîne-i hâssa Nâzırı Agop Paşa tarafından 1296 (1880) malî senesinin Martı başından itibaren hazîne-i hâssa muvazenesinde uygulanması gereken tasarruf tedbirlerini ihtiva eden bir lâyiha hazırlandı. Lâyiha padişahça da

aynen kabul edilerek uygulamaya konuldu. Nizamnâme uyarınca saray masraflarında gerekli kısıtlamalar yapıldı ve sarayda mevcut görevlilerle hazineden maaş alan diğer kesimin durumları gözden geçirilerek birtakım kısıtlamalara gidildi. Emekliliği gelenlerle boşuna maaş alanlar ayıklanarak saray harcamalarına bir çeki düzen verildi. Bu çalışmalardan sonra hazîne-i hâssanın gelirlerini arttırma yoluna gidildi. Öncelikle Sultan Abdülmecid zamanında emlâk-i hümâyunun maliye hazinesine devri sırasında ufak tefek bazı emlâkin gizli olarak birtakım kişilerin elinde kaldığı öğrenildiğinden bu emlâkin kurtarılması için işlemlere başlandı. Daha sonra, maliyeye devredilen emlâk-i hümâyun kısım kısım hazîne-i hâssa hesabına geri alındı. Bu işlemler sürdürülürken adı geçen emlâke karşılık olarak maliye hazinesinden verilen tahsîsât-ı seniyye düzenli bir şekilde hazîne-i hâssaya gelir olarak girmeye devam etti. Maliyeden devralınan emlâkin dışında mahlûl topraklar ve sahipsiz kalmış yerler emlâk-i hümâyuna dahil edildi. İmar ve ihyaya müsait, geniş ve verimli arazilere fiyat biçilip satın alma yollarıyla da hazîne-i hâssanın emlâk-i hümâyunu her geçen gün biraz daha genişletildi ve emlâkin hepsi padişah adına tapulandı. Hazîne-i hâssanın gelirlerinin arttırılması amacıyla bazı bayındırlık işleri de bu hazineye verildi. Dicle ve Fırat nehirlerinde gemi işletilmesi, Selânik ve Dedeağaç liman imtiyazları, vilâyet merkezi olan birçok büyük şehirde petrol depoları, Selânik, İzmir, Bağdat ve Basra'da umumi mağazaların kurulması bunların arasında sayılabilir. Ayrıca ülke içinde bulunan zengin maden yataklarının imtiyazları da hazîne-i hâssaya verildi. Musul civarında petrol, neft ve zift madenleri, Bağdat petrolleri, Taşoz adasındaki madenlerin imtiyazı önemli maden imtiyazlarından sadece birkaçıydı.

Hazîne-i hâssa tasarrufuna giren hâlî ve geniş arazi parçalarının boş bırakılmayarak civardan çiftçi celbi suretiyle göçebe aşiretlerin iskânına vesile olduğu da bilinmektedir. Buralardaki emlâk komisyonları iskân edilecek muhacirlerin hânelerinin miktarını, nüfusunu ve hayvanlarının sayısını ve çeşitlerini ihtiva eden istatistik cetvelleri düzenleyerek hazineye gönderirlerdi. Başka topraklarda maliyece âşâra ek olarak tahsil edilen maarif ve menâfi hissesi hazîne-i hâssa topraklarındaki çiftçilerden alınmazdı. Ancak arazi kirasıyla birlikte âşârın nisbeti beşte bire kadar yükselirdi. Arâzî-i seniyye çiftçilerinden alınan âşâr ve ağnam resimlerinin tahsilâtı hazîne-i hâssa memurları tarafından yapılır ve meblağlar hazîne-i hâssaya ait olurdu. Hazîne-i hâssa, kendi arazi ve emlâki için devlet

hazinesine vergi olarak herhangi bir ödeme yapmazdı. Tanzimat'ın ilânından sonra padişahın elinde kalan bir kısım emlâkin vergiye tâbi olduğu belirtilmişse de bu maddeye hiç temas edilmeden emlâk-i hümâyunun eskiden beri vergi ve rüsûmdan muaf bulunduğuna dair Dîvân-ı Muhâsebât'ça verilmiş olan bir karara dayanılarak maliye hazinesinin vâridât muhasebesine gönderdiği bir yazıyla (1283/1866-67) vergi alınmamaya başlanmış, 20 Rebîülevvel 1298 (20 Şubat 1881) tarihli bir irade ile de bu husus teyit edilmiştir. Arâzî-i seniyye sınırları içinde dolaşan başkalarına ait hayvanların ağnam resmini hazîne-i hâssa kendisine alır, hayvan sayımı zamanında hazîne-i hâssanın yarı nisbette alageldiği resimlerden kurtulmak için civardaki bütün hayvan sürüleri arâzî-i seniyye dahiline getirilirdi. Bu gibi imtiyazlardan faydalanmak isteyen halk, kendi topraklarının da emlâk-i şâhâne sınırları içine alınması için zaman zaman müracaatlarda bulunurdu. Bu taleplerde, dahil edilmek istenen yerler hazinece araştırılarak gelir getirici bulunursa emlâk-i hümâyuna katılırdı. Emlâk-i hümâyun haritası içinde bulunan bütün arazi ve emlâkin vergi ve diğer gelirleri hazîne-i hâssaya bağlı mahallî emlâk idaresi tarafından tahsil edilirdi. Hazîne-i hâssa ve ona bağlı emlâk-i hümâyun idareleri ve çiftlikleri posta ve telgraf ücreti vermezlerdi. Emlâk-i hümâyun idareleri tapu muamelelerini de yapar ve alınan resmî harçları kendi idarelerine mal ederler ve çiftçiye hazîne-i hâssa senedi denilen ayrı şekilde düzenlenmiş tapu senedi verirlerdi. 1301-1302 (1884-1885) yıllarına ait bir listede, bu tarihe kadar emlâk-i kadîmden olan ve 1293 (1876) tarihinden itibaren satın alınan bütün emlâkin isimleri kayıtlıdır. Listede İstanbul'da 260, Rumeli tarafında 142, Anadolu'da 344, Kıbrıs'ta yirmi bir olmak üzere toplam 767 parça dükkân, kahvehane, oda, tarla, bağ, bahçe, yaylak, çiftlik, köy vb.den oluşan emlâk-i hümâyun mevcuttur.

Hazîne-i hâssa tarafından yapılan masrafların başında ceyb-i hümâyuna verilen, atâyâ-i seniyye, mübâyaat ve mûtat masraflar olmak üzere Mâbeyn-i Hümâyun'a yapılan harcamalar geliyordu. Harem-i Hümâyun, Mâbeyn-i Hümâyun, Harem-i Hümâyun ağaları ve Hazîne-i Hâssa-i Şâhâne maaşlarıyla bekçi, kuşçu, kapıcı ve kayıkçıların bazı "zevât-ı kirâm" ve diğer bendegân, mütekāid ve âcizlere ait

umumi maaş ödemeleri de hazinenin önemli harcamalarındandı. Ebniye-i seniyye inşaat ve tamir masrafları, ebniye ambarı, matbah-ı âmire, hatab

ambarı, mefruşat dairesi ve Istabl-ı Âmire'ye ait masraflar ve buralarda görevli personelin maaşları bu hazineden karşılanırdı. Saray eczahanesinin, hazîne-i hümâyunun, has ve hâricî fırınlarla hadâik-ı hâssanın masrafları ve görevlilerinin maaşları ve diğer harcamalar hep hazîne-i hâssadan yapılmaktaydı. Bu devirde ceyb-i hümâyun tabiri yeniden ortaya çıktı. Ancak artık hazîne-i hâssaya değil Mâbeyn-i Hümâyun teşkilâtına bağlı bir daire durumundaydı. Yazışmaları ceyb-i hümâyun kâtibince yapılan ceyb-i hümâyun, başmâbeyincinin idaresinde olup padişahın isteği dışındaki harcamalardan başmâbeyinci sorumlu tutulurdu. Buradan esvap oda-yi hümâyunu ve kiler-i âmire vesair bütün gediklerin sarfiyat ve mübâyaatları yapılırdı. Gedikler dışındaki harcamalar da genelde atıyye-i seniyye veya herhangi bir şey mübâyaası için bendegândan birine ödeme yapılması gibiydi. Ceyb-i hümâyun saltanatın sonuna kadar varlığını sürdürdü ve her ay hazîne-i hâssadan bu daireye aylık ödendi.

Hazîne-i hâssa gelirleri ise tahsîsât-ı seniyye, sarây-ı hümâyun lahm tayinatı, şehzade ve sultanların muayyenat bedelleri, ebniye-i seniyye mürettebatı, emlâk-i hümâyûn-ı şâhâne hâsılatından hazineye terk ve ihsan edilen miktarlardan ibaretti. Görüldüğü üzere hazîne-i hâssanın gelirleri içinde emlâk-i hümâyun hâsılatının tamamı yer almıyordu. Sık sık çıkarılan iradelerle de emlâk-i hümâyun gelirlerinin hazîne-i hâssa muâmelâtına karıştırılmaması isteniyordu. Emlâk-i hümâyundan elde edilen hâsılat, İstanbul da dahil olmak üzere isimleri sayılan emlâk-i hümâyun şubelerinden gönderilen paralar, Mihaliç Çiflikât-ı Hümâyunu hâsılatı ile Hereke Fabrika-i Hümâyunu kumaş esmânından ibaretti. Bunlar, genel olarak "hayrat ve müberrât-ı seniyye"ye taalluk eden inşaat ve tamirat masraflarında, umûr-i hayriyye masraflarında, ramazan ve diğer günlerde asâkir-i şâhâne, ümerâ, zâbitan ve efradına ihsan edilen hediye ve bahşişler, bazı hizmetler için taşraya gönderilen ümerâ ve zâbitân-ı askeriyye harcırahları ve ecnebi tiyatrocularla Muzıka-i Hümâyun ecnebi muallimlerinin maaşları ve padişahın hususi masraflarında kullanılırdı.

Harcamaları çok geniş bir alana yayılan hazîne-i hâssa sonuçta ödeme güçlüğü içine sürüklendi. Hazinenin maaş ve diğer harcamalardan dolayı 1.150.000 altın lira kadar borcu bulunuyordu. II. Meşrutiyet'in ilânından sonra 18 Şâban 1326 (15 Eylül 1908) tarihli irade ile (BA, İrade-Maliye, nr. Şâban 1326-17) borcun kapatılması için maliye hazinesinden 1.000.000

altın lira borç alınması kararlaştırıldı. Buna karşılık olmak üzere yıllık geliri 400.000 altın liradan fazla olan hazîne-i hâssaya ait emlâk-i hümâyun da mâliye hazinesine devredildi. Adı geçen iradeye ekli Meclisi Mahsûs-ı Vükelâ mazbatasında açıklandığına göre devredilen emlâkin bir kısmı emlâk-i kadîmeden intikal etmiş, bir kısmı da maliye hazinesinden veya sahiplerinden satın alınmıştı. Yabancıların eline geçmemesi için veya memleketin imarı amacıyla bu yerlere büyük paralar harcanarak hayır kurumları ve mektepler açılmıştı. Devredilen bu emlâk düzenlenen bir defterde hâsılatıyla birlikte sıralanmıştır (toplam hâsılatı 404.347 altın lira olan bu emlâkin listesi için bk. BA, İrade-Hususi, Şâban 1326-33). Devir sırasında karışıklığa meydan vermemek için hazîne-i hâssa uhdesinde bırakılan emlâk ve vâridâtın da ayrı bir listesi yapılarak birlikte tebliğ edildi. Hazîne-i hâssanın idaresinde kalan emlâk-i hümâyunun toplam geliri ise 200.000 altın liraydı. 9 Ramazan 1326 (5 Ekim 1908) tarihli hazîne-i hâssa nâzırının tezkiresine ekli listede isimleri belirtilen otuz altı kalem madenle seyr-i sefâin otomobil vesaireye dair on kalem imtiyaz da maliye hazinesine bırakıldı (BA, Yıldız - Mütenevvi Evrak, nr. 313/27). II. Abdülhamid'in tahttan indirilmesinden sonra padişah olan Mehmed Reşad, 14 Nisan 1325 (27 Nisan 1909) tarihli iradesiyle II. Abdülhamid namına olarak 1293 (1876) tarihinden beri emlâk-i seniyyeye katılmış olan bütün emlâki maliye hazinesine devretti. Maliye hazinesine yapılan bu devir işlemi de bir öncekinde olduğu gibi hazîne-i hâssaya ait birtakım borçların ödemesini maliye hazinesine yüklüyordu. Nitekim 8 Ağustos 1325 (21 Ağustos 1909) tarihinde çıkarılan bir kanunla, II. Abdülhamid adına hazîne-i hâssanın Evkaf Nezâreti'ne, bazı bankalara, tüccar ve esnafa, bahçıvan ve aşçı gibi hizmetlilere olan borçları, hak edilen maaşlar ve II. Abdülhamid'in Hicaz demiryoluna taahhüt edip de ödeyemediği 50.000 altın lira maliye hazinesi tarafından karşılanacaktı. Hazîne-i hâssanın bu borçları uzunca bir süre maliye hazinesini meşgul etti. Kurulan komisyonun tesbit ettiği banka ve diğer yerlere ait 49.371.670 altın lira 35 kuruş borç maliye hazinesince ödendi. Ayrıca toplam 62.841.673 altın lira 50 kuruşluk Harem-i Hümâyun maaşları da tasfiye edildi (BA, Kavânîn ve Nizâmat İradeleri, nr. Şâban 1327-4; Düstur, İkinci tertip, I, 652-655). Bu karardan sonra hazîne-i hâssa müdürlüğünün idaresinde kadîm emlâk-i hâkāniyyeden olan ve makama bağlı olarak bırakılan mülkler kalmıştır ki bunlar arasında İstanbul ve civarındaki bazı çiftlikler ve çayırlarla Bursa İpek Fabrikası, Hereke Kumaş Fabrikası sayılabilir. 29 Mart 1328 (11 Nisan 1912) tarihli nizamnâme ile

emlâk-i kadîme-i hâkāniyyeden olan bu yerlerin devlet ve memleketçe lüzum görülmedikçe, yahut boş durmasından hazîne-i hâssaca hakkıyla istifade olunmadığı ortaya çıkmadıkça satılmaması ve öyle bir lüzum halinde önce padişahtan izin alındıktan sonra kurulacak bir komisyonca kıymeti takdir edilip alınacak irade ile satılması ve satış bedeliyle yine emlâk-i hâkāniyye arasına girecek bir mülk alınması kararlaştırıldı (Düstur, İkinci tertip, IV, 452).

Sultan Reşad'dan sonra tahta geçen Sultan Vahdeddin çıkardığı 16 Rebîülâhir 1338 (8 Ocak 1920) tarihli bir kararnâme ile, 15 Eylül 1908 ve 27 Nisan 1909 tarihli iradelerle hazîne-i hâssadan maliye hazinesine devredilen arazi, çiftlik, müessese ve imtiyazları tekrar hazîne-i hâssaya iade ettirdi (Takvîm-i Vekāyi', nr. 3749, s. 9). Maliye tarafından satılanlarla muhacirlere dağıtılanlar müstesna tutulduğu gibi hak iddia edenlerin mahkemeye müracaat hakları saklıydı. Ancak Osmanlı saltanatının sona ermesi ve Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasından sonra konu tekrar gündeme geldi. 3 Mart 1340 (3 Mart l924) tarihli ve 431 sayılı, Hilâfetin İlgasına ve Osmanlı Hânedanının Türkiye Dışına Çıkarılmasına Dair Kanun'un 8. maddesinde, padişahların Türkiye Cumhuriyeti arazisi dahilindeki tapuya kayıtlı gayri menkul mallarının millete intikal ettiği belirtildi. Aynı kanunun 10. maddesinde, emlâk-i hâkāniyye adı altında olup evvelce millete devredilen emlâk ile beraber mülga padişahlığa ait bütün emlâk ve sâbık hazîne-i hümâyun muhteviyatlarıyla saray ve kasırlarla sair bina ve arazinin de millete ait olduğu ifade edildi. Fakat hazîne-i hâssa mallarının Türkiye Cumhuriyeti'ne bu şekilde devredilmesiyle mesele kapanmadı. II. Abdülhamid'in mirasçıları 8. maddeye karşı çıktılar. Mirasın ölümle tahakkuk ettiğini ve Sultan Abdülhamid'in ölümünden sonra

bu malların mirasçılarına geçtiğini, 431 sayılı kanunun bu hakkı ortadan kaldıramayacağını, kanunun ancak çıktığı zaman hayatta olan padişah malları hakkında uygulanabileceğini ileri sürerek Türkiye Cumhuriyeti'ne karşı muhtelif davalar açtılar. Hazîne-i hâssaya ait miras meselesi Türkiye Cumhuriyeti'ni uzun süre meşgul etti.

Hazîne-i Hâssa Dairesi, II. Abdülhamid'in hükümdarlığına kadar Topkapı Sarayı'nda Bâb-ı Hümâyun'dan girildiğinde hemen sağda yer alan Darphâne-i Âmire binasında bulunmaktaydı. II. Abdülhamid, Hazîne-i

Hâssa Nezâreti teşkilâtının elden geçirilerek düzenli bir şekilde çalışmasını istedi. 1294 (1877) sonunda hazîne-i hâssa Dolmabahçe Sarayı'na taşındı. Buradaki Hazîne-i Hâssa Dairesi, sarayın deniz tarafında bulunan önceleri "kordon kapısı", daha sonra "hazine kapısı" olarak adlandırılan kapısının hemen sağındaki, bugün Millî Saraylar Daire Başkanlığı makam ve bürolarının yer aldığı yerde idi. Bu dairenin simetriğinde ise mefruşat dairesi bulunmaktaydı. Günümüzde burası Kültür, Bilim ve Tanıtım Merkezi olarak kullanılmaktadır.

BIBLIYOGRAFYA:

BA, İrade-Dahiliye, nr. 17044, 27350, 27627; BA, MAD, nr. 10551; BA, HH, nr. 17362; BA, İrade-Maliye, nr. Şâban 1326-17; BA, İrade-Hususi, nr. Şâban 1326-33; BA, Yıldız-Mütenevvi Evrak, nr. 313/27; BA, Kavânîn ve Nizâmat İradeleri, nr. Şâban 1327-4; BA, Hazîne-i Hâssa Defterleri (1242-1305/1826-1888 tarihleri arasında 973 defter); BA, Darbhâne-i Âmire Defterleri (1108-1299/1696-1882 tarihleri arasında 1230 defter); BA, Nizâmat Defterleri (1301-1341/1884-1922 tarihleri arasında 31 defter); Kavânîn Mecmuası, Ankara 1339-41, I, 46, 88; R. C. Cervati, Annuaire oriental commerce, 13e année, İstanbul 1895, tür.yer.; Lutfî, Târih, X, 59-60; XII, 18, 38, 92, 107; XIV, 11, 16, 23; XV, 29; Abdurrahman Şeref, Târîh-i Devleti Osmâniyye, İstanbul 1312, II, tür.yer.; a.mlf., "Topkapı Sarây-ı Hümâyunu", TOEM, I/6 (1329), s. 280; Düstur, İkinci tertip, İstanbul 1329, I, 76, 623, 625-655; IV (1331), s. 452; Tahsin Paşa, Abdülhamid ve Yıldız Hatıraları, İstanbul 1931, s. 104, ayrıca bk. tür.yer.; Halid Ziya Uşaklıgil, Saray ve Ötesi, İstanbul 1965, tür.yer.; Vasfi Şensözen, Osmanoğulları'nın Varlıkları ve II. Abdülhamid'in Emlaki, Ankara 1982; Cemil Koçak, Abdülhamid'in Mirası, İstanbul 1990; Ali Ekrem Bolayır'ın Hatıraları (haz. Metin Kayahan Özgül), Ankara 1991, tür.yer.; Tevfik Güran, "Tanzimat Döneminde Devlet Fabrikaları", 150. Yılında Tanzimat (haz. Hakkı Dursun Yıldız), Ankara 1992, s. 235-257; Cengiz Köseoğlu, "Dolmabahçe Sarayı Hazîne-i Hassa Dairesi", Milli Saraylar, İstanbul 1987, s. 34-41; a.mlf., "Dolmabahçe Sarayı Hazîne-i Hassa Dairesi II", a.e. (1992), s. 78-83; Pakalın, I, 787-788; G. Baer, "Dāʾira Saniyya", EI² Suppl. (İng.), s. 179.

Arzu (Tozduman) Terzi

HAZİNEDAR

(خزينه دار)

Devlet hazinesini veya çeşitli depoları korumakla görevli memur.

Hazinedar (hazînedâr) yerine çeşitli devletlerde hâzin (çoğulu huzzân ve hazene), hazînü'l-mâl, hâzindar, hızendar, hazânedar, haznedar, sâhibü beytilmâl, nâzıru beytilmâl ve reîsü beytilmâl gibi tabirler de kullanılmıştır. Hâzin kelimesinin çoğulu olan hazene, Kur'ân-ı Kerîm'de "cehennem ve cennetin bekçileri" anlamında geçmektedir (ez-Zümer 39/71, 73).

Hz. Peygamber kendisini, toplanan gelirleri halk için koruyan ve gerekli yerlere harcayan bir hâzin olarak tanıtmıştı (Müslim, "Zekât", 73). Asr-ı saâdet'te beytülmâle ait nakit para Resûl-i Ekrem'in evinde, tarım ürünleri ise Mescidi Nebevî'nin üst katındaki odada muhafaza edilirdi. Hz. Ömer, Bilâl-i Habeşî, Ebû Ubeyde b. Cerrâh ve Muâz b. Cebel hazinedarlıkla (sâhibü beytilmâl) görevlendirilmişlerdi; beytülmâlden yapılan harcamalar onlar tarafından yürütülürdü. Hz. Ebû Bekir zamanında yine Hz. Ömer ile Ebû Ubeyde ve Muaykīb b. Ebû Fâtıma beytülmâl görevlisi idiler. 16 (637) yılında Câbiye'deki meşhur toplantıda Allah'ın kendisini beytülmâlin hazinedarı ve paylaştırıcısı tayin ettiğini söyleyen Hz. Ömer ise (Müsned, III, 475) kadılığa getirdiği kişilere aynı zamanda beytülmâle bakma yükümlülüğünü veriyordu; meselâ Abdullah b. Mes'ûd Kûfe'de hem kadı hem de beytülmâl sorumlusu idi (DİA, I, 114). Hz. Ali de beytülmâle hâzin unvanıyla bir memur tayin etmişti.

Hulefâ-yi Râşidîn ve Emevîler döneminde sadece devlet hazinesi (beytülmâl-i âmme) vardı. Halifenin özel hazinesi (beytülmâl-i hâssa) Abbâsî Halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr devrinde (754-775) kuruldu. Bu hazinenin reisine "hâzin-i hâs" veya "hâzinü beytilmâli'l-hâssa", daha sonraları ise "sâhibü beytilmâli'l-hâssa" denilmiştir. Abbâsîler zamanında beytülmâl divanında hazinedardan başka nâzır, müşrif (müşârif), reîsü beytilmâl, sâhibü beytilmâl, mübâşir, müstevfî gibi görevliler de bulunuyordu (Aykaç, s. 165 vd.). Hâzin terimi bu dönemde de kullanıldı.

Muktedir-Billâh’ın halifelikten hal‘i ve İbnü’l-Mu‘tezz’in Râzî-Billâh lakabıyla halife ilân edilişi sırasında (296/908) Muktedir’in yanında kalanlardan Mûnis’in unvanı hâzin idi. Zaman zaman halifelik ailesinin hizmetkârlarıyla ikinci derece memurlarına da hâzin denilmiştir; meselâ yatak takımı ambarlarını muhafaza edenler “huzzânü’l-fereş”, kandillerle ilgilenenler “hâzinü’ş-şem‘” adıyla anılıyordu. Ayrıca Abbâsîler devrinde hazinedar için “sâhibü’l-mahzen” tabiri de kullanılmıştır. Selçuklu Sultanı Muhammed Tapar’ın iki oğlu Mahmud ile kardeşi Mes‘ûd’a Abbâsî Halifesi Müsterşid-Billâh’ın huzurunda hil‘atlerini giydiren kişi Sâhibü’l-mahzen İbn Talha idi (14 Şâban 515/28 Ekim 1121). Büveyhîler zamanında çeşitli eşya ve malların saklandığı depo veya ambar sorumlusuna yine hâzin deniliyor ve savaş sonrası ele geçirilen ganimetlerin sayılması da onun görevleri arasında bulunuyordu. Bu dönemde hazinedar geçimini iktâlardan sağlamaktaydı. Öte yandan görevlilere daima peşin ödeme yapan Adudüddevle, hazinedara aylık ücretinin yanı sıra kışlık ve yazlık elbiseler vermekte, ayrıca ev halkının hizmetkârları için bir tahsisat ayırmaktaydı. Daha sonraki devirde Bağdat’ın ileri gelenlerinden Şeyh Abdülmelik Ebû Mansûr b. Yûsuf Bîmâristân-ı Adudî’yi tamir ettirmiş ve buraya yirmi sekiz tabipten başka üç de hâzin tayin etmişti (Bündârî, s. 33).

Hazinedar Sâmânî devlet teşkilâtında da vardı. Karahanlılar’da bu görevi yapanlara “ağıçı” (ağı “ipekli kumaş”) adı veriliyordu; genç gulâmlardan yazı ve hesap işlerini bilenler ağıçı olurdu. Ağıçının emrinde çalışan ve muhasebeye bakan memurlara da “bitigci” (yazıcı) deniliyordu. Hazinedarın dikkat etmesi gereken önemli hususlardan biri, hükümdar askerlerine ve öteki hak edenlere ihsanda bulunduğu zaman bu emrin yerine getirilmesinde acele davranması idi. Aksi takdirde hizmetkârlar hükümdardan yüz çevirir, beyler de sözlerinde durmamış oldukları için güven kaybederlerdi. Gazneliler’de aynı görevli yine hâzin veya hazinedar diye adlandırılıyordu. Gerek sultana hediye edilen gerekse sultanın hediye ettiği değerli mallar hâzinler tarafından deftere geçirilirdi. Sultan Mes‘ûd tahta çıktıktan sonra kardeşi Muhammed’in dağıttığı cülûs bahşişlerini geri almak istediğinde, hâzinler başta olmak üzere hazine görevlileri kime ne gibi hediyeler verildiğini tesbit etmişlerdi. Hazinedarın emri altında hazine müşrifleri (müşrifân-ı hizâne), hazine kâtipleri (debîrân-ı hazîne), çıraklar (şâkirdan) ve hamallar (hammâlân-ı hazîne) görev yapmaktaydı. Sultan Mes‘ûd babasının hâzini Ahmed Yinal Tegin’i

Hindistan sipehsâlârlığına, kardeşi Muhammed'in hazinedarı Satılmış Hâcib Arslan'ı da Bâdgîs şahneliğine tayin etmişti. Hazinedar iken kumandanlıkla görevlendirilenlerden biri de Gevherâyin'dir. Öte yandan vilâyetlere gönderilen memurlar arasında da hâzinler bulunuyordu; meselâ Sultan Mesud nedimi Ebü'l-Hasan Kerhî'yi Rey'e hâzin olarak yollamıştı. Ayrıca veliahtların ve devlet ileri gelenlerinin de kendi hazinedarları vardı.

Büyük Selçuklular'da Muhammed Tapar zamanında sultanın hazinesine Sâbûr (Şâbûr) el-Hâdim el-Hâzin bakmaktaydı. Aynı dönemde hazineden sorumlu olanlar arasında tarihçi ve vezir Enûşirvân b. Hâlid ile Ebû Ahmed el-Kazvînî de vardı. Sencer'in hâzinlerinden biri de askerî sınıftan Kemâleddin Muhammed b. Ali idi. Irak Selçuklu Sultanı Mesud daha sonra Kemâleddin'i vezir tayin etti. Bu devlet adamı vezir olmasına rağmen hazine ile ilgilenmeyi sürdürdü ve hazineye para getirecek yeni vergiler koyup değişik kaynaklar buldu. Büyük Selçuklular devrinde emin ve dindar kişiler hazinedar tayin edilirdi. Hazinedarın ölümü halinde görevliler hazineyi sultanın teftişine sunarlardı. Hazinedar, sultanın izniyle kendisine emanet olarak bırakılan değerli eşyaları hazinede saklayabiliyordu. Selçuklular'da hazinedarın emrinde hazine kethüdâsı, kâtipler, hazine memurları (ashâb-ı hazîne) ve hazine şahnesi gibi görevliler bulunmaktaydı. Devlet büyüklerinin ve bu arada Müstevfî Şerefülmülk'ün de hazinesine bakan hâzini vardı. Kirman Selçukluları'nda da hazineyi muhafaza ile görevli olan kişi hâzin olarak anılmaktadır. Meselâ Melik Behram Şah'ın hâzini, Şehâbeddin Kiyâ Muhammed b. Müferreh idi.

Anadolu Selçukluları'nda bu görevli "hızânedar, hızânedâr-ı hâs, hızânedâr-ı hazret, hâzin, hazînedar" şekillerinde zikredilmektedir. Sultanların yanı sıra çeşitli bölgelerde görev yapan hanedan mensuplarının yani meliklerin de hazinedarları vardı. Tahttan uzaklaştırılan sultanların hazinedarları görevlerinde bırakılabilirdi. Sultanlar meliklere, elçilere ve devlet büyüklerine hediye ve hil'atleri hazinedarlar vasıtasıyla gönderiyorlardı. Antalya'nın Selçuklular tarafından fethinden sonra (603/1207), daha önce malları yağmalanmış olan tâcirlerin zararını sultanın hazinedarı tahmin ve kıyas yoluyla hesaplayıp tazmin etmişti. Sultanların eşlerinin de hazinedarı vardı. Celâleddin Karatay, Sarîmeddin, Nizâmeddin, Şerefeddin ve Çelebi Emîr Âlim gibi kişiler, Anadolu Selçukluları devrinde hazinedar olarak görev yapmışlardı. Selçuklular ve Beylikler döneminde hazinedara

yazışmalarda “melikü’l-huzzân” olarak hitap edilirdi. Atabegliklerde hazinedar önde gelen devlet memurları arasında idi. Salgurlular’dan Atabeg Ebû Bekir zamanında Fahreddin Ebû Bekir hazinedar olmuştu.

Fâtımîler’de hazineye bakan görevliye sâhibü beytilmâl (Kalkaşendî, III, 481), Hazîne-i Evrâk veya Dîvân-ı İnşâ’da çalışan arşiv memuruna da hâzin denilirdi. Hâzinler zeki ve dürüst kişiler arasından seçilirdi; çünkü Hazîne-i Evrâk’a gelen ve giden yazıları kayıt ve muhafaza ediyor, gönderilen bütün mektupların kopyalarını asıllarıyla birlikte her ay için ayrı bir dosya veya evrak çantasında saklıyordu. Eyyûbîler’den Selâhaddin’in hazinedarlığını Mısır’da önce babası Necmeddin Eyyûb, daha sonra yakın adamlarından Safî b. Kābız yürütmüştü. Eyyûbîler devrinde Dîvân-ı Mâl’de görevli olan hâzin aynî ve nakdî vergileri teslim alır, bunları devlete ait ambar ve depolarda muhafaza eder, vermeyenlerden de ödemelerini isterdi. Memlükler’de sultana ait her türlü nakit, mücevherat ve kumaş gibi kıymetli eşyayı muhafaza etmek ve muayyen merasim günlerinde hediyeleri dağıtmakla görevli olan kişilere hâzindar denilirdi. Baybars devrinde hâzindarlar sultanın birinci derecede memlükleri olan hasekiler arasından seçilirdi. Başlangıçta hâzindar Tablhâne emîrleri arasından, daha sonra Yüzler emîrlerinden (emîrü mie mukaddemü elf) tayin edilmiştir. Hâzindar, sultanın maiyetindeki askerî görevlilere ayrılan yirmi beş memuriyet arasında on ikinci sırada yer alıyordu. Hâzindar, sadece hazineyi muhafaza ve sarfetmekle değil zaman zaman vergilerin tahsiliyle de meşgul olurdu. Bahrî Memlükleri devrinde hâzindar, kudretinin zirvesine çıkmış bir sivil görevli olan nâzırü’l-hâs tarafından ikinci plana düşürüldü. Nâzırü’l-hâs, sultana ait malî konularda hâzindarı teftiş etmekteydi. Hâzindarın görevi zamanla üç kişi arasında bölündü. Bunlardan hâzindârü’s-sınf sultanın değerli kumaşları, altın eyerleri ve kürklerinden sorumlu idi ve nâzırü’l-hâs ile birlikte çalışıyordu. Hâzindârü’l-ayn sultanın mücevherleri ve değerli taşlarının muhafazasına memurdu. Bu tür değerli eşyalar haremde saklandığından hâzindârü’l-aynlık görevine hadım ağalarından biri getirilirdi. Hâzindârü’l-kîs, hükümdarın alay günlerinde fakirlere sadaka dağıtmaktan ve merasimlerde sultanın misafirlerine hediye vermekten sorumlu idi. Hâzindarların reisine emîr-i hâzindâr veya hâzindâr-ı kebîr denilirdi. Dımaşk’ta oturan nâib-i saltanat ise hızendar olarak dört tavâşî (hadım) emîr tayin etmişti. Bu dört emîr hil‘atler ve hazinede depolanan öteki hediyelerden sorumlu idi.

Moğollar’da başlangıçta hazine işleri çok düzensizdi. Emîrler ve hükümdarın yakınları hazineyi istedikleri gibi kullanıyorlar, muhasebecilik yapan bitikçiler hâzinlerden muntazam bir hesap alamıyorlardı. Ancak Mahmûd Gāzân Han (1295-1304) bu durumu düzeltmek için bazı kaideler koydu. Önce hazineyi ikiye ayırdı. Buna göne para, altın ve altın eşya bir hazinede, öteki değerli eşya ve hil‘atler ikinci bir hazinede duracaktı. Her hazinenin başına güvenilir bir hâcesaray ve hizânedar tayin etti. Öteki hâzin ve ferrâşlar, bu hazineler ve eşyaların konulduğu sandıkların çevresinde kesinlikle dolaşmayacaklardı. Ayrıca vezirler tarafından her altı ayda bir hazine, dolayısıyla buradaki görevliler teftiş edilecekti. Hazineye konan her elbise hizânedar tarafından, değiştirilmemesi için özel olarak yaptırılan mühürle mühürlenecekti. Vilâyetlerden toplanarak hazineye getirilen her 100 dinarın 2’si, maaşı için hizânedara verilecekti; böylece onların hazineden herhangi bir şeye tamah etmeleri önlenmiş olacaktı. Timurlular, Delhi Sultanlığı ve Bâbürlüler gibi devletlerde hâzin, hazânedar, hazinedar, Endülüs Emevîleri’nde ise hâzinü’l-mâl tabirleri kullanılmıştır.

Osmanlılar’da ister resmî ister özel olsun hazine görevlilerine hazinedar denilmekteydi. Devlet erkânının maiyetinde bulunan onların şahsî servetlerinin idaresiyle yükümlü kişilerin yanı sıra Enderun’da görev yapan bir kısım hizmetliler de hazinedar adıyla anılmaktaydı. Enderun’daki hazine koğuşunda görevli hazinedarların âmiri hazinedarbaşı idi. Hazinedarbaşı, Fâtih Kanunnâmesi’ne göre iç halktan “sâhib-i arz” olan ağalar arasında yer alıyordu. Bazı kayıtlarda kendisinden “serhâzin” şeklinde de söz edilen hazinedarbaşı sarayın en nüfuzlu görevlilerinden biri idi ve iç hazinenin muhallefâtın muhafaza edildiği Bâb-ı Hümâyun ve hil‘at hazineleri bölümünün nâzırı durumundaydı. Ayrıca “ehl-i hiref” denilen saray sanatkârlarının idaresinden sorumlu olan hazinedarbaşı genellikle Has Odalılar’dan seçilirdi. Hazinedarbaşı sürekli biçimde padişahın yanında yer alır,

hazinenin muhafazası görevinden başka padişahın destar ve seccadesini tutar, istenildiği zaman destarı götürür, namaz kılınacağında ise seccadeyi yayarak etrafta padişaha zarar verecek bir şey bulunup bulunmadığını kontrol ederdi. Akağalar zümresinden oldukları için terfi durumunda kapı ağalığı görevine getirilirlerdi. Gerektiği hallerde kızlar ağasına vekâlet eder,

harem ağalarına ait masrafları görürlerdi. İç hazinede görevli hazinedarbaşından başka bir de dış maliye (bîrun) hazinesinde görevli hazinedarbaşı vardı. Bu hazinedarbaşı, dış hazine için lâzım olan hil‘at, kürk, kırtasiye gibi malzemelerin satın alınması işine nezaret eder ve bunları muhafaza altında tutardı. XVI. yüzyılda Bîrun hazinedarbaşısının maiyetinde sekiz hazinedar varken XVII. yüzyıl başlarında dört hazinedar, dört vezzân ve bir mehterân-ı hâssanın mevcut olduğu, ancak bunların dışında maaş almayan yan hizmetlilerin de bulunduğu anlaşılmaktadır (ayrıca bk. HAZİNE).

Osmanlılar’da hazinedar adıyla değişik işlerde çalışan başka görevliler de vardı. Siyahî harem ağalarından harem masraflarına bakana “hazinedar ağa”; padişahı giydirmek, yatırmak, yemeğinin hazırlanmasına nezaret etmek, oda kapısında nöbet beklemek gibi özel görevlerde bulunan câriyelere de “hazinedar usta” denilmekteydi.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, III, 475; Müslim, “Zekât”, 73; Utbî, Târîḫ-i Yemînî (trc. Cerbâzekānî, nşr. Ca‘fer-i -Şiâr), Tahran 1345 hş., s. 19, 22, 123; Gerdizî, Zeynü’l-aḫbâr (nşr. Abdülhay Habîbî), Tahran 1347 hş., s. 156, 160, 199; a.e. (nşr. Ganî-Feyyâz), Tahran 1324 hş., s. 147, 158, 220, 241, 245, 247, 251, 259, 281, 339, 361, 519, 611; Nizâmülmülk, Siyâsetnâme (Köymen), s. 102, 276-277; Râvendî, Râhatü’s-sudûr (Ateş), I, 160, 215, 221-222; İbn Memmâtî, Ḳavânînü’d-devâvîn (nşr. Azîz Suryal Atiya), Kahire 1411/1991, s. 306; Ahbârü’d-devleti’s-Selcûkıyye (Lugal), s. 67, 69, 88; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil (trc. Ahmed Ağırakça), İstanbul 1987, VIII, 20-21; a.e. (trc. Abdülkerim Özaydın), X, 333, 377, 418, 464; XI, 34, 46, 70, 86, 114; Bündârî, Zübdetü’n-Nusra (Burslan), s. 32-33, 100, 147, 171, 173, 243-245, 247; İbn Bîbî, el-Evâmirü’l-ʿalâʾiyye, s. 57-59, 70, 144, 180, 247, 250, 261, 330, 569, 584, 591, 597; Reşîdüddin, Câmiʿu’t-tevârîḫ (nşr. Behmen Kerîmî), Tahran 1368 hş., II, 1091-1093; Eflâkî, Menâḳıbü’l-ʿârifîn, s. 375, 707, 727, 789, 805, 937; Muhammed b. Hindûşah Nahcivânî, Destûrü’l-kâtib (nşr. Abdülkerim Alioğlu Alizâde), Moskova 1964, I, 298, 368;

Nizâmeddîn-i Şâmî, Ẓafernâme (trc. Necati Lugal), Ankara 1987, s. 243, 247, 249; Kalkaşendî, Ṣubḥu’l-aʿşâ, I, 135-136, 139; III, 481; IV, 20-21, 186, 191; V, 92, 457, 462, 463; Bâbür, Vekāyiʻ (Arat), I-II, bk. İndeks (Veli Hazin); Handmîr, Ḥabîbü’s-siyer, Tahran 1333 hş., III, 185-187; Nâsırüddin Münşî-i Kirmânî, Nesâʾimü’l-esḥâr (nşr. Celâleddin Hüseyn-i Urmevî), Tahran 1959, s. 80; Hasan b. Abdülmü’min el-Hûyî, Ġunyetü’l-kâtib ve münyetü’ṭ-ṭâlib (nşr. Adnan Sadık Erzi), Ankara 1963, s. 6; Seyfeddin b. Nizâm Ukaylî, Âs̱ârü’l-vüzerâʾ (nşr. Celâleddin Hüseyn-i Urmevî), Tahran 1337, s. 337-338; Necmeddin Ebü’r-Recâ Kummî, Târîḫu’l-vüzerâʾ (nşr. M. Takī Dânişpejûh), Tahran 1363 hş., s. 95; Bayur, Hindistan Tarihi, I, 341; Spuler, İran Moğolları, s. 322, 325; Osman Turan, Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar, Ankara 1958, s. 174; a.mlf., “Selçuklu Devri Vakfiyeleri III. Celâleddin Karatay, Vakıfları ve Vakfiyeleri”, TTK Belleten, sy. 45 (1948), s. 22, 26; M. C. Şehabeddin Tekindağ, Berkuk Devrinde Memlûk Sultanlığı, İstanbul 1961, s. 131, 137; Mafizullah Kabir, The Buwayhid Dynasty of Baghdad, Calcutta 1964, s. 123; Hasan el-Bâşâ, el-Fünûnü’l-İslâmiyye ve’l-veẓâʾifʿale’l-âs̱âri’l-ʿArabiyye, Kahire, ts. (Dârü’n-Nehdati’l-Arabiyye), I, 211-213, 453-460; E. Lévi-Provençal, Histoire de l’Espagne musulmane, Paris 1967, III, 30-32; Uzunçarşılı, Medhal, s. 262, 340-341, 347-348, 396-397; Erdoğan Merçil, Fars Atabegleri: Salgurlular, Ankara 1975, s. 127; a.mlf., Kirman Selçukluları, Ankara 1989, s. 201; a.mlf., “Muhtacoğulları”, Prof. Dr. Fikret Işıltan’a 80. Doğum Yılı Armağanı, İstanbul 1995, s. 82; Barthold, Türkistan, s. 292; Reşat Genç, Karahanlı Devlet Teşkilâtı, İstanbul 1981, s. 235, 255, 257, 262-265, 339; Ramazan Şeşen, Salâhaddîn Devrinde Eyyûbîler Devleti, İstanbul 1983, s. 117; Mehmet Altay Köymen, Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, Ankara 1984, II, 46; Celal Yeniçeri, İslâm’da Devlet Bütçesi, İstanbul 1984, s. 76-77; Abdülkerîm Abduh Hatâmile, el-Binyetü’l-idâriyye li’d-devleti’l-ʿAbbâsiyye, Amman 1406/1985, s. 60 vd.; Sertoğlu, Tarih Lügatı, s. 147-148; V. Gordlevski, Anadolu Selçuklu Tarihi (trc. Azer Yaran), Ankara 1988; K. Yaşar Kopraman, Mısır Memlükleri Tarihi, Ankara 1989, s. 24, 26, 45; Hasan-ı Enverî, Iṣṭılâḥât-ı Dîvânî Devre-i Ġaznevî ve Selcûḳī, Tahran 2535 şş., s. 33, 95-96; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü’l-idâriyye (Özel), I, 205, 298-299; II, 37, 171-172, 199-201, 207; Mehmet Aykaç, Abbâsî Devleti’nin İlk Dönemi İdarî Teşkilâtında Dîvânlar (132-232/750-847), Ankara 1997, s. 158, 165 vd.; Güler Nuhoğlu, Beyhaki Tarihi’ne Göre Gaznelilerde Devlet

Teşkilâtı ve Kültür (doktora tezi, 1995, İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), s. 203-205; Pakalın, I, 785-786; C. E. Bosworth, “Khāzin”, EI² (İng.), IV, 1181-1182; D. P. Little, “Khāznadār”, a.e., IV, 1186-1187; İsmail Cerrahoğlu, “Abdullah b. Mes‘ûd”, DİA, I, 114.

Erdoğan Merçil

HÂZİNÎ

(bk. ABDURRAHMAN el-HÂZİNÎ).

HAZÎRE

(حظيره)

Vakıf binalarının yanında zamanla teşekkül eden küçük mezarlık

(bk. MEZARLIK).

HAZÎRÎ

(bk. DELLÂLÜLKÜTÜB).

HAZR

(bk. HARAM).

HAZREC (Benî Hazrec)

(بنو الخزرج)

Medine’de ensarın mensup olduğu Kahtânî asıllı meşhur iki Arap kabilesinden biri.

Kabilenin Kahtân’a kadar uzanan şeceresi şöyledir: Hazrec b. Hârise b. Sa‘lebe b. Amr Müzeykıyâ b. Âmir Mâüssemâ b. Hârise b. İmruülkays b. Sa‘lebe b. Mâzin b. Ezd b. Gavs b. Nebt b. Mâlik b. Zeyd b. Kehlân b. Sebe b. Yeşcüb b. Ya‘rub b. Kahtân. Evs ile Hazrec, Hârise b. Sa‘lebe’nin iki oğlu olup anneleri Kayle’den dolayı Araplar arasında Benî Kayle (Kayleoğulları) adıyla da meşhurdurlar. Hazrec kabilesi Hazrec’in Cüşem, Avf, Hâris, Amr ve Kâ‘b adlı beş oğlu ile giderek çoğalıp güç kazanmıştır. Belli başlı kolları şunlardır: Neccâr, Sâide, Amr b. Avf, Kavâkıl, Sevâd, Züreyḳ, Tezîd, Selime, Beyâḍa, Hublâ. Hazrec, Evs’ten daha kalabalık ve daha meşhur olduğu için başlangıçta Araplar bu kabilelerin ikisine birden Hazrec diyorlardı. Câhiliye döneminde Hazrec’in ilâhı meşhur Menât idi. Hazrecliler, hac sırasında vakfe ve son tavafın ardından Müşellel’de bulunan bu tanrının tapınağına gelir ve saçlarını onun putunun önünde tıraş eder, ancak bu şekilde haclarının tamam olacağına inanırlardı. Ayrıca sa‘yin yapıldığı Safâ ile Merve yerine Müşellel ile Kudeyd’i kutsal mahal sayıyorlardı.

Hazrec’in ecdadı, vaktiyle Yemen’de yaşarken arim* selinden sonra muhtemelen V. yüzyılda Amr Müzeykıyâ b. Âmir’in önderliğinde Tihâme’ye, oradan da Arabistan’ın kuzeyine göç etti ve Evs ile birlikte Hz. Peygamber’in hicretinden sonra Medine ismini alacak olan Yesrib ve civarına yerleşti. Bu sıralarda Yesrib’de Benî Kaynukā‘, Benî Nadîr ve Benî Kurayza’dan oluşan yahudi kabileleri vardı ve bunlar şehrin hâkim unsurunu teşkil ediyor, siyasî ve ekonomik gücü ellerinde bulunduruyordu. Medine’de yahudilere tâbi olarak yaşamaya başlayan Hazrec ve Evs kabileleri onların siyasî ve ekonomik

baskılarına, hatta zulüm ve haksızlıklarına mâruz kalıyorlardı. Fidyevn adlı bir yahudi asilzadesi, evlenecek Hazrecli ve Evsli kızların ilk geceyi kendi yanında geçirmelerini şart koşmuştu. Hazrec ve Evs bu karara bir süre korku içinde boyun eğdiler. Ancak Hazrec reislerinden Mâlik b. Aclân, kız kardeşinin düğün gecesinde gelinle birlikte kadın kılığına bürünerek Fidyevn'in konağına girdi ve onu öldürmeye muvaffak oldu. Arkasından da Gassânîler'den ve müttefik Arap kabilelerinden sağladığı destek sayesinde yahudilerden birçok kimseyi öldürdü, böylece Hazrec ve Evs yahudilere karşı bağımsızlıklarını kazandılar. Kaynaklarda 492'de meydana geldiği belirtilen bu hadisenin ardından hâkimiyet Hazrec ve Evs'in eline geçti. Ancak kısa bir süre sonra yahudilerin kışkırtmasıyla bu iki kardeş kabile birbirine düştü. Bu sırada sayıca daha az olan Evs Kurayza ve Nadîr, Hazrec de Kaynukā' yahudileriyle ittifak kurmuşlardı. Hazrec ile Evs arasındaki bu düşmanlığın 120 yıl devam ettiği ve Arap tarihinde iki kabile arasında bu kadar uzun süren ve birçok çarpışmaya yol açan başka bir husumetin bilinmediği söylenir. Hazrec ile Evs arasında cereyan eden belli başlı savaşlar şunlardır: Sümeyr, Kâ'b b. Amr, Serâre, Dîk, Fâri', Birinci Ficâr, İkinci Ficâr, Rubey' ve Buâs. Bunların en kanlısı olan Buâs hicretten beş yıl önce vuku bulmuş ve Evsliler Nadîr ile Kurayza'nın yardımıyla kalabalık Hazrec kabilesini mağlûp etmişlerdi.

Nübüvvetin 11. yılına rastlayan hac mevsiminde Akabe'de Hz. Peygamber ile görüşerek müslüman olan altı Hazrecli yurtlarına döndükleri zaman kabilelerine İslâm'dan bahsettiler ve yıllardan beri birçok aile yuvasını söndüren Hazrec-Evs düşmanlığının bu yeni din sayesinde sona erebileceğini söylediler. Birinci Akabe Biatı'na on, ertesi yıl yapılan İkinci Akabe Biatı'na ise altmış iki Hazrecli katıldı. Hazrecliler, Evsliler'den sayı itibariyle fazla oldukları gibi üstlendikleri görevler açısından da onlardan önde bulunuyorlardı. Hz. Peygamber hicret edinceye kadar Yesrib'deki müslümanların bir disiplin içinde hayatlarını sürdürebilmeleri için seçilen ve "havâriyyûn" denilen on iki nakibden dokuzu Hazrecli idi. Hicretten sonra Evs ile Hazrec arasındaki ezelî düşmanlık gerçekten sona erdi. Kur'ân-ı Kerîm'de bu konuya temas eden âyetin meâli şöyledir: "Hepiniz toptan Allah'ın ipine sımsıkı sarılın, parçalanıp ayrılmayın. Allah'ın üzerinizdeki nimetini hatırlayın. Hani siz birbirinize düşman idiniz de O kalplerinizi -İslâm'a ısındırıp-birleştirmişti. Siz de O'nun bu nimeti sayesinde kardeş olmuştunuz. Yine siz bir ateş çukurunun tam kenarında

iken sizi oradan O kurtarmıştı...” (Âl-i İmrân 3/103). Böylece Evs’le birlikte ensar diye anılma şerefine lâyık görülen Hazrec, Resûl-i Ekrem’in bütün gazvelerinde önemli görevler ifa etti. Bedir Gazvesi’ne katılan 305 sahâbîden yetmiş dördü muhacir, altmış biri Evsli, 170’i ise Hazrecli ensar idi. Hz. Peygamber gerek bu gazvede gerekse diğerlerinde Hazrec için ayrı bir sancak açmıştı. Kaynaklarda, Hazrec ile Evs’in Câhiliye döneminde sahip oldukları kırmızı ve yeşil renkli sancakları İslâm döneminde de kullandıkları belirtilmektedir.

Hazrec kabilesi, hicretten Resûlullah’ın vefatına kadar İslâm’a büyük hizmetler yapmıştır. Resûl-i Ekrem’in yerine bir halef bırakmadan vefatı üzerine kabilenin ileri gelenleri, İslâm’a yaptıkları bu hizmetlerden dolayı aralarından Sa‘d b. Ubâde’yi halifeliğe aday gösterdiler. Ancak Sakīfetü Benî Sâide’de gelişen olaylardan sonra Hz. Ebû Bekir’e biat edilince her ne kadar Sa‘d b. Ubâde buna katılmadıysa da kabilenin ileri gelenleri Ebû Bekir’i halife tanıdıklarını açıkladılar. Daha sonraki dönemlerde Hazrecliler’in birçoğu önemli mevkilerde bulunmuştur. Yezîd b Muâviye devrinde Harre Vak‘ası’nda (63/683) onlardan da öldürülenler olmuştur. Bazı Hazrecliler Emevîler ve Abbâsîler döneminde hadis ilmiyle uğraşmış, kadılık ve sancaktarlık gibi görevlere getirilmişlerdir. Hazrec’in bazı aileleri İslâm fetihlerinin hemen ardından Mısır’a, Kuzey Afrika ülkelerine ve Endülüs’e yerleşmişler, bunlardan özellikle Abdullah b. Revâha’nın torunları uzun süre Endülüs’te itibar görmüş ve eşraftan sayılmışlardır. Hazrec kabilesine mensup ünlü sahâbîlerden bazıları şunlardır: Ebû Eyyûb el-Ensârî, Enes b. Mâlik, Hassân b. Sâbit, Kâ‘b b. Mâlik, Abdullah b. Revâha, Übey b. Kâ‘b, Ebû Talha el-Ensârî, Berâ b. Âzib, Sâbit b. Kays b. Şemmâs, Ebü’d-Derdâ, Ebû Saîd el-Hudrî, Ebû Katâde, Sa‘d b. Ubâde, Ebû Dücâne, Hârise b. Sürâka, Hârice b. Zeyd, Zeyd b. Sâbit, Sa‘d b. Rebî‘, Ubâde b. Sâmit, Abdullah b. Amr b. Harâm, Abbas b. Ubâde, Abdullah b. Zeyd b. Sa‘lebe, Amr b. Cemûh, Amr b. Hazm. Daha sonraki asırlarda da Hazrecî nisbesiyle meşhur olan birçok kişi vardır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn İshak, es-Sîre, s. 29, 288, 295; İbnü'l-Kelbî, Kitâbü'l-Eṣnâm, s. 29, 30, 36; Vâkıdî, el-Meġāzî, bk. İndeks; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, bk. İndeks; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 109-110; Belâzürî, Ensâb, I, bk. İndeks; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), bk. İndeks; İbn Düreyd, el-İştiḳāḳ, s. 218; Makdisî, el-Bedʾ ve't-târîḫ, IV, 120-121; İbn Hazm, Cemhere, s. 332, 346-366, 471-472; Bekrî, Muʿcem, I, 260; II, 637; III, 757; IV, 1217; Sem'ânî, el-Ensâb, V, 109-111; Kalkaşendî, Nihâyetü'l-ereb, Beyrut 1405/1984, s. 60; İbn Haldûn, el-ʿİber, II, 288-295; Himyerî, er-Ravżü'l-miʿṭâr, bk. İndeks; Semhûdî, Vefâʾü'l-vefâʾ (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut 1971, I-II, 168-183, 190-218, 220-233; a.mlf., Ḫulâṣatü'l-vefâʾ, Cidde 1403/1983, s. 151-159; M. Beyyûmî Mehrân, Dirâsât fî târîḫi'l-ʿArabi'l-ḳadîm, Riyad 1400/1980, s. 475-482; Kehhâle, Muʿcemü ḳabâʾili'l-ʿArab, Beyrut 1402/1982, I, 342-343; F. Krenkow, "Hazrec", İA, V/1, s. 415-416; W. Montgomery Watt, "al-Khazradj", EI² (Fr.), IV, 1220.

Ahmet Önkal

HAZRECÎ, Abdullah b. Osman

(عبد الله بن عثمان الخزرجي)

Genellikle aruz ve kafiyeye dair el-Iazreciyye adlı kasidenin nâzımı olarak kabul edilen edip ve şair

(bk. el-HAZRECİYYE).

HAZRECÎ, Ali b. Hasan

(علي بن الحسن الخزرجي)

Muvaffakuddîn Ebü’l-Hasen Alî b. el-Hasen b. Ebî Bekr el-Hazrecî ez-Zebîdî (ö. 812/1410)

Yemen tarihçisi.

Hazrec kabilesine mensup olup sahâbeden Kays b. Sa‘d b. Ubâde el-Ensârî’nin soyundandır. İbn Vehhâs ve İbnü’n-Nakkāş künyeleriyle de tanınır. Vefat ettiğinde yaşının yetmişin üzerinde olduğu bilindiğine göre VIII. (XIV.) yüzyılın ortalarında dünyaya geldiği, nisbesinden de doğduğu yerin Zebîd olduğu anlaşılmaktadır. Ailesinin Yemen’deki Resûlîler hânedanına mensup hükümdarlar nezdinde seçkin bir yeri vardı. Bağdatlı İsmâil Paşa, Hazrecî’nin isim zincirini diğer kaynaklardan farklı olarak Ali b. Hasan b. Muhammed b. İsmâil el-Hazrecî en-Nessâbe eş-Şâfiî Ebü’l-Hasan ez-Zebîdî Muvaffakuddin el-ma‘rûf bi’bni Vehhâs el-Müftî bi-Zebîd el-Yemen şeklinde vermektedir (Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 728). Bu ibareden Hazrecî’nin Zebîd müftülüğü yaptığı da anlaşılmaktadır. el-Melikü’l-Eşref İsmâil’e nisbet edilen el-ʿAscedü’l-mesbûk’te Hazrecî’nin adı “fakih” sıfatı ile birlikte verilmekte, bu durum onun

Zebîd müftüsü oluşuna açıklık getirmektedir. Hazrecî için Şemseddin, Müeyyedüddin ve Ebü’l-Abbas lakap ve künyeleri de kullanılmaktadır (Ahlwardt, VII, 457; Brockelmann, GAL Suppl., II, 238).

C. E. Bosworth, Sehâvî’nin eḍ-Ḍavʾü’l-lâmiʿindeki ibareyi yanlış anlayarak Sehâvî’nin Hazrecî ile görüştüğünü söylerse de (EI² [İng.], IV, 1188) bu mümkün değildir. Çünkü Sehâvî, Hazrecî’nin ölümünden on dokuz yıl sonra 831’de (1428) doğmuştur. Hazrecî ile Zebîd’de görüşen İbn Hacer’dir (krş. eḍ-Ḍavʾü’l-lâmiʿ, V, 210). İbn Hacer onun edebiyatla da ilgilendiğini, fakat daha çok tarihçi olarak tanındığını bildirir (İnbâʾü’l-ġumr, V, 190).

Eserleri. Hazrecî’nin eserleri Yemen tarihiyle ilgili olup başlıcaları

şunlardır: 1. el-ʿUḳūdü'l-lüʾlüʾiyye fî târîḫi'd-devleti'r-Resûliyye. Hazrecî yıllara ve devletlere göre düzenlediği bu eserini, Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin kardeşi ve Eyyûbîler'in Yemen şubesinin kurucusu Turan Şah ile birlikte 1174 yılına doğru Yemen'e gelen Resûlîler hânedanının başlangıcından el-Melikü'l-Eşref İsmâil'in 18 Rebîülevvel 803'te (6 Kasım 1400) ölümüne kadar getirir. Her yılda meydana gelen olaylarla birlikte o yıl içinde vefat edenler de kaydedilmiştir. Derleme bir eser olan el-ʿUḳūdü'l-lüʾlüʾiyye'nin birinci bölümünde Câhiliye devrinde ve İslâmî dönemde Himyerîler ve Gassânîler'in tarihine kısaca yer verilmiştir. Bu bölümde Me'rib seddinin yapılışından ve arim seliyle seddin yıkılmasından bahseden müellif Resûlîler'in Yemen'e ilk girişlerine de temas etmiştir. İkinci bölümde, el-Melikü'l-Mansûr Nûreddin Ömer b. Resûl'ün 630'da (1233) Yemen'de Mansûrîler Devleti'ni kurmasından bahsedilmekte ve 630-803 (1233-1400) yılları arasındaki olaylar anlatılmaktadır. el-Melikü'l-Eşref'in ölümüyle biten eserde müellif fakihlerin hayatına ve yargı işlerine geniş yer vermiştir. Kâtib Çelebi'nin Târîḫu âli resûl min mülûki'l-Yemen adıyla kaydettiği bu eseri (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 282) Sehâvî el-Melikü'l-Eşref'e nisbet etmektedir (eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, II, 299). H. C. Kay'e göre kitabın üçte ikisi, es-Sîretü'l-Muẓafferiyye ile el-Melikü'l-Hâtemî'nin el-ʿİḳdü'ṡ-ṡemîn'i ve Cenedî'nin es-Sülûk'ünden yapılan nakillerden ibarettir. Asıl metni ve İngilizce çevirisi beş cilt olarak yayımlanan eserin tercümesi giriş, cetveller, haritalar ve indeks ilâvesiyle Sir James William Redhouse tarafından gerçekleştirilmiş (The Pearl-Strings; A History of the Resūlīyy Dynasty of Yemen, I-III, Leiden-London 1906-1918) Arapça metni Muhammed Besyûnî Asel neşre hazırlamıştır. Eser 1964'te ofset olarak Bağdat'ta yayımlanmış, daha sonra da San'a'daki Merkezü'd-dirâsât ve'l-buhûs el-Yemenî tarafından Muhammed b. Ali el-Ekva' el-Havâlî'nin tashihleriyle bastırılmıştır (Beyrut 1403). 2. Ṭırâẓü aʿlâmi'z-zemen fî ṭabaḳāti aʿyâni'l-Yemen (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Teymûriyye, Tarih, nr. 783; British Museum, Suppl., nr. 671). Hazrecî'nin el-Melikü'l-Eşref'in isteği üzerine hazırladığı bu eser Cenedî'nin es-Sülûk'üne zeyil mahiyetindedir. Kitabın ilk bölümünde Yemen'den bahsedilmekte ve tarih ilminin önemi üzerinde durulmaktadır. Müellif daha sonra Hulefâ-yi Râşidîn, Emevîler ve Abbâsîler hakkında bilgi vermektedir. Eserin ikinci bölümü ileri gelen bazı Yemenliler'in hal tercümesine ayrılmıştır. Bu bölümün sonunda Sultan Kayıtbay devri tarihçilerinden birinin eserinden nakilde bulunulmuş, daha sonra Mu'tasım-Billâh'a kadar halifelerin isimleri verilmiştir. H. C. Kay'e göre hal

tercümelerinin çoğu, Hz. Peygamber'in sîretiyle ilgili mukaddime ile birlikte Cenedî'den iktibas edilmiştir. 3. el-ʿİḳdü'l-fâḫirü'l-ḥasen min ṭabaḳāti aʿyâni ehli'l-Yemen. 800 (1398) yılında telif edilen eserin günümüze sadece ikinci ve üçüncü cüzleri ulaşmıştır (Câmiatü'd-düveli'l-Arabiyye, Ma'hedü'l-mahtûtâti'l-Arabiyye, nr. 337). Müellif, muhtemelen bu eseri Ṭırâzü aʿlâmi'z-zemen'e tekmile olarak düşünmüştür. Sehâvî eserin devletlere göre tertip edildiğini söylemektedir (eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, V, 210). Mevcut kısım, on yedinci bölüm olan "Bâbü'z-zâi'l-mu'ceme"den başlar, otuzuncu bölüme kadar devam eder. Bu bölümde meşhur bazı kadınların hal tercümeleri alfabetik olarak verilmektedir. Kitabın 801'de (1399) istinsah edilen 232 varaklık bir nüshası da San'a'da el-Câmiu'l-kebîr'deki Garbiye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Tarih, nr. 136). 4. el-ʿAscedü'l-mesbûk fî men tevelle'l-Yemen mine'l-mülûk. Sehâvî tarafından el-Melikü'l-Eşref Ebü'l-Abbas b. Abbas'a (ö. 803/1401) nisbet edilen (eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, II, 299) bu eserin adı, el-ʿAscedü'l mesbûk ve'z-zebercedü'l-maḫkûk fî men veliye'l-Yemen mine'l-mülûk, el-ʿAscedü'l-mesbûk fî târîḫi devleti'l-İslâm ve ṭabaḳāti'l-ḫulefâʾ ve'l-mülûk gibi değişik şekillerde verilmektedir. Bağdatlı İsmâil Paşa da eseri el-Melikü'l-Eşref'e nisbet etmiştir (Îżâḥu'l-meknûn, II, 101). Kitabın yalnızca, Aden ve San'a hükümdarları ile Zebîd şehrine yerleşmiş olanlardan bahseden dört ve beşinci bölümlerini teşkil eden bir kısmı günümüze kadar gelmiştir (el-Mektebetü'l-belediyye bi'l-İskenderiyye, Tarih, nr. 89; Medine Mahmûdiye Ktp., Tarih, nr. 255). 5. el-Kifâye ve'l-iʿlâm fî men veliye'l-Yemen ve sekenehâ fi'l-İslâm. Devletlere göre düzenlenen bu kitap tertip ve üslûp yönünden el-ʿAscedü'l-mesbûk'e benzer. Yazma nüshaları Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye (nr. 2206), Bibliothèque Nationale (nr. 5832), Vatikan Kütüphanesi (Or., nr. 1022), Bankipûr Oriental Public Library (nr. 1097) ve British Museum'da (Or., nr. 6941, DL 37) bulunan eserin ilk beş bölümünü Râzî Dağfûr neşretmiştir (Mecelletü'd-Dirâsâti't-Tûnisiyye, sy. 107 [1979], s. 3-162; sy. 108, s. 2-23). Eserde el-Melikü'l-Hâtemî'nin el-ʿİḳdü'ṡ-ṡemîn, Ebü'l-Hasan el-Yemenî'nin el-Müfîd fî aḫbâri Zebîd, Şerîf İdrîs b. Ali b. Abdullah'ın Kenzü'l-aḫbâr fî maʿrifeti's-siyer ve'l-aḫbâr adlı kitaplarından iktibaslar bulunmaktadır. Nûrî Hammûdî el-Kaysî bu derleme eserin Hazrecî'ye ait olmadığını belirtir.

Muhammed b. Ali Asîrî, Ebü'l-Ḥasan el-Ḫazrecî ve âṡâruhü't-târîḫiyye adlı bir doktora tezi hazırlamıştır (Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-

İslâmiyye, Külliyetü'l-ulûmi'l-ictimâiyye, Tarih, nr. 1406).

BİBLİYOGRAFYA

Ali b. Hasan el-Hazrecî, el-ʿUḳūdü'l-lüʾlüʾiyye fî târîḫi'd-devleti'r-Resûliyye; The Pearl-Strings, A History of the Resūlīyy Dynasty of Yemen (trc. J. W. Redhouse, nşr. Muhammed Besyûnî Asel), Leiden-London 1906, I, 3-41; İbn Hacer, İnbâʾü'l-ġumr, V, 190; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, II, 299; V, 210; a.mlf., el-İʿlân bi't-tevbîḫ, s. 160, 227; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 282; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, VII, 97; Ahlwardt, Verzeichnis, VII, 457; H. C. Kay, Yaman: Its Early Medieval History, London 1892, s. XV-XVIII; Brockelmann, GAL, II, 184; Suppl., II, 238; Îżâḥu'l-meknûn, II, 101; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 728; Ziriklî, el-Aʿlâm, IV, 274; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, VII, 61-62; F. Rosenthal, A History of Muslim Historiography, Leiden 1968, s. 312, 443, 485-486; Eymen Fuâd Seyyid, Meṣâdiru târîḫi'l-Yemen fi'l-ʿaṣri'l-İslâmî, Kahire 1974, s. 161-165; Abdülvehhâb İbrâhim Ebû Süleyman, Kitâbetü'l-baḥs̱i'l-ʿilmî, Cidde 1403/1983, s. 612-613; Sâlihiyye, el-Muʿcemü'ş-şâmil, II, 273-274; G. R. Smith, "The Ayyūbids and Rasūlids -the Transfer of Power in 7th/13th Century Yemen", IC, XLIII (1969), s. 175-188; Nûrî Hammûdî el-Kaysî, "el-ʿAscedü'l-mesbûk fî men tevelle'l-Yemen mine'l-mülûk ve nisbetüh li'l-Ḫazrecî", Mecelletü'l-ʿArab, V/5, Riyad 1971, s. 439-452; Şâkir Mahmûd Abdülmünʿim, "Naẓra fî muṣannefâti ve mevâridi'l-Ḫazrecî müʾerriḫu'l-Yemen", el-Müʾerriḫu'l-ʿArabî, XXVII, Bağdad 1986, s. 110-114; C. E. Bosworth, "al-Khazradji", EI² (İng.), IV, 1188.

Cevat İzgi

el-HAZRECİYYE

(الخزرجيّة)

Genellikle Abdullah b. Osman el-Hazrecî'ye (ö. 627/1230) ait olduğu kabul edilen aruz ve kafiyeye dair kaside.

Adını yazarının nisbesinden alır. Halîl b. Ahmed'in ortaya koyduğu aruz sistemiyle kafiye hakkındaki bilgilerin muhtasar olarak nazmedildiği tavîl bahrindeki doksan altı beyitlik kasideye tef'ile, bahir, daire vb. aruz terimleri için birtakım remizlerin kullanılmış olmasından dolayı müellifi tarafından er-Râmizetü'ş-şâfiye fî ʿilmeyi'l-ʿarûż ve'l-ḳāfiye adı verilmiştir (İbnü'd-Demâmînî, nâşirin önsözü, s. 4). Fakat daha çok el-Ḳaṣîdetü'l-Ḫazreciyye diye tanınan manzume müellifin vatanına nisbetle el-Ḳaṣîdetü'l-Endelüsiyye (a.g.e., a.y.), revîsi maksûr elif olduğu için el-Ḳaṣîdetü'l-maḳṣûre veya sadece er-Râmize adlarıyla da bilinir. Müellifi tartışmalı olan kaside, C. Brockelmann ile P. Smoor tarafından Ebû Muhammed Ziyâeddin Abdullah b. Osman el-Ensârî el-Hazrecî'ye nisbet edilmektedir (GAL, I, 380; Suppl., I, 545; EI² [İng.], IV, 1187). Ancak kasidenin şârihlerinden Bedreddin İbnü'd-Demâmînî başta olmak üzere (el-ʿUyûn, s. 13) Kâtib Çelebi, Bağdatlı İsmâil Paşa ve Kehhâle gibi birçok kişi el-Ḫazreciyye'nin müellifinin, ʿArûżü'l-Endelüsî adlı bir risâlesi bulunan ve Ebü'l-Ceyş el-Ensârî diye bilinen Ebû Muhammed Ziyâeddin Abdullah b. Muhammed el-Ensârî el-Mağribî olduğunu kaydetmektedir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1135; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 460; Muʿcemü'l-müʾellifîn, VI, 111, 117). Gerek Kâtib Çelebi gerekse Brockelmann, ʿArûżü'l-Ḫazrecî ile (el-Ḳaṣîdetü'l-Ḫazreciyye) ʿArûżü'l-Endelüsî'yi iki ayrı eser olarak ele almaktadır (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1135, 1337; GAL, I, 378, 380; Suppl., I, 544, 545). Nihad M. Çetin de aruza dair pratik amaçlı eser yazanlar arasında Ebü'l-Ceyş el-Ensârî ile Hazrecî'yi (Abdullah b. Osman) farklı kişiler olarak anmaktadır (DİA, III, 429). Öte yandan kasidenin diğer bir şârihi Ebü'l-Kāsım Fettûh b. Îsâ ez-Zemmûrî ile ona dayanan René Basset'ye göre manzume, Ebü'l-Hasan Ziyâeddin Ali b. Muhammed (b. Yûsuf b. Afîf) es-Saîdî el-Hazrecî'ye aittir (EI, IV, 939). Ancak Ebü'l-Hasan'ın biyografisini yazanlardan İbnü'l-Kādî, el-Mevâcidü'l-Ḫazreciyye

adındaki divanı dışında onun aruzla ilgili herhangi bir eserinden söz etmemektedir (Dürretü’l-ḥicâl, III, 213-214).

Doğulu ve Batılı âlimlerin dikkatini çeken el-Ḫazreciyye üzerine birçok şerh yazılmış ve Batı dillerine tercüme edilmiştir. Kasideyi eski tarihli bir nüshasına dayanarak ilk defa Ph. Guadagnoli neşretmiş (Breeves Arabicae linguage institutiones, Roma 1642, s. 286-329), daha sonra Basset tarafından önsöz ve açıklamalarla birlikte Fransızca tercümesi La Khazradjiyah adıyla gerçekleştirilmiştir (Cezayir 1902). Basset’nin bu neşri metin üzerinde yanlış değerlendirmeler ve baskı hatalarıyla doludur (krş. EI² [İng.], IV, 1187-1188).

Kasidede genel olarak bahirler ve tef‘ilelerin tarifleri, Halîl b. Ahmed’in sisteminde önemli yer tutan daireler, bu dairelere belli tertipte yerleştirilmiş olan on altı bahir ve bazı genel tariflerle zihaf ve illet çeşitleri, bunların on altı bahrin her biri için örnek olmak üzere meşhur beyitler üzerinde uygulanması, nihayet kafiye ve kafiye çeşitleri yer alır. Kasidenin muhtevası, aruza dair kaleme alınmış manzum veya mensur eserlerle (IV-XII/X-XVIII. yüzyıllar arasında yazılmış benzeri eserlerin bir listesi için bk. EI² [İng.], I, 668), meselâ İbn Abdürabbih’in el-ʿİḳdü’l-ferîd adlı kitabında aruza dair verilen bilgilerle karşılaştırıldığında esaslı bir değişiklik göze çarpmaz. Ancak burada, Halîl b. Ahmed’in “fe‘ale” üçlüsünden hareketle kullandığı feûlün, mefâîlün vb. tef‘ileleri (cüz) remizle belirtmek üzere yoğun bir şekilde harflere, bahirleri ifade etmek için de rakamlara yer verilmiştir. Dolayısıyla eserin kolayca anlaşılıp çözülmesi güç, hatta imkânsızdır. Bu sebeple manzume üzerine birçok şerh yazılmış olup bilinen otuzu aşkın şerhinden bazıları şunlardır: Şerîf el-Gırnâtî, Şerḥu’l-Ḫazreciyye; İbn Merzûk el-Hatîb, el-Mefâtîḥu’l-Merzûḳiyye fî ḥalli aḳfâl ve ḫabâya’l-Ḫazreciyye; Ebü’l-Kāsım Fettûh b. Îsâ es-Sanhâcî ez-Zemmûrî, Şerḥu’l-Ḫazreciyye; İbnü’d-Demâmînî, el-ʿUyûnü’l (fâḫıratü’l)-ġāmize ʿalâ ḫa-bâya’r-Râmize; Zekeriyyâ el-Ensârî, Fetḥu Rabbi’l-beriyye bi-şerḥi’l-Ḳaṣîdeti’l-Ḫazreciyye; Ebû Ca‘fer Ahmed b. Dâvûd el-Belevî, Şerḥu’l-Ḫazreciyye; Şemseddin Muhammed b. Muhammed ed-Delcî el-Osmânî, Refʿu ḥicâbi (ḥâcibi) ʿuyûni’l-ġāmize ʿan künûzi’r-Râmize; Vahyîzâde Muhammed b. Ahmed el-İznîkî, el-İşârâtü’l-ḥâʾize li-şerḥi ḥalli’r-Râmize (şerhlerin tamamı ve nüshalarının bulunduğu kütüphaneler için bk. Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1135, 1337; Îżâḥu’l-meknûn, II, 230;

Brockelmann, GAL, I, 380; Suppl., I, 545-546).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'd-Demâmînî, el-ʿUyûnü'l-l-ġāmize ʿalâ ḫabâya'r-Râmize (nşr. Hassânî Hasan Abdullah), Kahire 1994, s. 13, ayrıca bk. neşredenin önsözü, s. 3-11; Ph. Guadagnoli, Breeves Arabicae linguage institiones, Rome 1642, s. 286-329; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1135, 1337; İbnü'l-Kādî, Dürretü'l-ḥicâl (nşr. M. el-Ahmedî Ebü'n-Nûr), Kahire, ts. (Dârü't-Türâs), III, 213-214; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 460; Îżâḥu'l-meknûn, II, 230; Brockelmann, GAL, I, 378, 380; Suppl., I, 544-546; II, 511, 537; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, VI, 111, 117; René Basset, "al-Khazradjī", EI, IV, 939; a.mlf., İA, V/1, s. 416-417; G. Meredith-Owens, "ʿArûḍ", EI² (İng.), I, 668; P. Smoor, "al-Khazradjī", a.e., IV, 1187-1188; Nihad M. Çetin, "Arûz", DİA, III, 429.

Tevfik Rüştü Topuzoğlu

HAZRET

(حضرت)

İlâhî veya kevnî herhangi bir hakikat ve bunun âlemdeki tecellileri anlamında bir tasavvuf terimi.

Hazret sözlükte “yakında ve yanında olmak, önünde bulunmak” anlamına gelir. Kavram, Rûzbihân-ı Baklî gibi bazı mutasavvıflarda da görülmekle beraber (Meşrebü’l-ervâḥ, s. 253) Muhyiddin İbnü’l-Arabî’de önemli bir tasavvuf terimi haline gelmiş, “varlığın genel mertebeleri ve âlemdeki bütün tecellileriyle birlikte ilâhî veya kevnî hakikat” anlamında kullanılmıştır. Meselâ kudret, ilâhî bir hakikat (sıfat) olup âlemdeki her çeşit kudretin onunla bağlantısı vardır. Çünkü kâinattaki bütün kudretler ilâhî kudretin tecellî ve zuhûr mahalleridir. Diğer ilâhî hakikatlerden farklı olan ilâhî kudret, bütün mazhar ve tecellileriyle birlikte bir hazret (bir varlık alanı, bir makam) oluşturur ve buna “hazretü’l-kudret” denir. Allah’ın her sıfatı, her ismi ve her fiili bir hazret meydana getirdiği gibi belli bir sıfatın, ismin ve fiilin her bir tecellisine de hazret denir. Buna göre Allah’ın sıfat, isim ve fiillerinin sayısı kadar, diğer bir ifadeyle sonsuz sayıda hazretler (hazarât) vardır. Zira Allah’ın tecellilerinin sonu yoktur (el-Fütûḥât, II, 582). Bununla beraber İbnü’l-Arabî bu hazretleri çeşitli gruplara ayırır. Meselâ varlığın en genel beş kategorisine “hazarât-ı hams” adını verir. Öte yandan bütün hazretlerin Allah, rab ve rahmân adları altında üç grupta toplandığını, birincisine “ilâhî”, ikincisine “rahîmî”, üçüncüsüne “rahmânî” hazret

denildiğini söyler. Bazan hazret sözüyle sûfînin içinde bulunduğu ilâhî isimle ilgili hal de ifade edilir. Meselâ sûfî Allah’ın rahmân isminin tecellîsine mazhar olmuşsa o rahmânî hazrette sayılır (a.g.e., II, 176).

Hazret, değişik hakikatlerin özel bir biçimde birleşmesinden meydana gelen yeni bir hakikati ifade etmek için de kullanılır. Meselâ hayal, farklı birtakım hakikatlerin bir araya gelmesinden oluşan birleşik bir hakikattir. Bu birleşimin belli bir şekilde oluşu ona ayrı bir özellik kazandırır, buna da

“hazreti hayâl” (hayal alanı) denir. Hazreti insâniyye ve hazreti ilâhiyye de böyledir. İbnü’l-Arabî rüya olayını, bu arada Hz. İbrâhim’in oğlu İsmâil’le ilgili olarak gördüğü rüyayı (bk. es-Sâffât 37/102) hayal hazretiyle açıklar. Ona göre hayal hazretindeki her tecelli, bunun yorumunu yapacak ve Allah’ın ondan ne-yi kastettiğini anlamayı sağlayacak başka bir bilgiye ihtiyaç gösterir. Buna da “tâbir” adı verilir. Tâbir “görülen bir sûretten başka bir hususa geçmek” demektir.

İbnü’l-Arabî, Hak’la halk arasındaki her nisbetin bir hazret meydana getirdiğine, kulun bu hazret nisbetinde Hak’la bulunduğuna inanır. Meselâ müşâhede, mükâleme ve semâ hazretleri böyledir (a.g.e., II, 601).

Hazreti ilâhiyye Allah’ın zât, sıfat ve fiillerinden ibarettir. Hazreti ilâhiyyenin mazhar ve tecellilerine “hazreti insâniyye”, akl-ı evvele “hazreti ahadiyyet”, ilâhî isimler mertebesine “hazreti esmâiyye”, Allah’ın zâtından başka hiçbir şeyin nazarı itibara alınmamasına da “hazreti hüviyyet” denir.

Âlemin oluşumunu sudûr ve tecellî teorisine göre açıklayan sûfîlere göre varlıklar Allah’tan zuhûr etmek suretiyle derece derece O’ndan uzaklaşarak ve aşağıya inerek meydana gelir. Bu durum “tenezzülât” sözüyle ifade edilir. Allah’a ulaşmak isteyen bir sâlik, aynı yoldan bu tenezzülâtı teker teker aşarak yukarıya doğru çıkmak zorundadır. Bu çıkışlara da “hazarât” denir. Hazretin her basamağında gaip olan bir durum hazır, ötedeki bir makam beride, uzaktaki bir hal yakında olur. Bilinmeyen şeylerin bilindiği, görünmeyenlerin göründüğü, yani gaiplerin hazır hale geldiği bu mertebelere de hazret denilmiştir. Bir sâlik bu hazretlerden ne kadar çoğunu katederse mânevî derecesi o kadar yükselir ve kutsiyet kazanır. Velî ve şeyhlerin isimleri anılırken başına “yâ Hazreti Mevlânâ, yâ Hazreti Abdülkādir-i Geylânî” gibi hazret unvanının getirilmesinin sebebi budur. Burada hazret, “pek çok makamı aşarak en yüksek hazrete, ilâhî huzura çıkan ve kutsiyet kazanan şahsiyet” anlamına gelir.

Kuzey Afrika tarikatlarında semâ ve zikir meclislerine de hazret (hazre) adının verilmesi, kulun semâ meclisinde en ulvî haller içinde en kutsî makama ve ilâhî huzura çıktığı yolundaki inanca dayanır. İbnü’l-Arabî buna “hazreti semâ” adını vermektedir. Kuzey Afrika’da hazreler, semâ ve zikir için düzenlendiği gibi ilim ve ders için de düzenlenir. Sadece ileri

derecedeki müridler için düzenlenen özel hazreler de vardır (Hasan eş-Şerkāvî, s. 124).

Özellikle İbnü'l-Arabî'nin geliştirdiği hazret teorisi yavaş yavaş dinî ve siyasî hayatı da geniş ölçüde etkilemiş, bunun neticesi olarak terim sûfî olmayan din ve devlet adamları hakkında da kullanılmıştır. Arapça'da "hazretü'ş-şeyh", Farsça'da "hazreti şeyh", Türkçe'de "şeyh hazretleri" şeklinde kullanılan kelime son asırlarda daha çok Allah, peygamberler, sahâbe, melekler, padişah ve devletin ileri gelen şahsiyetleri için de kullanılmaya başlanmıştır. Araplar ise hazret yerine daha çok "seyyidünâ" (efendimiz) ifadesine yer verirler.

Edebî metinlerde kelime, daha ziyade dinî muhtevası ile ve genellikle Allah (Hakkıdır Hazreti Hakk'ın ol mâl / Sen dahi etme edâda ihmâl [Nâbî]; Ey Hazreti Rahmân'ım / Tevfîk ü hidâyet et / Âlemlere sultânım / Tevfîk ü hidâyet et [Hüdâî]); Peygamber (Seyr eden muʻcize-i kāmetini / Dedi hep medh edüben hazretini [Hâkānî]) ve velîler (Nakd olur gencûr-ı hâs-ı himmeti Zerkûb'dan / Eyleyenler hazreti hünkâra arz-ı ihtiyâc [İzzet Molla]) hakkında kullanılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ḥżr" md.; et-Taʿrîfât, "ḥażret" md.; Tehânevî, Keşşâf, I, 296; el-Muʿcemü'ṣ-ṣûfî, "ḥażret" md.; Caʻfer Seccâdî, Ferheng, "ḥażret" md.; Baklî, Meşrebü'l-ervâḥ, s. 253; İbnü'l-Arabî, Fuṣûṣ, s. 85, 90, 93; a.mlf., el-Fütûḥât, II, 176, 582, 601; İbnü'l-Hatîb, Ravżatü't-taʿrîf (nşr. M. İbrâhim el-Kettânî), Beyrut 1980, s. 162; Süleyman Ateş, İşârî Tefsir Okulu, Ankara 1974, s. 262-263; Ahmet Avni Konuk, Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi (haz. Mustafa Tahralı - Selçuk Eraydın), İstanbul 1987-92, I-III, hazırlayanların giriş bölümleri; Hasan eş-Şerkāvî, Muʿcemü elfâẓi'ṣ-ṣûfiyye, Kahire 1987, s. 124; Celâleddin Âştiyânî, Şerḥ-i Muḳaddime-i Fuṣûṣü'l-ḥikem-i Ḳayserî, Tahran 1370 hş., s. 447-455, 468; D. B. MacDonald, "Hadra", İA, V/1, s. 55; el-Ḳāmûsü'l-İslâmî, II, 112; Dihhudâ, Luġatnâme, II, 716.

Mehmet Demirci

HEBÂ

(الهباء)

Allah’ın, içinde âlemin sûretlerini döktüğü şekilsiz madde anlamında tasavvuf terimi.

Sözlükte “toz, zerrecik” anlamına gelen kelime, Kur’ân-ı Kerîm’de iki yerde (el-Furkān 25/23; el-Vâkıa 56/6) âhirette hiçbir karşılık verilmeyip boşa giden, geçersiz sayılan ameller için kullanılmıştır. Bazı âlimler, buradan hareketle dünyanın değersizliğini ve önemsizliğini hebâ kavramıyla ifade etmişlerdir.

Tasavvuf literatüründe ilk defa Sehl b. Abdullah et-Tüsterî’de rastlanan hebâ kavramını sonraki mutasavvıflar âlem-Allah, madde-sûret ve zâhir-bâtın ilişkisini anlatmak için kullanmışlardır. Allah, hebâ denilen şekilsiz maddenin içine âlemin sûretlerini (suver-i âlem, ecsâd-ı âlem) açmıştır. İlk akıl, küllî nefs ve küllî tabiattan sonra varlık mertebelerinin dördüncü ve en aşağı sırasında yer alan hebâ varlıktan o kadar az pay almıştır ki ona yok demek bile mümkündür. Nitekim ismi duyulduğu, cismi bulunmadığı için ona anka da denilmiştir. Hebâ mertebesindeki varlık ancak beyazdaki beyazlık olarak düşünülebilir; beyazlık sadece zihinde, beyaz ise duyuda var olduğu gibi hebâ da sadece zihinde vardır. Toz ve zerreciklerin varlığı güneş olmadan görülmediği gibi hebânın varlığı da onda açılan ve tecelli eden sûretler olmadan anlaşılamaz. Kendi kendine varlığı olmayıp sûretlerle var olduğu için ona sebha da (üzerinde hiçbir şey bitmeyen çorak arazi) denilmiştir (Kâşânî, s. 45). Mutasavvıfların anka veya sebha dedikleri bu kavram filozofların heyûlâ kavramını hatırlatmaktadır (bk. ANKA).

Muhyiddin İbnü’l-Arabî hebâyı “karanlık cevher ve şekil kabul eden madde” diye tarif etmiştir. İbnü’l-Arabî’ye göre tabiatla hebâ birbirini tamamlayan varlıklardır; birincisi etkiler, ikincisi etkilenir; bu etkileşimden küllî cismin sûreti doğar. Tabiat baba, hebâ anne gibi olup küllî cismin sûreti bunların eseridir. İbnü’l-Arabî, madde anlamına gelen hebâya kabul ettiği sûret tabii ise tabiî hebâ, sunî ise sınaî hebâ adını verir. Meselâ

unsurlar bitki ve canlı gibi şeyler için tabiî hebâ, demir de ondan yapılan bıçak, keser ve tel gibi nesneler için sınaî hebâdır (el-Fütûḥât, II, 433).

BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrîfât, “hebâʾ” md.; Tehânevî, Keşşâf, I, 92; II, 1538; el-Muʿcemü’ṣ-ṣûfî, s. 1095-1097; Ca‘fer Seccâdî, Ferheng, “hebâʾ” md.; İbnü’l-Arabî, el-Fütûḥât, II, 54, 153; II, 118, 433; İbnü’l-Hatîb, Ravżatü’t-taʿrîf (nşr. M. İbrâhim el-Kettânî), Beyrut 1980, s. 597; Kâşânî, Iṣṭılâḥâtü’ṣ-ṣûfiyye, s. 45.

Süleyman Uludağ

HEBBÂR b. ESVED

(هبّار بن الأسود)

(ö. 15/636'dan sonra)

Şair sahâbî.

Hayatı hakkında fazla bilgi bulunmamakta, İslâmiyet'i kabul etmeden önce Hz. Peygamber'i ve müslümanları hicvettiği bilinmektedir. Hebbâr, kendisi gibi bazı İslâm aleyhtarlarıyla birlikte, Bedir Gazvesi'nden bir ay kadar sonra Medine'ye hicret etmekte olan Resûl-i Ekrem'in kızı Zeyneb'e yolda rastlamış, onu rahatsız ederek devesinden yere düşmesine ve karnındaki çocuğu zayi etmesine sebep olmuştu. Bunun üzerine Hz. Peygamber, görevlendirdiği askerî birliklere Hebbâr'ı ele geçirdikleri takdirde yakmalarını emretmiş, ancak daha sonra bu tür cezalandırmanın Allah'a mahsus olduğunu söyleyerek onu öldürmekle yetinmelerini istemişti. Bir türlü ele geçirilemeyen Hebbâr, Mekke'nin fethedildiği gün öldürülmeleri emredilen on kişi arasında yer aldı, fakat yine bulunamadı. Bir müddet sonra müslüman olmaya karar vererek Medine'ye dönmekte olan Resûlullah'a Mekke yakınlarındaki Ci'râne mevkiinde yetişti. Hakkındaki öldürülme emrinden dolayı müslümanlar onun üzerine hücum ettiyse de Resûlullah onlara engel oldu. Resûl-i Ekrem'in huzurunda kelime-i şehâdet getiren Hebbâr uzun süre kaçtığını, hatta yabancı ülkelere sığınmayı düşündüğünü, fakat Resûlullah'ın kendisine kötülük edenleri bağışladığını öğrenince bundan vazgeçtiğini söyledi; hicivleriyle onu çok üzdüğünü itiraf ederek affedilmesini diledi. Hz. Peygamber onu dinledikten sonra kendisini bağışladığını ve İslâmiyet'i kabul etmekle de daha önceki günahlarının affedildiğini belirtti.

Hebbâr, Hz. Peygamber'in vefatından sonra fetihler dolayısıyla Şam'a gitti. Bir müddet orada ikamet edip Hz. Ömer'in hilâfeti zamanında haccetmek amacıyla Medine'ye döndü; fakat hac günlerinde Mekke'ye yetişemediği için halifenin tavsiyesine uyarak bir yıl sonra haccetmek üzere o yıl umre yapmakla yetindi (el-Muvaṭṭaʾ, "Ḥac", 154). Sind'i ilk defa ele geçiren

Benî Hebbâr’dan Ömer b. Abdülazîz b. Münzir (ö. 250/864 [?]) Hebbâr b. Esved’in torunlarındandır.

BİBLİYOGRAFYA

el-Muvaṭṭaʾ, “Ḥac”, 154; Vâkıdî, el-Meġāzî, II, 825, 857-859; İbn Hişâm, es-Sîre2, II, 309-312; Zübeyrî, Nesebü Ḳureyş, s. 219-220; İbn Düreyd, el-İştiḳāḳ, s. 95; Merzübânî, Muʿcemü’ş-şuʿarâʾ (nşr. F. Krenkow), Kahire 1354 → Beyrut 1402/1982, s. 310; İbn Hazm, Cemhere, s. 118-119; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, III, 609-610; İbn Beşküvâl, Ġavâmiżü’l-esmâʾi’l-mübheme (nşr. İzzeddin Ali es-Seyyid - M. Kemâleddin İzzeddin), Beyrut 1407/1987, I, 119-120; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe, V, 384-385; İbn Hacer, el-İṣâbe, III, 597-599; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VIII, 70.

Nuri Topaloğlu

HECE VEZNİ

Türk şiirinde çok eskiden beri kullanılan ve mısralardaki hece sayısının eşitliği esasına dayanan vezin.

Türk edebiyatının en eski metinleri Turfan kazılarında ele geçen, Uygur harfleriyle yazılmış Budizm’e ve İslâmî döneme ait bazı parçalardır. Bunlar, sadece edebî dil ve üslûp özellikleriyle şiir telakki edilmiş olup pek azında kafiye ve vezin vardır. Bu bakımdan belirli bir düzene bağlı ilk şiir örnekleri olarak Dîvânü lugāti’t-Türk’te yer alan manzumeleri kabul etmek gerekir. Bu manzumeler, yalnız eserin yazıldığı XI. yüzyıla değil daha önceye de ait olduklarından hece vezninin Türk şiirinde İslâmiyet’ten önce de bulunduğu kesin olarak anlaşılmaktadır. Dîvânü lugāti’t-Türk’teki manzumelerin ölçüsü beş ile on beş hece arasında değişmekte, eserde vezin ve ölçü “küg, koşug” kelimeleriyle ifade edilmektedir (Arat, s. XI-XX). Ancak bugünkü Türk halk şiirinin de temelini oluşturan bu dönem edebiyatında hece vezninin canlı ve etkili bir gelenek halinde varlığını sürdürdüğünü ispat edecek yeterli sayıda metin yoktur. Bu durum, Orta Asya Türk şiirindeki hece ölçüsünün o devirde henüz pek belirli ve yaygın olmadığını, ancak Karahanlılar döneminde varlığının kesinlik kazandığını düşündürmektedir.

İslâmiyet’in kabulünden sonra İran şiirinin tesiriyle Türk edebiyatında kullanılmaya başlanan aruz vezninin gittikçe yaygınlaşmasına rağmen hece vezni de varlığını devam ettirmiş, bu vezinle özellikle halk edebiyatı içinde önemli yeri olan eserler meydana getirilmiştir. İlk İslâmî dönem eserlerinde aruzun “feûlün feûlün feûlün feûl” (Kutadgu Bilig ve Atebetü’l-hakāyık) gibi hece vezninin 6 + 5 veya “mefâîlün mefâîlün feûlün”, “fâilâtün fâilâtün fâilün” (Dîvân-ı Hikmet) gibi hecenin 4 + 4 + 3 kalıplarına benzer ölçülerin tercih edilmesi, hece ile aruz arasında ortak yahut benzer bir kalıp arayışı olarak değerlendirilebilir. İslâmiyet etkisindeki Türk edebiyatının ilk dönem eserlerinden olan Dîvân-ı Hikmet’te hece ve aruz vezinleri bir arada kullanılmış, dörtlük nazım birimiyle yazılan manzumelerde hecenin bugün pek kullanılmayan 4 + 4 + 4 = 12’li ve 8 + 8 = 16’lı ölçüleriyle günümüzde yaygın olan 7 + 7 = 14’lü ölçüsüne yer verilmiştir. Türkler’in XI. yüzyıldan

itibaren Anadolu'yu vatan edinmeleriyle buraya göç eden ozanlar ve mutasavvıf şairler "hikmet" veya "ilâhi" adı verilen dinî-tasavvufî halk edebiyatı örnekleri yanında birçok millî unsuru, bu arada hece veznini de beraberlerinde getirmişlerdir. Bu ilk ozanların ve mutasavvıf şairlerin şiirleri bugün elde bulunmamakla beraber Yûnus Emre'nin XIII. yüzyılın sonlarına doğru yazdığı şiirler, bu veznin daha önce bir hayli işlendiğini ve kurallarının belirlenip benimsendiğini göstermektedir. XIV. yüzyıldan itibaren bütün özellikleriyle varlığını kabul ettiren divan şiirinde XVIII. yüzyıla kadar yalnız aruz vezni, tekke şiirinde hem aruz hem hece vezni, saz şiirinde ise Âşık Ömer, Gevherî, Erzurumlu Emrah gibi "kalem şuarâsı" adı da verilen birkaçı dışında tamamen hece vezni kullanılmıştır. Divan edebiyatı şairlerinden ilk defa Nedîm XVIII. yüzyılda hece vezniyle bir koşma yazmış, diğer bazı divan şairleri de fantezi kabilinden birkaç örnekle onu takip etmişlerdir.

Tanzimat'ın ilânıyla (1839) edebî yenileşmenin başlangıcı (1859) arasında da hece veznini kullanan şairler yetişmiştir. Ahmet Hamdi Tanpınar, Tanzimat'tan sonra hece vezninin rağbet kazanmasında Âkif Paşa'nın küçük yaşta ölen torunu için yazdığı koşma tarzındaki mersiyesinin önemli rolü olduğunu söyler. Daha sonraki yıllarda Edhem Pertev Paşa ve Manastırlı Fâik gibi şairler de hece vezniyle bazı şiirler yazmışlardır. Tanzimat'tan sonraki yıllarda başta Ziyâ Paşa, Nâmık Kemal ve Recâizâde Mahmud Ekrem olmak üzere devrin şairleri hece vezninin değerini takdir ederek az da olsa bu vezinle bazı örnekler vermişlerdir. Bilhassa Ziyâ Paşa, Yeni Osmanlılar'la birlikte Londra'da bulunduğu sırada kaleme

aldığı "Şiir ve İnşâ" adlı makalesinde (Hürriyet, nr. 11, Eylül 1868) halk edebiyatına, dolayısıyla hece veznine ilk defa ciddi bir şekilde dikkat çekmiştir. Nâmık Kemal de birçok yazısında hece veznini savunmuş, özellikle tiyatro eserlerinde aruz yerine hecenin kullanılmasının daha iyi olacağını belirtmiş, 1876 yılında Magosa'dan Abdülhak Hâmid'e yazdığı mektupta, "Manzum söze o kadar hevesin var, bir kere de tabiatını bizim parmak hesabiyle bir şey yazmaya sevket, bak ne güzel parlak oluyor. Ben tecrübe ettim. Niyyetim o yolda bir eser de meydana koymaktır" demiştir (Tansel, Nâmık Kemal'in Husûsî Mektupları, I, 426-435). Yine Magosa'dan İrfan Paşa'ya yazdığı edebî tenkit mahiyetindeki mektubunda, "Allah dedim yatağana dayandım / Ben seninçin al kanlara boyandım" mısralarının yer

aldığı “Sarı Zeybek” türküsündeki söyleyişi söz oyunlarıyla süslü, yapmacık şiir diline tercih ettiğini belirtmektedir. Nâmık Kemal, Abdülhak Hâmid’e gönderdiği başka bir mektupta da aruz veznindeki imâle ve zihaflardan söz ederek, “Dîvâne şiiri bir zincirden kurtarmak istersen, kırılacak bend-i âhenîn Acem evzânıdır” der (a.g.e., II, 454). Recâizâde Ekrem, Türkçe kelimelerin aruz vezninde gereksiz imâlelerle bozulduğunu belirterek La Fontaine’den bazı manzumeleri hece vezniyle Türkçe’ye çevirmek istemiş, ancak pek başarılı olamayınca tekrar aruza dönmüştür. Buna rağmen Mehmed Emin’in (Yurdakul) Türkçe Şiirler’ini takdir ederek övmüş ve bu övgülerin yer aldığı bir de mektup yazmıştır (Tansel, Mehmed Emin Yurdakul’un Eserleri, s. 4). Bu dönemde Ziyâ Paşa’nın Molière’den Riyânın Encâmı adıyla çevirdiği (İstanbul 1298) Tartuffe piyesiyle Âlî Bey’in Letâfet adlı üç perdelik operetinin 1874’te yazılan birinci ve ikinci perdesinde de hece vezni kullanılmıştır. Aynı dönemde İbnürreşad Ali Ferruh, “Evzân-ı Milliyyenin Terki ile Evzân-ı Arûziyyenin Kabulü” başlıklı yazısında hece veznini “vezn-i millî, râbıta-i milliyye, mikyâs-ı mukaddes, mîzân-ı celîl-i terakkî” gibi sözlerle övmüştür (Mir’ât-ı Âlem, sy. 8 [1884]). Abdülhak Hâmid de piyeslerinden Liberte ile Nesteren’in tamamını, İlhan’ın dört sayfasını, Turhan’ın ise kısa bir bölümünü hece vezniyle yazmıştır.

Dağınık yazı ve mektuplarla bazı münferit örneklerde kalan bu çalışmalardan sonra ilk defa Hazîne-i Fünûn dergisi, seri halinde yazılar ve şiir örnekleriyle hece vezninin savunmasını yüklenir (1894). Veled Çelebi’nin (İzbudak) “Musâhabe” adıyla muhavere şeklinde yazdığı imzasız yazılarda hece vezni hakkında tarihî ve teknik bilgilerle çeşitli örnekler verilmiştir. Bir süre sonra Edhem Pertev Paşa ve Sâmih (Rıfat) gibi şairlerin hece ile yazılmış manzumeler yayımladığı bilinmektedir. Aynı yıllarda Ahmed Cevdet Paşa da Kısas-ı Enbiyâ’nın 12. cüzünde ve Manastırlı Fâik’in Türkçe Aruz (İstanbul 1314) adlı kitabına yazdığı takrizde hece veznini savunarak bu vezin hakkında bilgi vermiştir. Servet-i Fünûn şairleri, parnasizm ve özellikle sembolizmin etkisiyle şiirde mûsikiyi ön planda tuttuklarından, bunu da en iyi şekilde aruzla sağlayacaklarına inandıklarından Tevfik Fikret’in son yıllarında çocuklar için yazdığı şiirler istisna edilirse hece veznini denemeyi bile düşünmemişlerdir. Özellikle Cenab Şahabeddin, hece vezniyle şiirde âhenk sağlamanın mümkün olmadığını belirterek Türkçe’ye en uygun veznin aruz olduğunu

savunmuştur. Servet-i Fünûn dergisinde A. Nâdir (Ali Ekrem Bolayır) ve hece veznine daha müsamahalı yaklaşan H. Nâzım'ın (Ahmed Reşid Rey) tartışmaları ile aynı dönemde Ma'lûmat ve Mekteb dergilerinde konuyla ilgili yazıların çıktığı görülmektedir.

Servet-i Fünûn döneminde yazmakla beraber bu toplulukla herhangi bir ilgisi bulunmayan Mehmed Emin'in, "Ben bir Türk'üm dinim cinsim uludur" mısraıyla başlayan ve hece vezninin on birli (4 + 4 + 3) kalıbıyla yazılan "Anadolu'dan Bir Ses yahut Cenge Giderken" adlı şiiri 1897'de Selânik'te Asır gazetesinde yayımlanınca büyük yankılar uyandırdı (Tansel, Mehmed Emin Yurdakul'un Eserleri, s. XV-XXVI). Bu yankı, geniş ölçüde şiirdeki dinî ve hamâsî duygulardan kaynaklanmışsa da bunda dilinin sade olması ve hece vezniyle yazılmasının da önemli pa-yı olduğu muhakkaktır. Bundan sonra da aynı vezinle şiirler yazmaya devam eden Mehmed Emin bunları Türkçe Şiirler adlı kitabında topladı (İstanbul 1316). Bunun üzerine şiddetlenen hece-aruz tartışması 1905'te Selânik'te çıkan Çocuk Bahçesi, Meşrutiyet'in ilk yıllarında Musavver Emel, Sırât-ı Müstakîm gibi dergilere yansıdıktan sonra 1911'de Ziya Gökalp'in millî edebiyat anlayışının da etkisi altında heceyi savunup aynı görüşteki gençleri yanına almasıyla yeni bir hüviyet kazandı. Bu yıllarda özellikle Rıza Tevfik'in (Bölükbaşı) hece veznini ustaca kullanarak yazdığı lirik şiirler, birçok genç şairin Türk dilinin tabii vezni olarak hece veznini benimsemesinde büyük ölçüde etkili oldu. Daha sonra bu gençlerden beşi Orhan Seyfi (Orhon), Enis Behiç (Koryürek), Halit Fahri (Ozansoy), Yusuf Ziya (Ortaç) ve Faruk Nafiz (Çamlıbel) önceleri aruz vezniyle yazmalarına rağmen, Ömer Seyfeddin ve Ziya Gökalp'in görüşleri doğrultusunda yeni şiirlerini tamamen hece vezniyle kaleme alarak Türk edebiyatında "Beş Hececiler" adıyla yer aldılar. Tanzimat'tan başlayarak Cumhuriyet'e kadar uzanan dönem içinde hece-aruz tartışmaları ile Türkçe'nin sadeleşmesi meselesi arasında paralellik bulunduğu, tartışmalara katılanların her iki konuyu da beraber ele aldıkları ve özellikle heceyle yazılan şiirlerin dilinde tabii olarak bir sadeleşme ve halk diline yaklaşma eğilimi olduğu dikkati çekmektedir.

Vezin tartışmalarının devam ettiği bu sıralarda saf şiirin yahut şiirde estetik değerlerin kaybolduğuna üzülen Yahya Kemal, veznin ancak bir araç olarak kabul edilmesi gerektiği ve asıl işin şiir yazmak olduğu görüşünü ileri sürmüş, ayrıca Cenab Şahabeddin'in, "Parmak hesabı bir çâre-i âhenk

olamaz” hükmünü kabul etmediğini belirterek parmak hesabı bir çâre-i âhenk olmasaydı Türk’ün dağlarda ve şehirlerde türkülerini, tekkelerde cezbeli nefeslerini bu vezinle asırlarca söylemesinin mümkün bulunmadığını ifade etmiştir.

Hece vezni, I. Dünya Savaşı yıllarında Türk şiirinde varlığını tamamen kabul ettirdi ve dönemin aydınları tarafından da iyice benimsendi. Cumhuriyet’ten sonraki yıllarda ise Halide Nusret Zorlutuna, Necmettin Halil Onan, Ahmet Kutsi Tecer, Necip Fazıl Kısakürek, Ömer Bedrettin Uşaklı, Ali Mümtaz Arolat bu vezni yeni bir anlayışla ve ustaca kullandıklarından “Yeni Hececiler” adını aldılar.

Cumhuriyet döneminde aruz vezninin giderek yerini hece veznine bırakması üzerine bazı şairler hece vezninde yeni imkânlar aramaya başladılar. Bunlardan bir kısmı aynı manzumede iki değişik hece kalıbı, bazıları da aruzdaki müstezaddan serbest müstezada doğru gelişen şekil arayışlarına paralel olarak büyükten küçüğe veya küçükten büyüğe doğru hece sayısı azalıp çoğalan mısralı kalıplar kullanmayı denedi. Diğer bir yenilik arayışı ise aynı manzumede değişik duraklı mısralara yer vermek oldu. Ahmet Hamdi Tanpınar, Cahit Sıtkı Tarancı, Ahmet Muhip Dranas gibi şairler, hece vezninde yeni bir durak anlayışı geliştirmek için bu vezni daha serbest bir şekilde kullanarak

duraksız şiirler yazdılar. Bu yıllarda hece vezninde yapılan en önemli yenilik ise gizli aruzdur. Hecenin monoton bir vezin olduğu görüşüne karşı çıkan bazı şairler açık-kapalı yani kısa-uzun hecelerin ritmik bir şekilde sıralanmasına dikkat ederek hece ile yazılmış, fakat aruz gibi âhenkli olan parçalar oluşturdular. Netice itibariyle hece, II. Meşrutiyet’ten sonra başlayıp Cumhuriyet döneminin ilk yıllarına, bir görüşe göre 1940 yılına kadar varlığını hissettiren Millî Edebiyat akımının da şiirine hâkim bir vezin özelliği kazanmıştır. 1940’tan yani Garip hareketinden sonra gelen nesil, vezin ve kafiyeyi şiir için gereksiz sayınca hece vezni de giderek eski önemini kaybetmeye başlamıştır.

Aruzla kıyaslandığında hece vezninin Türkçe’nin yapısına daha uygun olduğu görülmektedir. Bunun başlıca sebebi, konuşulurken Türkçe’de hecelerin özel ses değerine fazla önem verilmeyişi ve bir çırpıda

söylenişidir. Bu özellik hece vezninde de görülmektedir. Yani hecelerin “Anadolu” kelimesindeki gibi zayıf, “Hindistan” kelimesindeki gibi dolgun oluşu bunların ses değerini değiştirmez. Sadece hecelerin mısradaki sayısına bakılır. Bundan dolayı hece veznine “parmak hesabı, vezn-i benânî, hesâb-ı benân” da denilmiştir.

Hece vezni iki önemli kurala dayanır. Bunlardan birincisi mısralardaki hecelerin ses değerine bakılmaksızın eşit sayıda hecelerden meydana gelmesi, ikincisi, mısraın bölümlere ayrılması sonucu oluşan durgulanma ve bunlar arasında yer alan durakların teşkil edilmesidir. Mısraın ölçüsü, aynı zamanda adı olan kalıp o mısradaki hece sayısıyla belirlenir. Yedi heceli bir mısraın kalıbı yedili, on bir heceli bir mısraın kalıbı on birli olarak adlandırılır. Durgulanma ise herhangi bir kalıbın hareket farkını verir. Bu farklar da kalıp çeşitlerini meydana getirir. On birlinin 6 + 5 ve 4 + 4 + 3 çeşitleri durgulanmadaki farklardan dolayı oluşur. Durgulanmanın esası mısraın “durgu” denilen belli bölümlere ayrılmasıdır. Yani on birli kalıpla söylenmiş, “Sümbüller perişan + güller kan ağlar” mısraı birincisi altı, ikincisi beş heceli olmak üzere iki durgulu (6 + 5); yine on birli kalıpla söylenmiş olan, “Bir gün olur + deli gönül + uslanır” mısraı ise birinci ve ikincisi dört, üçüncüsü üç heceli olmak üzere üç durguludur (4 + 4 + 3). Bu iki mısra arka arkaya okunduğunda aralarındaki hareket farkı değişik durgulanmalara sahip olmalarından ileri gelmektedir. Durgulanmanın tabii olması için sekiz heceli ve 4 + 4 durgulu, “Deli gönül + abdal olmuş” mısraı ile on dört heceli ve 7 + 7 durgulu, “Daha deniz görmemiş + bir çoban çocuğuyum” mısraında olduğu gibi durgulardan hemen sonra gelen durakta bir kelime kümesinin kendiliğinden tamamlanması ve başka bir kelime kümesinin başlaması gerekir. Bunun dışında, “O yol bizim + yolumuzdur” (4 + 4) mısraı ile, “Bir dakika araba + yerinde durakladı” (7 + 7) mısraında görüldüğü gibi mısradaki vurgulu hecelerden biri durgunun sonuna getirilmelidir. Mısra aynı zamanda bir ses bütünü olduğu için sonundaki durağın ihmal edilmemesi gerekir, sondaki durak ihmal edilirse mısradaki ritim kaybolur ve nazım nesre yaklaşır. Hece veznindeki durak aruzdaki taktîin karşılığı kabul edilebilir. Ancak taktîde kelimeler bölünebildiği halde hece ölçüsünde kelimeler bölünerek durak yapılamaz. Duraklar da durgulanmalar gibi sözün akışına göre gerekli ve tabii olmalıdır.

Hece vezni kalıplarında en az iki, en çok beş durak bulunur. Duraklar arası

hece sayısı birden ona kadar değişebilir. Genel olarak çift heceli kalıpların durguları iki bölüm halinde olduğundan durak tam ortada, tek heceli kalıplarda ise baştaki durguların hece sayısı sondakinden bir hece fazla olduğundan durak bu fazlalıktan sonradır. Ancak bu durum kesin olmadığından şair başka durgular da icat edebilir.

Belli kurallara fazla bağlı olmayan halk ve tekke edebiyatında hece vezninin bilhassa yedili, sekizli ve on birli kalıpları tercih edilmiş; yedili ve sekizlilerin hem durguluları, hem durgusuzları, on birlinin ise 6 + 5 veya 4 + 4 + 3 durguluları karışık kullanılarak ritmin zenginleşmesi sağlanmıştır. Bu durguların dışına çıkan, meselâ 6 + 5 ile 5 + 6 durgulu mısraları bir arada kullanan halk şairleri de olmuştur.

Hece vezninde iki heceliden yirmi heceliye kadar birçok kalıp vardır. Bu kalıplar içinde en çok kullanılanlar yedililer, sekizliler, on birliler ve on dörtlülerdir. İki, üç, dört ve beş heceli kalıplara ise genellikle atasözleri, deyimler, tekerlemeler, bilmeceler ve türkü kavuştaklarında rastlanır.

Kural olarak hece veznindeki kalıpların durakları ve bu durakları oluşturan hece sayıları şunlardır: Üçlüler (1 + 2, 2 + 1), dörtlüler (1 + 3, 2 + 2, 3 + 1), beşliler (2 + 3, 3 + 2), altılılar (3 + 3, 4 + 2, 2 + 4), yedililer (3 + 4, 4 + 3, 5 + 2, 2 + 5), sekizliler (4 + 4, 3 + 5, 5 + 3, 6 + 2, 2 + 6), dokuzlular (6 + 3, 3 + 6, 5 + 4, 4 + 5), onlular (5 + 5, 6 + 4, 4 + 6, 7 + 3, 3 + 7), on birliler (6 + 5, 4 + 4 + 3), on ikililer (6 + 6, 7 + 5, 4 + 4 + 4), on üçlüler (8 + 5, 4 + 4 + 5), on dörtlüler (7 + 7), on beşliler (4 + 4 + 4 + 3, 8 + 7), on altılılar (4 + 4 + 4 + 4, 8 + 8), on yedililer (4 + 3 + 4 + 3 + 3), on sekizliler (8 + 10, 4 + 4 + 10), on dokuzlular (4 + 4 + 4 + 4 + 3), yirmililer (4 + 4 + 4 + 4 + 4).

BİBLİYOGRAFYA

Dîvânü lugāti't-Türk Tercümesi, III, 131; Ahmed-i Yesevî: Dîvân-ı Hikmet'ten Seçmeler (haz. Kemal Eraslan), Ankara 1983, s. 13, 46; Ebüzziyâ Tevfik, Numûne-i Edebiyyât-ı Osmâniyye, İstanbul 1302, s. 462-463; Köprülü, İlk Mutasavvıflar, s. 169-170; a.mlf., Edebiyat Araştırmaları

I, s. 125-127; Ahmet Talât [Onay], Halk Şiirlerinin Şekil ve Nev'i, İstanbul 1928, s. 11-13; a.mlf., Türk Şiirlerinin Vezni, İstanbul 1933, s. 12, 13, 18, 51, 54 vd.; İsmail Habib [Sevük], Edebiyat Bilgileri, İstanbul 1942, s. 202-206, 254-268; E. J. W. Gibb, Osmanlı Şiiri Tarihi (trc. Halide Edip), İstanbul 1943, s. 95-96; Mustafa Nihat Özön, Edebiyat ve Tenkid Sözlüğü, İstanbul 1954, s. 118-119; Ahmet Hamdi Tanpınar, 19 uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi (İstanbul 1956), İstanbul 1985, s. 102-103; Hikmet İlaydın, Türk Edebiyatında Nazım, İstanbul 1959, s. 28-35; Reşid Rahmeti Arat, Eski Türk Şiiri, Ankara 1965; Fevziye Abdullah Tansel, Namık Kemal'in Husûsî Mektupları, Ankara 1967, I, 426-435; II, 448-459; a.mlf., Mehmed Emin Yurdakul'un EserleriI, Şiirler, Ankara 1969, s. XV-XXVI, 4; Hikmet Dizdaroğlu, Halk Şiirinde Türler, Ankara 1969, s. 25-31; a.mlf., "Halk Şiirinde Türler", TDl., XIX/207 (1968), s. 198-203; Banarlı, RTET, II, 896; Agâh Sırrı Levend, Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri, Ankara 1972, s. 169-173, 264-271; Tâhirülmevlevî, Edebiyat Lügatı, İstanbul 1973, s. 52-53; H. Fethi Gözler, Hece Vezni, İstanbul 1980; Bilge Ercilasun, Servet-i Fünûn'da Edebî Tenkit, Ankara 1981, s. 228-233; Cem Dilçin, Örneklerle Türk Şiir Bilgisi, Ankara 1983, s. 39-58; Yahya Kemal, Edebiyata Dair, İstanbul 1984, s. 109-126; Ahmet Kabaklı, Türk Edebiyatı, İstanbul 1985, I, 651-659; Talat Tekin, XI. Yüzyıl Türk Şiiri, Divânü lügāti't-Türk'teki Manzum Parçalar, Ankara 1989, s. VII-IX; Kâzım Yetiş, Namık Kemal'in Türk Dili ve Edebiyatı Üzerine Görüşleri ve Yazıları, İstanbul 1989, s. 416, 419, 423; Hasan Kolcu, Türk Edebiyatında Hece-Aruz Tartışmaları, Ankara 1993; Abdullah Uçman, Türk Dilinin Sadeleşmesi ve Hece Vezni Üzerinde Bir Münakaşa, İstanbul 1997; İbnürreşad Ali Ferruh, "Evzân-ı Milliyyenin Terki ile Evzân-ı Arûziyyenin Kabulü", Mir'ât-ı Âlem, sy. 8, İstanbul 1302; İ. Necmi Dilmen, "Türkçe Şiirler Cereyanına Bir Bakış ve 1905 Edebî Hareketi", DTCFD, I (1942), s. 48-71; Ali Canip Yöntem, "Selânik'te Bir Edebiyat Çekişmesi", Yakın Tarihimiz, II, İstanbul 1962, s. 3-4; Rekin Ertem, "Hece Vezni", TDEA, IV, 194-202.

Nurettin Albayrak

HEDİYE

(الهديّة)

Arapça’da “yol göstermek, doğru yola iletmek” mânasındaki hidâyet (hüdâ, hedy) kökünden türeyen hediyye kelimesinin isim olarak kazandığı anlam, yol göstermenin temelinde bulunan lutuf ve iyilikle yakından ilgilidir (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, s. 835, 839-840). Türkçe’de armağan kelimesiyle de ifade edilen hediye genelde, “insanlar arasında sevgi ve dostluk nişanesi olarak veya muaşeret kaidesi uyarınca karşılıksız verilen nesne” anlamını taşır. Mecelle’de hediye, “bir kimseye ikrâmen götürülen veya gönderilen mal” şeklinde ve hibenin bir türü olarak tanımlanır (md. 834). Her hediye bir hibe olmakla birlikte yardım veya ibadet amaçlı diğer bağışlamaları da içine alması bakımından hibe hediyeden daha geniş kapsamlıdır.

Hemen hemen her toplumda görülen hediyeleşme âdetinin neredeyse insanlık tarihi kadar eski bir geçmişi vardır. Modern antropoloji çalışmalarında, iptidai topluluklarda karşılık beklemeden hediye vermenin yanı sıra hediye değişimi ve hediye ile sosyal bağ kurma, sosyal itibar ve onur kazanma amaçlı hediye şekillerinin de bir hayli yaygın olduğundan söz edilir. Bu sebeple de ilk dönemlerde hediyeleşme geleneğinin, sosyal dayanışmayı temin eden mal değişimine dayalı ilkel ekonomi kültürünün bir uzantısı olduğu düşünülebilir. Dinlerde, Tanrı’ya adanan hediyeler O’ndan daha büyük karşılık bekleme, O’nun koruma ve yardımına sığınma amacıyla açıklanır.

Eski Ahid’de içtimaî ve dinî hayatın bir parçası ve temelde sevgi, saygı ve şükran nişanesi olarak verilen değişik hediye türlerinden sıkça söz edilir. Bunlardan aile fertleri arasında cereyan eden hediyeleşme örnekleri (Tekvîn, 24/53; 25/6; 32/14, 19, 21; 33/11), düğünde tarafların birbirlerine verdikleri veya davetlilerin getirdiği hediyeler (Tekvîn, 24/53; 34/12; Hâkimler, 1/15), krallara ve büyük şahsiyetlere sunulan hediyeler (Hâkimler, 3/15; I. Samuel, 9/7; 10/27; I. Krallar, 4/21; 10/13, 25; II. Krallar, 5/5; Mezmurlar, 45/12; 72/10; Süleyman’ın Meselleri, 18/16),

kralların halka ve emrindekilere yaptığı bağışlar (Tekvîn, 43/34; Yeremya, 40/5; Daniel, 2/48) ilk sıralarda yer alır. Hanuka ve Purim bayramlarının çocuklara ve fakirlere hediye verilerek kutlanması da (Ester, 9/22) yaygın bir gelenektir (ER, V, 556). Öte yandan gayri meşrû amaçlar için hediye verilmesi, özellikle de rüşvet mahiyetindeki hediyeler kınanır ve yasaklanır (Çıkış, 23/8; Tesniye, 10/17, 27/25; Mezmurlar, 15/5; Hezekiel, 16/33).

Hıristiyanlık'ta hediye kavramı mânevîleştirilmiş ve sembolik bir anlamla doldurulmuştur. Yeni Ahid'de klasik anlamıyla hediyeleşmeyle ilgili referansların bulunmadığı, hediyenin daha çok Tanrı ve insan arasındaki ilişki çerçevesinde mânevî-teolojik bir terim olarak kullanıldığı göze çarpar. Buna göre hediye Tanrı'nın insanlara verdiği bağışlanmışlıktır (Resullerin İşleri, 2/38; 8/20; 10/45; 11/17; Romalılar'a Mektup, 6/23). Fakat kelimenin daha seküler veya daha aslî anlamıyla kullanıldığı da görülür (Filipeliler'e Mektup, 4/16; Resullerin İşleri, 11/29; Romalılar'a Mektup, 15/26; I. Korintoslular'a Mektup, 8/9). Bazan da kurban ve hediye eş anlamlı olarak kullanılır (İbrânîler'e Mektup, 11/4; Luka, 21/1-4; Mattâ, 5/23; IDB, II, 395-396).

Hinduizm'de özellikle Brahmanlar'da hediye verme geleneği oldukça yaygındır. Brahmanlar'ın tek geçim kaynağı verilen hediyeler olmuştur. Budizm'de bağış anlamında hediye anlayışı doktrinin özü gereği önemlidir. Bir anlamda nefsi yenmek ve arhatlığa (ustalığa) giden yola ulaşabilmek için dilenmek zorunludur. Dakkhinavibhanga Sutta ve Sigalovada Sutta, bağış yapmanın faziletlerini işleyen iki önemli Budist metindir (ER, V, 555).

Eski Grek ve Roma kültüründe evlilik, çocukluk, erişkinlik gibi dönemlerde hediye verme geleneği yaygın olup hediye türü özellikle para idi. Fakat rüşvet niteliğinde olduğu anlaşılan hediyeler şiddetle cezalandırılırdı. Milâttan önce 204'te çıkarılan "Lex Cincia de donis ac muneribus" kararı ile Roma topraklarındaki bu tip bağışlar kısıtlandı (ERE, VI, 213).

Kur'ân-ı Kerîm'de hediye verme ve hediye kabul etmenin hükmüyle ilgili özel bir açıklamaya rastlanmaz; sadece Sebe melikesinin Hz. Süleyman'a bazı hediyeler gönderdiği, fakat siyasî amaç taşıması sebebiyle bunların geri çevrildiği anlatılır (en-Neml 27/35-36). Hadislerde ise hediye ve

hediyeleşme konusunda ayrıntılı hüküm ve bilgiler bulunur. Hz. Peygamber, hediyeleşmenin kural olarak insanlar arasındaki sevgi ve dostluğu geliştirdiğini, kıskançlık, bencillik ve cimrilik gibi kötü duyguları giderdiğini ve rızkın genişlemesine vesile olduğunu belirterek hediyeleşmeyi teşvik etmiş (el-Muvaṭṭaʾ, "Ḥüsnü'l-ḫuluḳ", 16; Müsned, II, 405; Tirmizî, "Velâʾ", 6), verilen hediyelerin -haklı bir sebep yoksa-geri çevrilmemesini istemiştir. Yine Resûl-i Ekrem'in komşu ülke hükümdarlarına, arkadaşlarına ve aile fertlerine çeşitli hediyeler verdiği, peygamberlik görevinin de bir gereği olarak sadaka ile hediye arasında ayırım yapıp kendisine verilen veya gönderilen sadakaları geri çevirdiği, fakat hediyeleri temiz ve helâl olduğu sürece kabul ettiği ve hediyelere yine hediye ile karşılık verdiği bilinmektedir (Buhârî, "Hibe", 7; Şevkânî, V, 377-393; Abdülhay el-Kettânî, I, 273, 276; II, 66, 207-209, 310; III, 164). Öte yandan Hz. Peygamber'in, hediyeleşmeyi teşvik ederken haksız kazanç yollarını ve bunlardan biri olan rüşvetçiliği ağır bir dille kınaması, zekât memurlarının hediye almasını bir nevi rüşvet veya görev suistimali olarak nitelendirmesi, hediye ile rüşvet arasındaki ince farkın belirlenmesi açısından ayrı bir öneme sahiptir. Ebû Humeyd es-Sâidî'den rivayet edilen bir hadise göre Resûlullah, Ezd kabilesinden İbnü'l-Lütbiyye'yi zekât toplamakla görevlendirmiş, bu zatın daha sonra bazı mallarla gelip Hz. Peygamber'e, "Şunlar size aittir, bunlar da bana hediye olarak verildi" demesi üzerine Resûl-i Ekrem minbere çıkıp, "Benim -zekât toplamak için-gönderdiğim bir memura ne oluyor ki, 'Şunlar sizin, şunlar da bana hediye edildi' diyebiliyor? Dikkat edin, bu kişi evinde otursaydı kendisine hediye verilir miydi?" diyerek bu konuda açık bir tavır ortaya koymuştur (Buhârî, "Hibe", 17, "Aḥkâm", 24, 41; Müslim, "İmâre", 26-29; Ebû Dâvûd, "İmâre", 11). Diğer bir hadiste, "Zekât memurlarına verilen hediyeler devlet malına hıyanettir" ifadesinin yer alması da (Müsned, V, 424; Şevkânî, VII, 338) böyle bir anlam taşır. Hulefâ-yi Râşidîn'in de devlet memurlarının hediye alması konusunda aynı hassasiyeti gösterdiği bilinmektedir. Bu dönemden itibaren oluşmaya başlayan dinî literatürde hem hediyeleşmenin fazileti ve âdâbı, malına haram karışmış kimseden hediye kabulü gibi ahlâkî değerlendirmelerin, hem de hediyerüşvet ve hediye-ribâ ilişkisi açısından devlet başkanı, vali, kadı, zekât tahsildarı, müftü, şahit gibi belirli bir görevin ifasıyla yükümlü olan ve belirli yetkilere sahip bulunan kimselerin hediye almasının dinî ve hukukî hükmü, alacaklının borçlusundan hediye almasının ribâ

ile bağlantısı, sebep ortadan kalktığında verilen hediyenin, özellikle de nişan hediyelerinin durumu, haksız kazançla ilgisi ve iade yükümlülüğünün olup olmadığı gibi çeşitli konularda açıklama ve tartışmaların yer aldığı görülür. Başta fakihler olmak üzere İslâm âlimlerinin bu konuda takındığı tavırda gerek Hz. Peygamber ve sahâbe uygulamasının gerekse kendi dönemlerindeki ahlâkî telakkilerin, görgü kurallarının ve beşerî ilişkilerin gelişim seyrinin ayrı ayrı etkisinin bulunduğu gözden uzak tutulmamalıdır.

İslâm ahlâkçıları, hediye vermenin ve hediyeye hediye ile mukabele etmenin güzel bir davranış olduğunu, taraflar arasında dostluk ve sevgi bağını güçlendirdiğini, bu sebeple de hediyeden karşılık beklemenin veya verilen hediyeyi geri istemenin doğru olmadığını ifade etmişlerdir. Nitekim bir hadiste, bu şekilde davranabilecek kişilerden hediye almanın uygun olmayacağı belirtilmiştir (Tirmizî, “Menâḳıb”, 73). Yine bazı İslâm âlimlerinin üst düzey devlet görevlilerinden hediye almayı uygun görmemeleri, onların mallarına haram karışmış olması ihtimalinin yanı sıra böyle bir yetkilinin, verdiği hediyelerle toplumun ileri gelenlerini kendine bağlayıp halkı daha kolay yönlendirebilmesi ihtimaline karşı alınmış bir tedbir mahiyetindedir (Gazzâlî, II, 189-193).

Hediye verme ve almayla ilgili fıkhî tartışmaların önemli bir kısmı hediyenin dolaylı yoldan rüşvet, faiz (ribâ) veya ücretin yerini alması, böyle bir amaçla alınıp verilerek bir nevi kanuna karşı hile teşkil etmesi ihtimalinden hareketle hediye ile bunlar arasındaki farkı açıklamaya ve bu sonuca giden yolları kapatmaya yöneliktir. Hz. Peygamber, zekât tahsildarlarının rüşvet veya nüfuz suistimali sayılabilecek tarzda hediye almasını yasaklamış, Hulefâ-yi Râşidîn de devlet memurlarının aynı şekilde hediye almasını ve diğer şaibeli kazançlarını sıkı denetim altında tutmuş, bu konuda birkaç istisnaî olay dışında o dönemde önemli bir hadise ortaya çıkmamıştır. Ülke topraklarının genişlediği ve devlet gelirlerinin arttığı sonraki dönemlerde ise bu konuda aynı hassasiyetin gösterildiğini ve aynı çizginin korunduğunu söylemek mümkün değildir. Nitekim bu devirde âlimlerin hediyeyi rüşvete giden yol olarak görüp meselâ Abdullah b. Ömer’in hediyeyi fitnenin öncüsü şeklinde nitelendirmesi (İbn Kuteybe, III, 34), Ömer b. Abdülazîz’in de Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn’e verilen hediyeleri kastederek onların gerçekten hediye olduğunu, kendi döneminde verilen hediyelerin ise rüşvete dönüştüğünü ifade etmesi

(Buhârî, “Hibe”, 17), aynı şekilde konunun fıkıh literatüründe ayrıntılı biçimde tartışmaya açılıp hediye ile rüşveti birbirinden ayırmaya mâtuf bazı ölçülerin konmaya çalışılması, hediye alıp verme hususunda giderek ilk dönemdeki ahlâkî çizgiden sapılmasının bir sonucudur.

Devlet başkanı da dahil olmak üzere devlet memurlarının hediye alıp vermesinin câiz olup olmadığı veya hangi şartlarda câiz olacağı konusunda literatürde farklı görüşlerin ortaya konmasının sebebi, fakihlerin konuyla ilgili hadisleri yorumlama farklılığından çok, devlet başkanı ve diğer kamu görevlilerine verilen hediyelerin kendi dönemlerinde gerçekte ne anlama geldiği hususunda farklı müşahede ve bilgi birikimine sahip olmaları ve ayrıca bu konuda farklı derecelerde ihtiyatlı davranmalarıdır. Hz. Peygamber’e nisbet edilen, devlet başkanının aldığı veya verdiği hediyenin haram ve kirli kazanç olduğu, devlet malına hıyanet teşkil ettiği yolundaki ifadeler (Müttakī el-Hindî, VI, 111-112; Şevkânî, VIII, 302), sahih hadis mecmualarında yer almasa da en azından bu konuda muhtemel suistimallere karşı duyulan kaygıyı dile getirmesi bakımından önem taşır. Nitekim kaynaklarda Hz. Ömer’in kamu görevlilerinden hediye kabul etmediği, kabul ettiklerini de devlet hazinesine devrettiği, aynı tutumu sürdüren Ömer b. Abdülazîz’in âmillerinden görev esnasında verilen hediyeleri hazineye devretmelerini istediği (Sadrüşşehîd, II, 39-48), bir kısım İslâm âliminin de devlet başkanına verilen hediyelerin haram kazanç olduğu görüşünü taşıdığı bilinmektedir (Gazzâlî, II, 198-199). Meselâ İbn Ferhûn, Resûl-i Ekrem’in hediye kabul etmesinin ona mahsus bir ruhsat olduğunu ve bu konuda ölçü alınamayacağını, devlet başkanı ve öteki kamu görevlilerinin hediye almasının İmam Mâlik ve diğer ilk dönem âlimlerince mekruh sayıldığını, geleneğin de böyle olduğunu ifade eder (Tebṣıratü’l-ḥükkâm, I, 23; ayrıca bk. Mâverdî, XVI, 282). Mâverdî, devlet başkanının yabancı ülke yönetici ve halkı tarafından gönderilen hediyeleri kabul edebileceği, ancak bu hediyelerin -özel bir bağ sebebiyle olmadıkça-devlet hazinesine aktarılacağı görüşünü benimser. Kendi halkının verdiği hediyelere gelince bunun birçok türünün bulunduğunu, halifenin bu hediyeleri kabul etmesinin kural olarak câiz olmadığını, fakat kadîm bir bağ ve dostluğun devamı mahiyetindeki mûtat hediyeleri herhangi bir karşılık beklenmeden verilmesi halinde kabul edebileceğini, bunun dışındaki hediyelerin farklı sebep ve görüntülerle de olsa bir nevi rüşvet ve haksız kazanç olacağını, veren için ise ancak zaruret halinde câiz sayılacağını belirtir (el-Ḥâvi’l-kebîr, XVI, 283-284). İbn

Âbidîn, zekât memurlarıyla ilgili hadisteki halktan hediye kabul etme yasağının, onların başı olması sebebiyle devlet başkanı için de geçerli olduğunu, fetva kitaplarında kaydedilen, “Müftü ve imamın hediye alması kural olarak câizdir” ifadesiyle (el-Fetâva’l-Hindiyye, III, 330) namaz imamlığının kastedildiğini belirtir (Reddü’l-muḥtar, V, 373). Öyle anlaşılıyor ki bazı fakihlerin bu konudaki olumsuz tavrı, adı hediye de olsa bu yolla devlet başkanıyla yakınlık kurulması, hak edilmeyen makam ve gelirlerin sağlanması, neticede hediyenin bir nevi rüşvet işlevi görmesi, devlet başkanının da devlet hazinesinden hediye adı altında ölçüsüzce bağışlar ve kayırmalar yapabilmesi şeklindeki bazı kaygılara dayanmakta, bu kaygılarda da Hulefâ-yi Râşidîn’den sonraki dönemlerde gözlenen olumsuz gelişmelerin etkisi görülmektedir.

Kamu görevlilerinin hediye alması konusunda fıkıh literatüründe yer alan tartışmaların ağırlık noktasını kadıların hediye kabul etmesinin dinî-hukukî hükmü teşkil eder. İlk dönemlerden itibaren literatürde, hâkimin halktan hediye almasının kural olarak câiz olmadığı, fakat yakınlarından ve kadılık görevi öncesine dayanan bir bağ sebebiyle öteden beri hediyeleşmekte olduğu dostlarından hediye kabul edebileceği belirtilir. Bunun yanında, bu kimselerin mahkemede herhangi bir davasının bulunmaması ve hediyenin de mûtat ölçüden çok yüksek değerde olmaması kayıtları getirilir. Diğer bir ifadeyle hediye verilmesinin o kimsenin kadı oluşuyla hiçbir bağlantısının bulunmaması aranır. Bu ihtiyatlı tavır, verilen hediyenin kadıyı hediye veren lehine etkileyeceği ve tarafsızlığına gölge düşüreceği, hediyenin bir tarafa mahkemede hak etmediği bir yarar sağlayabileceği veya en azından geleceğe mâtuf bir yatırım olarak görülebileceği, bütün bu ihtimaller söz konusu olmasa bile hediye almasının kadıyı halk nezdinde töhmet

altında bırakacağı ve kadılık makamının itibarını zedeleyeceği gibi düşüncelere dayanır. Meselâ Serahsî konuyla ilgili olarak, “Hediye kapıdan girince görev bilinç ve sorumluluğu pencereden çıkar” darbımeselini zikreder (el-Mebsûṭ, XVI, 82). Hadiste zekât memurlarının hediye almasının yasaklanması da, hâkimin aldığı hediyenin sahâbe ve tâbiîn âlimlerince haram kazanç, hatta bir nevi rüşvet sayılması da esasen böyle bir anlam taşır. Öte yandan fakihler, kadıyı içtimaî hayattan ve beşerî ilişkilerden tamamen tecrit etmemek için yukarıdaki sakınca ve ihtimallerin bulunmadığı durumlarda kural olarak onun hediye alıp verebileceğini

belirtmeyi de ihmal etmemişlerdir. Literatürde, kadıya verilen hediyelerin gerek veren gerekse veriliş amacı bakımından çeşitli ayırımlara tâbi tutulması (Gazzâlî, II, 197-198; Sadrüşşehîd, II, 35-36; el-Fetâva'l-Hindiyye, III, 330), hediye ile rüşvet arasındaki ince çizgiyi netleştirmeye mâtuf gayretler olarak görülmelidir.

Fıkıh literatüründe ganimet, zekât ve vergi memuru, ordu kumandanı, bölge valisi ve yöneticisi gibi devlet memurları da genelde kadı grubunda mütalaa edilir ve bunların muhatap oldukları veya yönettikleri kişilerden hediye almaları kural olarak doğru bulunmaz. Fakihlerin bu konuda Hz. Peygamber'in, sahâbe ve tâbiîn büyüklerinin aynı paraleldeki sözlerini, ayrıca hediyenin hediye alan üzerinde meydana getireceği psikolojik baskı ve yönlendirmenin bilerek veya farkında olmayarak adaletten sapmaya yol açacağı noktasını göz önünde bulundurduklarını belirtmek gerekir. Mahkemede şahitlik yapan kimselerin, lehine şahitlik yaptığı kimseden hediye alması da aynı şekilde değerlendirilir. Fakihler, kamu görevlilerinin hediye kabulünü câiz görmeyişlerini açıklarken, "Eğer yapılması istenen iş o kişinin görevinin gereği ise onu esasen yapmak zorundadır, bu hizmeti karşılığında ayrıca bir karşılık beklemesi doğru olmaz; eğer yapılması istenen iş onun yetkisi dışında ise o takdirde böyle bir işi yapması da buna bir karşılık alması da doğru sayılmaz" diyerek modern hukuktaki âdi rüşvet-ağır rüşvet ayırımını hatırlatan bir yaklaşım ortaya koyarlar.

Verilen hediye bir hakkın ihlâline, mûtat olmayan bir fetvanın verilmesine veya hak edilmeyen bir gayeyi elde etmeye vasıta kılınmadığı, böyle bir ihtimal bulunmadığı sürece müftü, vâiz, müderris, Kur'an öğretmeni gibi din hizmetlerini ifa eden kişilerin halktan hediye alıp vermeleri kural olarak meşrû görülmüştür. Bu cevazı anılan kişilere tanınan bir ayrıcalık olarak değil, hediye kabulünün kimler için ne zaman câiz olduğu konusunda hediyenin âdi veya ağır rüşvet işlevi görme ihtimalinin ölçü alındığı, fakat bu kişilerin elinde o dönemde bağlayıcı bir kamu otoritesi ve bir takdir hakkı bulunmadığı için zikredilen ihtimalin onlar hakkında pek vârit olmadığı şeklinde açıklamak gerekir (İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr, V, 373).

Hediye ve rüşvet konusunda fıkıh literatüründe yer alan görüş ve yaklaşımlar dikkatle incelendiğinde, kamu görevlilerinin hediye alıp alamayacağı konusuna ve hediyerüşvet ayırımına kişilerin statü, görev ve

sınıfıyla ilgili çok genel ve kategorik bir açıklama getirmek yerine hediye alanla veren arasındaki bağa, hediyeleşmenin geçmişine, yol açabileceği muhtemel suistimallere, hediye verenin beklentisiyle kamu görevlisinin hak ve yetkileri arasındaki uyuma göre bir açıklama yapmak daha isabetli görünmektedir. Nitekim Mâverdî, hediye veren kimsenin o kamu görevlisinin bölgesi halkından ve yetki alanına dahil kimselerden olup olmadığına göre ayırımlar yapar ve elinde kamu yetkisi bulunan kimselerin bu konuda kadı hükmünde olduğunu söyler (el-Ḥâvi'l-kebîr, XVI, 281, 284-286). İbn Âbidîn de belediye, çarşı ve pazar görevlileri, âlimler, vakıf yetkilileri gibi halk üzerinde otoritesi ve üst makamlar katında etki ve itibarı olan kişilere halkın gerek korku gerekse yararlanma ve aracılık beklentisi sebebiyle hediye vermesi halinde bunun da kadıya verilen hediye gibi olduğunu belirterek (Reddü'l-muḥtâr, V, 373) hediyenin haksız veya mevhum bir sebebe dayalı kazanç yahut nüfuz suistimali mahiyetini alması durumunda hediye olma niteliğini yitireceğini anlatmak ister.

Öte yandan hediyenin rüşvet mahiyetini alması halinde hukukî statü ve hükmünün değişeceği de açıktır. Meselâ hediyeye hibe konusundaki fıkhî ahkâma tâbi olarak kabz ile mâlik olunur ve fakihlerin çoğunluğuna göre hibe gibi hediyeden de rücû câiz olmaz. Verilen hediye helâk olmuş, tüketilmiş, bir başka şahsa temlik edilmiş, köklü bir değişime uğramışsa artık bu hediyenin hediye veren tarafından geri istenemeyeceği hususunda bütün fakihler görüş birliği içindedir. Buna karşılık rüşvet olarak verilen mala kabz ile mâlik olunmaz, mazmun bir mal olup damân hükümlerine göre aynen iadesi veya kıymetinin tazmini gerekir (Ali Haydar, II, 615). Abdülganî en-Nablûsî'nin hediye ile rüşvetin mahiyet, amaç ve hüküm bakımından birbirinden ayrıldığı noktalar konusunda kaleme alınmış Taḥḳīḳu'l-ḳaḍıyye fi'l-farḳ beyne'r-rüşveti ve'l-hediyye adlı eseri (Kahire 1412/1991) burada zikredilmeye değer bir çalışmadır.

İslâm geleneğinde faiz ve faiz şüphesi içeren kazanç ve hukukî işlemlerden kaçınmada son derece hassasiyet gösterildiği için ödünç (karz) akdinde borçlunun alacaklısına hediye vermesi ihtiyatla karşılanmış ve bir bakıma ödünç işleminde şart koşulan fazlalık işlevini yüklendiği veya böyle bir ihtimali taşıdığı, yani dolaylı ve örtülü faiz sayılabildiği durumlarda bu hediyeleşme câiz görülmemiştir.

Konuyla ilgili olarak Hz. Peygamber’in ödünç aldığı ve ödüncünü fazlasıyla geri ödediği, ödüncün en güzel şekilde ödenmesini tavsiye ettiği (Buhârî, “Vekâlet”, 6; “İstiḳrâż”, 4, 7; Müslim, “Müsâḳāt”, 120; Ebû Dâvûd, “Büyûʿ”, 11; Tirmizî, “Büyûʿ”, 75; Şevkânî, V, 261-262), buna karşılık ödünç verenin borçludan, aralarında ödünç işlemi öncesine dayanan bir hediyeleşme âdetinin bulunması durumu hariç hediye kabul etmesini yasakladığı (İbn Mâce, “Ṣadaḳāt”, 19; Şevkânî, V, 261), sahâbîlerin de borçludan alınan hediyeleri ribâ kapsamında görüp reddettikleri (Şevkânî, V, 261-262) rivayet edilir. İkinci grup rivayetlerin telkin ettiği ihtiyatın yanı sıra daha sonraki dönemlerde ödünç işlemlerinde görülen bazı suistimaller, ödünç verenin hediye beklentisinin toplumda yaygınlaşması ve borçlunun kendini böyle bir yük altında görmesi gibi gelişmeler sonucu olmalıdır ki sahih hadis kitaplarında yer almayan ve daha çok sahâbe sözü olarak rivayet edilen, “Menfaat sağlayan her ödünç faizdir” kuralı (İbn Hacer, I, 411; Aclûnî, II, 125) fakihler tarafından geniş ölçüde benimsenmiş ve borçlunun vereceği hediye de çok defa bu kapsamda görülmüştür. Ancak borçlunun alacaklısına verdiği hediyenin hangi durumlarda âdâb-ı muâşeret, sevgi ve dostluktan kaynaklanan ve hadislerde teşvik edilen bir hediyeleşme olduğu, hangi durumlarda faiz sayılabileceği hususu taraflar arasındaki yakınlığın geçmişine ve derecesine, verilen hediyenin ve borçlanmanın mahiyetine ve özellikle tarafların niyetine göre değişkenlik arzedebileceğinden, tıpkı devlet memurlarına verilen hediyenin hükmünde

olduğu gibi bu konuda da net bir ölçü getirmek bir hayli zordur. Bu sebeple fakihlerin çoğunluğu, bu işlemin şeklini esas alarak dış görünüşünün faize iyice yaklaştığı durumlarda câiz saymamayı, gerçek dinî hükmü ise tarafların niyetine bağlamayı tercih etmiştir. Meselâ Hanefîler’e göre alacaklı, borçlunun hediyeyi sırf borçlu olması sebebiyle verdiği kanaatini taşıyorsa veya bu yönde bir şüphesi varsa yahut da verilen hediye değer itibariyle mûtat ölçülerin üzerinde ise bu takdirde onun hediyeyi alması doğru olmaz. Mâlikîler, hediyeleşmenin bu iki kişi arasında borçlanma öncesine dayanan bir geçmişinin bulunması halinde câiz olacağını, borçlunun hediye verip vade uzatımı talep etmesi gibi durumlarda ise artık bu hediyenin faiz hükmünü alacağını, bu şartlar altında kabul edilen hediyenin aynen veya bedeliyle iadesi gerektiğini, böyle bir ihtimal vârit olmasa bile borçludan hediye kabulünün genelde mekruh olduğunu söylerler. Şâfiîler, akdin ve şartın gereği olmadığı sürece faize konu olan

(ribevî) mallarda bile borçlunun hediye vermesini, alacaklının da almasını câiz hatta mendup görmüşlerdir. Bu görüş, bir yönüyle borcun en iyi şekilde ödenmesini emreden hadise bağlanabildiği gibi (Remlî, IV, 231), Şâfiîler'in hukukî işlemlerde şekil şartıyla yetinen genel tutumlarıyla ve biraz da ödünç işlemlerini kolaylaştırıp teşvik etme düşüncesiyle açıklanabilir. Hanbelî mezhebinde, şart koşulmadığı sürece borçlunun alacaklısına hediye vermesini câiz görenler bulunduğu gibi, geçmişi bulunan bir dostluğun gereği olması durumu dışında borç ilişkisi devam ettiği sürece böyle bir hediyeleşmeyi uygun görmeyenler, hatta hediyenin sırf ödünç işlemi sebebiyle verildiği hallerde bir tür faiz hükmünde olacağını, kötülüğe giden yolu kapatmak gerektiğini, bu sebeple de bu hediyenin câiz olmadığını ileri sürenler de vardır.

Bir hadiste, müslüman kardeşinin bir işi için aracılık yapıp da ondan hediye almanın faiz kapılarından büyük bir kapıyı açma olarak nitelendirilmesi (Ebû Dâvûd, "Büyûʿ", 82) ve birçok âlimin, devlet makamları veya başka merciler nezdinde birinin işini takip ederek ona yardımcı olma karşılığında hediye almayı bir tür haram kazanç, ribâ veya rüşvet kapsamında görmeleri, hediyenin veren veya alan açısından haksız kazanç yahut en azından sebepsiz iktisap vasıtası haline getirilebileceğine işaret eder. Nitekim Gazzâlî, emek ve hizmet sarfını gerektiren vekâlet işlemleri için karşılık alınabileceğini, fakat nüfuz kullanımı şeklindeki ara buluculuğun farklı olduğunu belirtip bir kimseye hak etmediği bir menfaat sağlamak veya ona yapılacak haksızlığa engel olmak için yetkili merciler nezdinde ara buluculuk yapma karşılığında hediye almayı birinci işin haram, ikincinin ise her müslümanın dinî görevi dahilinde olması sebebiyle doğru bulmaz (İḥyâʾ, II, 197). Mâverdî de benzeri bir yaklaşımla konuyu ele alır ve bir kimsenin görevi dışında kalan mubah bir iş için yardımcı ve ara bulucu olması halinde verilen hediyeyi, önceden şart koşulmaması ve yaptığı bu işin karşılığı olduğu belirtilmemesi kaydıyla alabileceğini belirtir (el-Ḥâvi'l-kebîr, XVI, 288).

Nişanlıların birbirlerine veya akraba ve dostların nişanlılara hediye vermesi hemen hemen bütün toplumlarda yaygın bir âdettir. İslâm hukukçularının genel kabulüne göre nişan esnasında kıza mehire mahsuben verilen hediyeler mehir hükmünde olup nişanın bozulması halinde, nişanın kim tarafından bozulduğuna veya bozmada kusurun kimde olduğuna

bakılmaksızın hediyenin mümkünse aynının, değilse bedelinin iadesi gerekir (Hukūk-ı Âile Kararnâmesi, md. 2). Nişan sırasında verilen diğer hediyeler veya sünnet merasimi, doğum, ev bark edinme gibi münasebetlerle getirilen hediyeler ise hibe hükmünü taşır ve hediyeler kime getirilmişse kural olarak ona ait olur. İsim tasrih edilmediğinde örf ve teamüle göre hareket edilir. Böyle olunca hibeden rücû konusundaki genel kural bu konuda da geçerlidir ve hediye vermenin sebebi zâil olsa bile alınan hediyelerin eski sahiplerine iadesi kural olarak gerekmez (bk. HİBE). Ancak nişan esnasında verilen hediyelerden mehire mahsuben verilmeyenlerin bile bir bakıma evlenme karşılığı veya tarafların evlenmesi şartıyla yapılmış bir bağış mahiyetinde olduğu ve diğer zamanlarda yapılan karşılıksız bağışa nisbetle bazı farklılıklar taşıdığı düşünülmüş olmalı ki nişanın bozulması halinde hediyelerin iadesi konusu fıkıh mezhepleri ve fakihler tarafından kısmen farklı bir bakış açısıyla ele alınmıştır. Hanefî mezhebinde bu konuda birkaç farklı görüş mevcutsa da genel kabul gören ve uygulamaya yansıyan görüş, nişan hediyelerinin hibe hükmünde olduğu (a.g.e., md. 2) ve verilen hediye hediye alanın elinde aynen duruyorsa ancak o zaman iadesinin talep edilebileceği; tüketilmiş, değişmiş veya mülkiyetinden çıkmış ise artık talep edilemeyeceği yönündedir (Kadri Paşa, md. 110; M. Yûsuf Mûsâ, s. 51-52; M. Mustafa Şelebî, s. 67-68). Mâlikî mezhebinde, nişanlının karşı tarafa verdiği hediyeyi elde mevcut olsa bile geri alamayacağı görüşü genel bir kural olarak kaydedilmekle birlikte müftâbih görüş bu konuda şart veya örfün geçerli olduğu, bu yoksa ve nişan da hediye alan tarafından bozulmuşsa karşı tarafın verdiği hediyeyi aynen veya değeriyle geri isteyebileceği, aksi takdirde isteyemeyeceği şeklindedir. Şâfiîler, böyle bir ayırım yapmaksızın nişan bozulduktan sonra hediyenin elde duruyorsa aynen, değilse bedelinin geri verilmesi gerektiği görüşündedir. Hanbelîler'in görüşü de Şâfiîler'e yakındır. Ca'ferîler ise nişanda hediyenin tarafların evlenme şartına bağlanarak verilmesi ve nişanın bozulması halinde aynen veya bedeliyle iadesi gerektiğini, değilse sadece aynen iadenin gerekli olduğunu söylerler.

Hz. Peygamber'in Kur'an'ın geçim vasıtası yapılmamasını (Müsned, III, 428; Şevkânî, V, 322), başkasına Kur'an okumayı öğretip ondan hediye olarak bir yay alan Ubâde b. Sâmit'in bu hareketini uygun bulmadığını ifade etmesi (Ebû Dâvûd, "Büyûʿ", 37; İbn Mâce, "Ticârât", 8), "rukye hadisi" diye bilinen olayda Fâtiha sûresini okuyarak hastayı iyileştirip yüklü

bir karşılık alan Ebû Saîd el-Hudrî'nin bu hareketini onaylaması (Buhârî, "İcâre", 16; Müslim, "Selâm", 65-66), fakihler arasında ilk dönemlerden itibaren imamlık, müezzinlik, Kur'an okuma ve öğretme, bedel haccı ve cihad gibi aslî veya vesile ibadetler (taat) için ücret alınmasının câiz olup olmadığı tartışmasının temelini ve iki farklı yaklaşımın delilini teşkil etmiş, ancak bu tartışma mezhep imamları döneminde namaz, oruç, Kur'an okuma gibi belirli ibadetler dışında kalanlar için ücret almanın cevazı yönünde gelişerek etkisini büyük ölçüde kaybetmiştir. Bu gelişmeler sonunda fakihlerden önemli bir kısmı, Kur'an okuma ve hatim için ücret almanın câiz olmadığı görüşünü devam ettirmiş, fakat bunlar da ücretin önceden şart koşulmasını veya konuşulmasını doğru bulmayıp sonradan hediye adı altında verilmesinin câiz olabileceğini, yani ücretin değil hediyenin câiz olduğunu ifade etmişlerdir (İbn Âbidîn, Mecmûʿatü'r-resâʾil, I, 175). Bu yaklaşımda, hem Kur'an'ın saygınlığını koruma ve ücretle okunmasını önleme hem de verilen bir emeği karşılıksız bırakmama, dinî hizmetlerin ifasıyla meşgul olup

başkaca önemli bir gelire sahip bulunmayan kimseleri himaye etme gibi farklı gayelerin uzlaştırılmaya çalışıldığı söylenebilir. Bununla birlikte hediyenin yaygın ve beklenen bir karşılık olma özelliği taşıdığı durumlarda önceden konuşulmasa bile ücret hükmünü alacağı da açıktır (İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr, VI, 56-57).

Hediyeleşmenin insan tabiatında, beşerî ve sosyal ilişkilerde, sevgi ve dostluk ortamının kurulmasında birçok olumlu tesir icra ettiği bilinmesine, hadislerde de bu yönde pekçok tavsiye ve uygulama örneği bulunmasına rağmen fakihlerin hediyeleşmenin cevazı konusunda ihtiyatlı hatta mütereddit davranmaları, bir yönüyle böyle mubah ve müstehap bir davranışın haram ve gayri meşrû amaçlar için vasıta kılınabilme tehlikesine dikkat çekme, bir yönüyle de İslâm toplumunun ileri dönemlerinde giderek yaygınlık kazanma istidadı gösteren bir kötü âdet ve suistimale karşı tavır alma şeklinde açıklanabilir. Hatta bazı fakihlerin, gayri müslimler tarafından kutsal sayılıp hediye alınıp verildiği günlerde müslümanların onları takliden hediye alıp vermesini câiz görmeyişi de (a.g.e., VI, 754-755) müslüman toplumun kimlik bilincini diri tutmada gösterilen titizliğin yanı sıra yukarıda temas edilen ihtiyatlı tavrı yansıtması bakımından da dikkat çekicidir. İslâm âlimlerinin bu tür kaygı ve ihtiyatını biraz da içinde

bulundukları sosyokültürel şartlara bağlamak ve haklı görmek mümkünse de bundan bir genellemeye giderek müslüman toplumların geçmişi itibariyle karamsar bir tablo çizmek, günümüz beşerî-içtimaî ilişkileri bakımından olumsuz bir öneri getirmek yersizdir. Çünkü insanlar arasında dostluk ve sevginin güçlenmesini ve bunun tabii bir göstergesi olan hediyeleşmeyi teşvik eden İslâmî yaklaşımın ve Doğu toplumlarına özgü cömertliğin etkisiyle olmalı, İslâm toplumlarında hediyeleşmenin her dönemde ve toplumun her kesimi arasında yaygın bir âdet olarak varlığını koruduğu ve -yukarıda temas edilen muhtemel suistimaller hariç tutulursa- genelde olumlu bir çizgide seyrettiği söylenebilir. Bu köklü gelenek sebebiyle İslâm'ın klasik döneminde yazılan edebiyat ve tarih kitaplarında halifelere, devlet büyüklerine ve dostlara hediye sunulmasıyla ve onların vereceği hediyelerin kabulüyle ilgili âdâba, bu esnada teâti edilen şiir ve hitabet örneklerine, hediyeleşmenin olumlu yönlerini ve muhtemel suistimal şekillerini özetleyen teşbih ve darbımesellere bolca yer verildiği ve bu konuda zengin bir kültürel mirasın oluştuğu görülür (İbn Kuteybe, III, 34-43; İbn Abdürabbih, VI, 281-289; Seâlibî, s. 244-246; Râgıb el-İsfahânî, Muḥâdarâtü'l-üdebâʾ, I, 419-425; Hilâl b. Muhassin es-Sâbî, s. 279-284; Kalkaşendî, IX, 101-127). Ayrıca III. (IX.) yüzyıldan itibaren hediyeleşme âdâbını ve bu konuda oluşan edebî-kültürel birikimi konu edinen ve çoğu "kitâbü'l-hedâyâ, kitâbü't-tuhaf ve't-turaf, et-tuhfe ve't-turfe, ez-zehâir ve't-tuhaf" gibi adlarla anılan müstakil eserlerin kaleme alınmış olması da temelde İslâm toplumlarının bu olumlu özelliğinin bir yansımasıdır. Meselâ IV. (X.) yüzyıl edebiyatçılarından Hâlidiyyân diye bilinen Ebû Bekir Muhammed el-Hâlidî ve Ebû Osman Saîd el-Hâlidî'nin müştereken telif ettiği Kitâbü't-Tuḥaf ve'l-hedâyâ'yı neşreden Sâmî ed-Dehhân eserin önsözünde bu grupta yer alan on bir kitaptan ayrı ayrı söz eder (s. 15-18). Öte yandan günümüzde giderek zayıflayan aile ve toplum bağlarının güçlenmesinde sosyal yardımlaşma, sevgi ve dostluk ortamının kurulmasında, cimrilik ve bencilliğin tedavisinde, Hz. Peygamber'in söz ve davranışlarıyla teşvik ettiği ve örnek olduğu hediyeleşmenin ayrı bir katkısı olacaktır. Bu sebeple de müslümanların, hediye alıp vermenin prensip itibariyle sünnet olduğu bilinciyle hareket edip çeşitli mutlu olaylar vesilesiyle bu güzel geleneklerini geliştirmesi ve yaygınlaştırması zamanımızda ayrı bir önem kazanmıştır. Ancak insanları maddî güç ve imkânlarının üstünde harcamaya zorlayarak onları sıkıntıya düşüren hediyeleşme âdet ve geleneklerinin İslâmî anlayışla bağdaşmadığını da

belirtmek gerekir.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât (nşr. Safvân Adnân Dâvûdî), Dımaşk 1412/1992, s. 835, 839-840; a.mlf., Muḥâḍarâtü'l-üdebâʾ, Beyrut, ts. (Dâru Mektebetü'l-Hayât), I, 419-425; Tehânevî, Keşşâf, II, 1540; el-Muvaṭṭaʾ, "Ḥüsnü'l-ḫuluḳ", 16; Müsned, II, 405; III, 428; V, 424; Buhârî, "Hibe", 7, 17, "Aḥkâm", 24, 41, "Vekâlet", 6, "İcâre", 16, "İstiḳrâż", 4, 7; Müslim, "İmâre", 26-29, "Selâm", 65-66, "Müsâḳāt", 120; İbn Mâce, "Ticârât", 8, "Ṣadaḳāt", 19; Ebû Dâvûd, "İmâre", 11, "Büyûʿ", 11, 37, 82; Tirmizî, "Velâʾ", 6, "Menâḳıb", 73, "Büyûʿ", 75; İbn Kuteybe, ʿUyûnü'l-aḫbâr, III, 34-43; Tahâvî, Muḫtaṣar (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî), Kahire 1370, s. 326; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü'l-ferîd, VI, 281-289; Hâlidiyyân, Kitâbü't-Tuḥaf ve'l-hedâyâ (nşr. Sâmî ed-Dehhân), Kahire 1956, tür.yer.; Seâlibî, el-Leṭâʾif ve'ẓ-ẓerâʾif, Beyrut 1412/1992, s. 244-246; Hilâl b. Muhassin es-Sâbî, Kitâbü Ġureri'l-belâġa, Dârülbeyzâ 1988, s. 279-284; Mâverdî, el-Ḥâvi'l-kebîr (nşr. Ali M. Muavvez - Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1414/1994, XVI, 281-288; Şîrâzî, el-Mühez̠z̠eb, I, 304; Serahsî, el-Mebsûṭ, XVI, 82; Gazzâlî, İḥyâʾ, II, 181-199; Sadrüşşehîd, Şerḥu Edebi'l-ḳādî li'l-Ḫaṣṣâf (nşr. Muhyî Hilâl es-Serhân), Bağdad 1397/1977, I, 353-354; II, 23-65; İbn Kudâme, el-Muġnî, Kahire 1969, X, 68-69; Zekeriyyâ b. Muhammed el-Kazvînî, Müfîdü'l-ʿulûm ve mübîdü'l-hümûm (nşr. M. Abdülkādir Atâ), Beyrut 1405/1985, s. 241-242; Cemâleddin el-Vatvât, Ġurerü'l-ḫaṣâʾiṣi'l-vâżıḥa ve ʿurerü'n-neḳāʾiṣi'l-fâżıḥa, Beyrut, ts. (Dâru Saab), s. 449-452; İbn Ferhûn, Tebṣıratü'l-ḥükkâm, Bulak 1301, I, 22-23; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâʾ, IX, 101-127; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr (Kahire), III, 255-256; Müttakī el-Hindî, Kenzü'l-ʿummâl, VI, 110-119; İbn Hacer, el-Meṭâlibü'l-ʿâliye, I, 411; Remlî, Nihâyetü'l-muḥtâc, Kahire 1389/1969 → Beyrut 1404/1984, IV, 230-231; VIII, 254-255; Trablusî, Muʿînü'l-ḥükkâm, Kahire 1393/1973, s. 15-16; el-Fetâva'l-Hindiyye, III, 330-331; Abdülganî en-Nablusî, Taḥḳīḳu'l-ḳaḍiyye fi'l-farḳ beyne'r-rüşveti ve'l-hediyye (nşr. Ali M. Muavvez - Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Kahire 1412/1991; Aclûnî, Keşfü'l-ḫafâʾ, II, 125; Şevkânî, Neylü'l-evṭâr, V, 261-

262, 322, 377-393; VII, 338; VIII, 302; İbn Âbidîn, Mecmûʿatü’r-resâʾil, I, 152-186; a.mlf., Reddü’l-muḥtâr (Kahire), III, 154-156; V, 372-376; VI, 55-57, 754-755; Mecelle, md. 834; Ali Haydar, Dürerü’l-hükkâm, II, 615; Kadri Paşa, el-Aḥkâmü’ş-şerʿiyye fi’l-aḥvâli’ş-şaḫsiyye, İstanbul 1304, md. 110; Hukūk-ı Âile Kararnâmesi, İstanbul 1333, md. 2; M. Mauss, The Gift (trc. I. Cunnison), London 1954; M. Yûsuf Mûsâ, Aḥkâmü’l-aḥvâli’ş-şaḫsiyye fi’l-fıḳhi’l-İslâmî, Kahire 1958, s. 48-53; F. F. Bruce, “Gift, Giving”, IDB, II, 395-396; C. Lévi-Strauss, The Elementary Structures of Kinship (trc. J. H. Bell - J. R. von Sturmer), Boston 1969; M. Mustafa Şelebî, Aḥkâmü’l-üsre fi’l-İslâm, Beyrut 1397/1977, s. 65-69; Abdullah b. Abdülmuhsin et-Tarîkī, Cerîmetü’r-rüşve fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye, Riyad 1400/1980, s. 67-94; Zühaylî, el-Fıḳhü’l-İslâmî, IV, 724-728; VI, 501-502; VII, 26-27; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü’l-idâriyye (Özel), I, 49-51, 273, 276; II, 66, 207-209, 310, 322-323; III, 164; F. Rosenthal v.dğr., “Hiba”, EI^2 (İng.), III, 342-350; Charles S. J. White, “Gift, Giving”, ER, V, 552-557; P. J. Hamilton-Grierson, “Gifts”, ERE, VI, 197-209; A. C. Pearson, “Gifts: Greek and Roman”, a.e., VI, 213; “İcâre”, Mv.F, I, 290-293; “Ḫıṭbe”, a.e., XIX, 204-205; “Ḳarż”, a.e., XXXIII, 131-132; Mustafa Çağrıcı, “Hediye”, İslamda İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi, İstanbul 1997, II, 225-226.

Ali Bardakoğlu

HEDİYYETÜ'l-ÂRİFÎN

(هديّة العارفين)

Bağdatlı İsmâil Paşa'nın (ö. 1920) Arapça kaleme aldığı, İslâm dünyasında yetişmiş müelliflerle eserleri hakkında ansiklopedik bilgi veren kitabı

(bk. BAĞDATLI İSMÂİL PAŞA).

HEDY

(الهدي)

Hac ve umre yapan kimselerin Harem sınırları içinde kestikleri kurban.

Sözlükte "yol göstermek, izinden gitmek; göndermek, hediye etmek" anlamlarına gelen hedy (hediy) kelimesi, fıkıh terimi olarak hac ve umre sırasında Harem'de kesilen kurbanlık hayvanları ifade eder. Hac ve umre yapmayanların kurban bayramı dolayısıyla kestikleri kurbana ise udhiyye denir. Kur'ân-ı Kerîm'de terim anlamında beş yerde geçen hedy (el-Bakara 2/196; el-Mâide 5/2, 95, 97; el-Feth 48/25) hadislerde de sıkça kullanılmıştır (bk. Wensinck, el-Muʿcem, "hedy" md.).

Deve, sığır gibi büyükbaş hayvanlardan olduğunda "bedene", koyun keçi cinsinden olduğunda "dem" adını alan hedy kurbanı nâfile ve vâcip olmak üzere ikiye ayrılır. Nâfile hedy, hac ya da umre niyetiyle Mekke'ye giden kişinin kurban kesmesini vâcip kılacak herhangi bir mükellefiyeti olmaksızın sırf Allah rızası için kestiği kurbandır. Hz. Peygamber'in bu amaçla 100 deve kurban ettiği nakledilmektedir (Dârimî, "Menâsik", 34; Buhârî, "Ḥac", 121-122; İbn Mâce, "Menâsik", 84). Vâcip hedy ise iki türlüdür. Birincisi, adak sebebiyle kişinin zimmetinde borç olarak tahakkuk eden hedydir. İkincisi, temettû veya kırân haccı yapan kimselerin kesmek zorunda oldukları şükür kurbanı ile hac ve umrenin vâciplerinden birinin yerine getirilmemesi veya ihram yasaklarına uyulmaması halinde kesilen ceza kurbanıdır. Şükür kurbanının en faziletlisi sırasıyla deve, sığır ve koyundur. Bu kurbanı kesemeyenler üç günü hac sırasında, yedi günü hacdan sonra olmak üzere on gün oruç tutarlar. Ceza kurbanı ise çiğnenen yasağın türüne göre büyükbaş veya küçükbaş hayvan olmak üzere farklılık arzeder (bk. BEDENE; DEM; FİDYE).

Hedy için ayrılan veya satın alınan hayvanın kurbanlık olduğunu göstermek üzere boynuna örülmüş ip veya nal gibi şeylerin asılması (taklid) veya bedenenin hörgücünden kan akıtmak suretiyle işaretlenmesi (iş'âr) konuları fakihler arasında tartışılmış, taklidin müstehap olduğu hususunda görüş

birliğine varılırken iş‘âr konusunda görüş ayrılığına düşülmüştür. Hanefî mezhebinde iş‘âr hayvana acı verdiği için câiz görülmemiş, Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerine göre ise taklid gibi müstehap sayılmıştır.

Hedyin kesileceği yer ve zaman konusunda fakihler arasında önemli bir görüş ayrılığı mevcut değildir. Hedy kurbanının Harem sınırları içinde kesilmesi gerektiği hususunda ittifak bulunması yanında çoğunluk hac kurbanının Mina'da, umre kurbanının ise Mekke'de Merve tepesi yanında kesilmesinin daha faziletli olduğunu belirtmiştir. Kesim zamanına gelince, üç mezhebe göre şükür kurbanının kurban bayramı günlerinde kesilmesi gerekir. Şâfiîler'e göre ise başka günlerde de kesilmesi câiz olmakla birlikte bu günlerde kesilmesi daha faziletlidir. İhram yasaklarını ihlâlden dolayı kesilecek cinayet kurbanı için belli bir vakit olmadığı konusunda da görüş birliği mevcuttur. Şâfiî ve Mâlikîler'e göre adağın ve nâfile kurbanların kesim vakti kurban bayramı günleri iken Hanefîler bunun belli bir vakti olmadığını, ancak bu günlerde kesilmesinin daha faziletli olduğunu belirtmişlerdir.

Hedy kurbanı olarak kesilen hayvanların etinden kurban sahibinin yemesinin hükmü konusunda fakihler arasında önemli bir görüş ayrılığı yoktur. Dört mezhebe göre Mekke'de kesilen nâfile kurbanların etinden sahibi yiyebilir. Şâfiîler'in dışındaki mezhep âlimleri, temettû ve kırân haccı kurbanının etinden de sahibinin yiyebileceği görüşündedirler. Ceza, adak, ihsâr hedyi ile, kesilme yeri olan Mekke'ye veya Mina'ya ulaşmamış olan nâfile hedyin etinden sahibinin yemesi câiz görülmemiştir. Bunların yenilmesi halinde yenilen miktarın bedelinin sadaka olarak verilmesi gerekir.

Hanefî ve Mâlikî fakihleri, tasadduk edilmesi gereken etlerin Harem bölgesinin dışında bulunan fakirlere de verilebileceği görüşündedir. Şâfiî mezhebine göre şükür ve ceza kurbanları Harem bölgesinde kesildiği gibi aynı yerde tasadduk edilmelidir. Hanbelîler ise yalnızca saç kesmek, elbise giymek, koku sürünmek gibi bazı ihram yasaklarını ihlâlden dolayı fidye olarak kesilen kurbanın kesildiği yerde tasadduk edilmesini câiz görmüşler, diğer kurbanların Harem'deki fakirlere dağıtılmasının gerekli olduğunu ifade etmişlerdir. Ayrıca diğer mezheplerin aksine Hanefî âlimleri, Harem dışında dağıtılan kurban etlerinin zimmî statüsündeki gayri müslimlere de

verilebileceği görüşündedir.

Hedy hayvanından ihtiyaç halinde binek olarak faydalanmanın câiz olduğunda fakihler arasında görüş birliği bulunmaktadır (Müslim, “Ḥac”, 375-376; Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 17; Nesâî, “Menâsik”, 76). Şâfiî ve Hanbelîler’e göre sütünden de faydalanılabilir. Ancak içilen miktarın bedelinin fakirlere sadaka olarak verilmesi daha faziletlidir. Mâlikî ve Hanefîler ise faydalanılması durumunda bedelinin tasadduk edilmesi gerektiğine hükmetmişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “hdy” md.; Lisânü’l-ʿArab, “hdy” md.; Wensinck, el-Muʿcem, “hedy” md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “hdy” md.; Dârimî, “Menâsik”, 34; Buhârî, “Ḥac”, 106-108, 121-122, “Meġāzî”, 35; Müslim, “Ḥac”, 205, 349, 375-376; İbn Mâce, “Menâsik”, 68, 84; Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 14, 17; Nesâî, “Menâsik”, 76; Mâverdî, el-Ḥâvi’l-kebîr (nşr. Ali M. Muavvez - Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1414/1994, IV, 369-383; İbn Abdülber, el-Kâfî, I, 402-405; Kâsânî, Bedâʾiʿ, II, 172-175, 179; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, I, 319-323; İbn Kudâme, el-Muġnî, III, 356-360, 390-392, 431-434, 492-554; Nevevî, el-Mecmûʿ, VIII, 356-382; İbn Cüzey, el-Ḳavânînü’l-fıḳhiyye, Beyrut, ts. (Dârü’l-Fikr), s. 121-122; İbnü’l-Hümâm, Fetḥu’l-ḳadîr, II, 321-326, 333; Buhûtî, Keşşâfü’l-ḳınâʿ, II, 400-463, 529-533; III, 5-20; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr (Kahire), II, 614-621; Zühaylî, el-Fıḳhü’l-İslâmî, III, 295-317; Mv.F, II, 181-195; V, 74-75; XIV, 11-15; XVII, 43-44, 78-80; XXXIII, 86-87; J. Chelhod, “Hady”, EI² (İng.), III, 53-54.

Salim Öğüt

HEDYÜ’s-SÂRÎ

(هدي الساري)

İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) tarafından Buhârî’nin el-Câmiʿu’ṣ-saḥîḥ’ini şerhetmek amacıyla yazılan Fetḥu’l-bârî’nin müstakil bir cilt halindeki mukaddimesi

(bk. el-CÂMİU’s-SAHÎH).

HEFT ÂSUMÂN

(هفت آسمان)

Âgā Ahmed Ali'nin (ö. 1290/1873) Farsça mesneviler ve şairlerine dair tezkiresi.

Mevlevî Âgā Ahmed Ali 1255'te (1839) Bengladeş'in Dakka şehrinde doğdu. 1862 yılında Kalküta'da Medrese-i Ahmediyye adlı bir eğitim kurumu açtı ve hayatının sonuna kadar burada çalıştı. Âgā Ahmed Ali, 1869'da yazmaya başladığı Heft Âsumân'ı bir önsöz (evc), yedi bölüm (heft âsumân) ve bir hâtime (ufk)

şeklinde planlamış, ancak sadece önsözle birinci bölümünü telif edebilmiştir. Bu kısımlardan, müellifin mesnevileri yazılmış oldukları aruz kalıplarına göre yedi bölüm halinde ele almak istediği anlaşılmaktadır. Eserin önsözünde müellif, mesnevi türü ve en eski mesnevi şairleriyle bunların önderi olarak kabul ettiği Nizâmî üzerinde durmuş, birinci bölümde Nizâmî'nin Maḫzenü'l-esrâr'ının vezni olan "serî" bahrinde mesnevi yazan yetmiş sekiz şairi ve bunların eserlerini tanıtmıştır. Heft Âsumân, H. Blochmann tarafından The Haft Āsmān or History of Masnavi of Persians (Kalküta 1873) adıyla Bibliotheca India serisi içerisinde yayımlanmıştır.

Âgā Ahmed Ali'nin diğer eserleri de şunlardır: 1. Müʾeyyid-i Burhân (Kalküta 1865). Gālib Mirza Esedullah'ın Burhân-ı Ḳāṭıʿ adlı Farsça sözlüğe yönelttiği tenkitlere cevap mahiyetinde bir eserdir. 2. Şemşîr-i Tîzter (Kalküta 1868). Gālib Mirza'nın Müʾeyyid-i Burhân'a Tîġ-i Tîz adıyla yazdığı Urduca reddiyeye cevaptır. 3. Risâle-i Terâne. Rubâî türü hakkında bilgi veren eser Blochmann tarafından açıklayıcı notlarla birlikte neşredilmiştir (Kalküta 1867). 4. Risâle-i İştiḳāḳ (Kalküta 1872). Başlangıç seviyesinde Farsça bir gramer kitabıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Storey, Persian Literature, I/2, s. 905-906; Ahmed Gülçîn-i Meânî, Târîẖ-i Tez̠kirehâ-yi Fârsî, Tahran 1350, II, 408-410; Şehriyâr-ı Nakvî, Ferhengnüvîsî der Hind u Pâkistân, Tahran 1962, s. 141, 144; N. K. Jain, Muslims in India, New Delhi 1979, I, 56.

Adnan Karaismailoğlu

HEFT EVRENG

(هفت اورنگ)

Abdurrahman-ı Câmî'nin (ö. 898/1492) yedi mesneviden oluşan eseri.

İranlı mutasavvıf şair Abdurrahman-ı Câmî, Ḫamse'sine Silsiletü'z̠-z̠eheb ve Selâmân ü Ebsâl mesnevilerini ekleyerek bu yeni tertibe, Farsça "yedi taht" anlamına gelen ve büyük ayı yıldız kümesinin adı olan Heft Evreng adını vermiştir. Eserin mukaddimesinde Câmî yedi mesneviyi, Vâsıt'ta yetişen en iyi yazı kamışıyla Çin hokkasının evlenmesi sonucunda dünyaya gelen yedi kardeşe benzeterek bunların gayb âleminden varlık alanına çıktıklarını söyler. Müellifin Külliyyât'ı içinde veya müstakil olarak çok sayıda yazma nüshası bulunan Heft Evreng (Münzevî, IV, 3312-3316; FME, I, 416-420) Âgā Murtazâ Müderrisi Gîlânî tarafından yayımlanmıştır (Tahran 1337 hş.). Eseri oluşturan mesneviler ayrı ayrı olarak da basılmış, bazıları çeşitli dillere tercüme edilmiştir.

Heft Evreng'de şu mesneviler yer almaktadır: 1. Silsiletü'z̠-z̠eheb. Üç ciltten (defter) meydana gelen eserin ilk cildi, Senâî'nin Ḥadîḳatü'l-ḥaḳīḳa'sı ve Evhadüddîn-i Merâgī'nin Câm-ı Cem'inin üslûbuyla yazılmış olup Sultan Hüseyin Baykara'ya ithaf edilmiştir. Ahlâkî ve tasavvufî meselelerin ele alındığı bu cilt, Câmî'nin mürşidi Ubeydullah Ahrâr'ın tavsiyesiyle nazma çekilen "İʿtikādnâme" başlıklı bölümle sona erer. İkinci ciltte, ilâhî aşk konusu sûfîlerin menkıbeleri ve sözleriyle desteklenerek işlenmiştir. Silsiletü'z̠-z̠eheb'in III. cildi 500 beyitlik kısa bir mesnevi olup II. Bayezid'e ithaf edilmiştir. "Fâilâtün mefâilün faʿlün" vezniyle yazılan ve 7200 beyitten meydana gelen eserin sadece II. cildinin 890 (1485) yılında tamamlandığı bilinmektedir. 2. Selâmân ü Ebsâl. Huneyn b. İshak tarafından Yunanca'dan tercüme edilen, daha sonra İbn Sînâ ve İbn Tufeyl tarafından yeniden yazılan Selâmân ü Ebsâl adlı sembolik aşk hikâyesini Câmî bazı telif unsurları da katarak mesnevi tarzında kaleme almıştır. Câmî'nin bu üç eserden hangisini örnek aldığı tartışmalıdır. M. Nazif Şahinoğlu, eserin İbn Sînâ ve İbn Tufeyl'in eserleriyle bir ilgisi bulunmadığını, Câmî'nin, Huneyn b. İshak'ın tercümesinin Nasîrüddîn-i

Tûsî’nin Şerḥu’l-İşârat’ında yer alan özetinden faydalandığını söylemektedir (Nuvîdi-yi Şîrazî, s. 19). Heft Evreng’deki mesnevilerin en küçüğü olan bu eser 1130 beyit olup 894 (1489) yılında tamamlanmıştır. “Fâilâtün fâilâtün fâilâtün” vezniyle yazılan Selâmân ü Ebsâl, Akkoyunlu Hükümdarı Uzun Hasan’ın oğlu Yâkub Bey’e ithaf edilmiştir. Forbes Falconer (London 1850) ve Reşîd-i Yâsemî (Tahran 1305

hş.) tarafından yayımlanan eseri Edward Fitzgerald özet halinde İngilizce’ye (London 1856), Auguste Bricteux Fransızca’ya (Paris 1911), Kemal S. Aini Rusça’ya (Douşanbe 1977), Lâmiî Çelebi (ö. 938/1532) ve Abdülvehhab Tarzî (İstanbul 1944) Türkçe’ye tercüme etmişlerdir. 3. Tuḥfetü’l-Aḥrâr. Nizâmî-i Gencevî’nin Maḫzenü’l-esrâr’ı ve Emîr Hüsrev-i Dihlevî’nin Maṭlaʿu’l-envâr’ının üslûbunda yazılan eser dinî, ahlâkî ve edebî konuları ihtiva eden yirmi bölümden (makale) oluşur. Câmî bu eseri mürşidi Ubeydullah Ahrâr’a armağan etmiştir. Mensur bir mukaddimenin ardından gelen dört münâcât, beş na‘t, Bahâeddin Nakşibend’in faziletlerine dair menâkıbnâme mahiyetinde bir kısım ve Ubeydullah Ahrâr hakkında uzunca bir methiyeden sonra eserin bölümlerine geçilir. Burada Hz. Âdem’in yaratılışı, namaz, zekât, hac, uzlet, sükûn, felekler, mutasavvıflar, zâhir ulemâsı, gençlik, ihtiyarlık, iyilik, güzellik ve aşk gibi çeşitli konular işlenmiştir. 894 (1489) yılında tamamlanan ve 1710 beyitten meydana gelen eser “müfteilün müfteilün fâilün” vezniyle yazılmıştır. Tuḥfetü’l-Aḥrâr ilk olarak Forbes Falconer tarafından yayımlanmış (London 1848), 1869’da Leknev’de taş baskısı yapılmıştır. Rahmi Mehmed Çelebi’nin (ö. 1000/1592) Türkçe’ye çevirdiği eseri Şem‘î Farsça olarak şerhetmiştir. 4. Ṣubḥatü’l-ebrâr. Ağır bir üslûpla yazılmış mensur mukaddime, na‘t ve padişaha dua ile başlayan eser dinî, tasavvufî, ahlâkî konuların ele alındığı kırk bölüme ayrılmıştır. Câmî’nin bu eserde kullandığı “fâilâtün fâilâtün fâilât” veznini kendisinden önce sadece Emîr Hüsrev-i Dihlevî Nüh Sipihr adlı mesnevisinin birkaç beytinde kullanmış, Câmî’den sonra bu vezinle başka mesnevi yazılmamıştır. 2700 beyit olan eser Sultan Hüseyin Baykara’ya ithaf edilmiştir. Ṣubḥatü’l-ebrâr ilki Kalküta’da (1818) olmak üzere birkaç defa basılmıştır. 5. Yûsuf u Züleyḫâ. Nizâmî’nin Hüsrev ü Şîrîn’i, Gürgânî’nin Vîs ü Râmîn’i üslûbunda “mefâîlün mefâîlün feûlün” vezniyle yazılan eser 889’da (1484) tamamlanmış olup 4000 beyitten meydana gelir. Câmî’nin en tanınmış mesnevisi olan Yûsuf u Züleyḫâ’nın birçok baskısı yapılmış, V. E. von Rosenzweig tarafından Almanca’ya

(Vienne 1824), A. Rogers tarafından İngilizce'ye (London 1889) ve Auguste Bricteux tarafından Fransızca'ya (Paris 1927) tercüme edilmiştir. 6. Leylâ vü Mecnûn. Nizâmî ile Emîr Hüsrev-i Dihlevî'nin Leylâ vü Mecnûn'larına nazîre olarak yazılmıştır. 889 (1484) yılında tamamlanan mesnevi "mef'ûlü mefâilün feûlün" vezniyle yazılmış olup 3760 beyittir. Eseri A. L. Chezy Fransızca'ya (Paris 1805) ve Hartmann Almanca'ya (Leipzig 1807) çevirmiştir. 7. Ḫırednâme-i İskenderî. Aristo, Eflâtun, Sokrat gibi filozofların İskender'e öğütlerini, İskender ile bu filozoflar arasındaki konuşma ve mektuplaşmaları anlatan eser Nizâmî'nin İskendernâme'sine nazîre olarak yazılmıştır. "Feûlün feûlün feûlün feûl" vezniyle kaleme alınan ve Sultan Hüseyin Baykara'ya ithaf edilen bu mesnevi Taşkent (1913) ve Leknev'de (1923) basılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Câmî, Heft Evreng (nşr. Âgā Murtazâ), Tahran 1337 hş.; a.mlf., Dîvân-ı Kâmil (nşr. Hâşim Râzî), Tahran 1341 hş., s. 295-297; a.mlf., Salaman and Absal (trc. Kamal S. Aini), Douşenbe 1971, s. 19-23; Lâmiî, Nefehât Tercümesi (haz. Süleyman Uludağ - Mustafa Kara), İstanbul 1995, s. 32-33, 569, 570; Rieu, Catalogue of the Persian Manuscripts, II, 644-649; Flügel, Handschriften, I, 564-570; Ethé, Catalogue of the Persian Manuscripts, s. 754-756; Browne, LHP, III, 516-540; Ali Asgar Hikmet, Câmî, Tahran 1363 hş., s. 183-203; a.mlf., Camî, Hayatı ve Eserleri (trc. M. Nuri Gençosman), İstanbul 1991, s. 300-328; Karatay, Farsça Yazmalar, s. 244-258; Zehrâ-yi Hânlerî, Rahnümâ-yı Edebiyyât-ı Fârsî, Tahran 1341 hş., s. 99, 146, 207-208; Âsaf Hâlet Çelebi, Molla Câmî, İstanbul, ts. (Kanaat Kitabevi), s. 56-62; FME, I, 416-420; Münzevî, Fihrist, IV, 2706-2712, 2780, 2892, 2912, 2914, 3100, 3312-3316; Nefîsî, Târîḫ-i Naẓm u Nes̱r, I, 287; Ferheng-i Fârsî, V, 777-779; Rypka, HlL, s. 287; Hânbâbâ, Fihrist, tür.yer.; M. Nazif Şahinoğlu, Nuvîdi-yi Şîrazî ve Salaman u Absal'ı, İstanbul 1981, s. 15-20; G. Morrison v.dğr., History of Persian Literature, Leiden-Köln 1981, s. 140; Hicabi Kırlangıç, Câmî'nin Subhetü'l-ebrâr Mesnevisi ve Çevirisi (yüksek lisans tezi, 1989, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Yusuf Öz, Câmî, Tuhfetü'l-ahrâr ve Türkçe Çevirisi (yüksek lisans tezi, 1990, AÜ Sosyal

Bilimler Enstitüsü); Iraj Dehghan, “Jami’s Salaman and Absal”, JNES (1971), s. 118-126; Cl. Huart - (H. Massé), “Djāmī”, EI^2 (İng.), II, 421-422; P. Heath, “Salāmān and Absāl”, a.e., VIII, 920-921.

Rıza Kurtuluş

HEFT HÂN

(هفت خوان)

Nev‘îzâde Atâî’nin (ö. 1045/1635) dönemin İstanbul hayatından izler taşıyan mesnevisi.

Başında “heft” (yedi) kelimesinin yer aldığı yedi bölümlük mesnevi yazma geleneği Türk edebiyatına Fars edebiyatından girmiştir. “Heft hân” ifadesi Firdevsî’nin Şâhnâme’sinde, Mâzenderan’da esir olan Keykâvus’u kurtarmaya giden Rüstem’in her birinde devlerle çarpıştığı yedi konağı ve Güştasb’ın Ercasb tarafından esir edilen kızlarını kurtarmak için yola çıkan İsfendiyar’ın savaştığı yedi durağı anlattığı iki bahiste geçmektedir. Bundan dolayı Rüstem ve İsfendiyar’ın her savaştan sonra zaferlerini kutlamak üzere düzenledikleri ziyafet ve şölenlere “heft hân” (yedi sofra, yedi ziyafet) denilmiştir.

Fars edebiyatında yedi bölümlük macera anlatımlarına “heft” kelimesiyle başlayan isimler verilmiştir. Bu mesnevilerin genel özelliği, esas çerçeveyi oluşturan bir hikâye içinde yer alan yedi küçük hikâyeden meydana gelmeleridir. Bunların ilk örneği, Nizâmî-i Gencevî’nin binbir gece masallarından esinlenerek 593’te (1197) yazdığı Heft Peyker’dir (Behrâmnâme, Heft Günbed). Nizâmî, esas hikâyeyi Şâhnâme’de Behrâm-ı Gûr hakkında yazılanlardan almış (İlaydın, V [1936], s. 275-290), bu çerçeve içine yedi hükümdar kızının Behrâm’ı avutmak için anlattığı yedi hikâyeyi yerleştirmiştir. Nizâmî’nin bu eserine İran şairlerinden Eşref-i Merâgī Heft Evreng, Râî Hidâyetullah Heft Peyker ve Hâtifî Heft Manẓar adlarıyla nazîreler yazmışlardır. Nizâmî’ye yazılan nazîrelerde bu plana aynen sadık kalındığı söylenemezse de mesnevilerin kuruluşu genellikle birbirini andırır.

Türk edebiyatında bu tür ilk mesnevi Ali Şîr Nevâî’nin, “yedi”nin Arapça karşılığı olan “seb‘a” kelimesini kullanarak adlandırdığı Seb‘a-i Seyyâre’sidir. Anadolu’da Bursalı Şah Ali Ulvî, Kudsî Çelebi ve Trabzonlu Ramazan’ın bu yolda mesnevi yazdıkları kaynaklardan öğrenilmektedir.

Anadolu’da yazılıp günümüze ulaşan en eski Heft Peyker Aşkī-i Kadîm’in eseri olup 861’de (1456-57) tamamlanmıştır (Kut, TDAY Belleten [1973], s. 127-151). Bunlardan sonra Ahmed Rıdvan’ın Heft Peyker (Behrâm-ı Gûr) adını taşıyan mesnevisi gelmektedir (Ünver, L/196 [1986], s. 84-97). Lâmiî’nin ölümünden sonra damadı Rûşenîzâde tarafından tamamlanan Heft Peyker tercümesi de aynı yolda yazılmış bir Türkçe mesnevidir (Kut, JNES, sy. 35 [1976], s. 73-93).

Atâî’nin Hamse’sinin dördüncü mesnevisi olan Heft Hân bu tür eserlerin Türk edebiyatındaki en başarılı örneğidir. Heft Hân plan bakımından Nizâmî’nin eserine benzerse de konusu büyük ölçüde

ondan farklıdır. 1036’da (1627) altı ay içinde tamamlanarak o tarihte Rumeli kazaskeri bulunan Ahîzâde Hüseyin Efendi’ye sunulan Heft Hân kendi türündeki eserlerle aynı vezinde (feilâtün mefâilün feilün) yazılmıştır. Şair eserinin yaklaşık 3000 beyit olduğunu söyler, Turgut Karacan’ın on nüshayı karşılaştırarak yayımladığı tenkitli metne göre ise (bk. bibl.) mesnevi 2787 beyittir.

Heft Hân tevhid, münâcât, na‘t, mi‘râciyye, IV. Murad’a övgü ve sebeb-i te’lîf manzumelerinden oluşan 456 beyitlik bir girişle başlar. Daha sonra İstanbul’da bir güzele gönül veren ve onun aşkı ile kendini kaybeden bir âşıkın hikâyesi anlatılır. Bu âşıkın yedi dostu tarafından Göksu’ya götürülmesi, Akbaba’nın suyundan şifa umulması ve sandalla gezintiye çıkarılması bir sonuç vermeyince arkadaşlarından her biri onu teselli için birer hikâye anlatmaya başlar. Gerek ana hikâye gerekse diğer yedi hikâye yerli hayata yönelik unsurlarla zenginleştirilmiştir. Özellikle bazı vak‘aları İstanbul ile Bursa ve Edirne gibi Osmanlı şehirlerinde geçen iki hikâyede (1 ve 7. hikâye), eski mesnevi geleneğinde rastlanmayan gerçekçi mekân ve çevre tasvirlerine yer verilmiştir. Bu hikâyelerdeki bazı parçaların Osmanlı başşehrine ve taşra hayatına yönelik bilgiler ihtiva etmesi, bunlarda İstanbul halkının dinî ve içtimaî hayatına dair unsurlarla halk hikâyelerinden alınmış anekdotlara yer verilmesi, eserdeki anlatımın bazı atasözleri ve mahallî tabirlerle zenginleştirilmesi ve hikâye kahramanları arasında halk ve esnafın da yer alması Heft Hân’ı, konuları genelde hayalî ülkelerde geçen mesnevilerden ayırır. Türkçe kelimelerle zenginleştirilmiş bir nazım diline sahip olan yedinci hikâyeden sonra mesnevi, âşıkın kendine gelmesi ve o

zamana kadar sadakatini deneyen sevgilisine kavuşması ile son bulur.

Eserde yedi kişi tarafından anlatılan yedi hikâyedeki başlıca olaylar Şam, Çîn-i Mâçîn, Gazne, Bağdat, Rey, Belh ve İstanbul'da geçer. Hakiki aşktan nasibi olmayan Behrâm Şah'ı eserine kahraman olarak seçmesi ve aşka cinsî arzu karıştırması yüzünden Nizâmî'yi tenkit eden Atâî, kendisinden önceki Türk şairlerinin yaptığı gibi Nizâmî'yi tercüme etme yoluna gitmemiş, eserini gerçeğe uygun mekânlar içinde geçen ve yerli hayattan çizgiler taşıyan bir mesnevi şeklinde kaleme alarak ona kişiliğinin ve yaşadığı çağın damgasını vurmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Nev'îzâde Atâyî, Heft-Hvân Mesnevisi: İnceleme-Metin (haz. Turgut Karacan), Ankara 1974; Nâil Tuman, İstanbul Kütüphaneleri Türkçe Hamseler Kataloğu, İstanbul 1961, s. 176-188; Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 77, 109, 124, 144; Tunca Kortantamer, Nev'îzâde Atâyî ve Hamse'si, İzmir 1997, s. 230-245; a.mlf., "XVII. Yüzyıl Şairi Atâyî'nin Hamse'sinde Osmanlı İmparatorluğu'nun Görüntüsü", Eski Türk Edebiyatı-Makaleler, Ankara 1993, s. 89-92, 100; Hikmet T. İlaydın, "Behram-ı Gûr Menkabeleri", TM, V (1936), s. 275-290; Günay Kut [Alpay], "Aşkî'nin Heft Peyker Çevirisi", TDAY Belleten (1973), s. 127-151; a.mlf., "Lamiʿī Chelebi and His Works", JNES, sy. 35 (1976), s. 73-93; İsmail Ünver, "Ahmed-i Ridvân", TTK Belleten, L/196 (1986), s. 84-97; Abdülkadir Karahan, "Nev'îzâde Atâ'î", İA, IX, 228; "Hefthân", TDEA, IV, 205.

İsmail Ünver

HEFT İKLÎM

(هفت إقليم)

Emîn-i Ahmed-i Râzî’nin (ö. 1002/1594’ten sonra) kaleme aldığı tezkire

(bk. EMÎN-i AHMED-i RÂZÎ).

HEKİM HANI

Malatya-Sivas yolu üzerinde Selçuklu kervansarayı.

Hekimhan’da bulunan ve buraya adını veren kervansaray halk arasında Taşhan olarak da anılır. Biri Arapça-Ermenice-Süryânîce olmak üzere üç ayrı dilde yazılmış, diğeri yalnız Arapça olan iki inşa kitâbesinden, Malatyalı hekim Ebû Sâlim b. Ebü’l-Hasan tarafından yaptırıldığı ve 615 (1218) yılında başlayan inşaatının I. Alâeddin Keykubad döneminde (1220-1237) tamamlandığı, üçüncü bir kitâbeden de 1071 Muharreminde (Eylül 1660) Osmanlı mimarı Hasan Ağa tarafından tamir edildiği öğrenilmektedir.

Sultan hanları karakterinde olan yapı, çevresinde sivri tonozlu derin eyvanlar dizili geniş bir avlu ile (29 × 30 m.), buradan geçilen iki sıralı on kesme taş sütun üzerine oturtulmuş sivri tonozlarla örtülü, uzunluğuna üç nefli büyük bir kapalı mekândan (19 × 29 m.) meydana gelmektedir. Yazılı kaynaklarda mescid, hamam ve çeşme gibi mimari yapılara da sahip olduğu belirtilen kervansaray bugün büyük ölçüde harap durumdadır ve bu sebeple bazı bölümlerinin işlevi kesin biçimde tesbit edilememektedir. Eyvanlar değişik boyutlarda olup kullanılır durumdakilerinin önü yakın zamanlarda camekânla kapatılmıştır; köşe mekânları ise oda şeklindedir. Avlunun orta eyvanından, depo olarak kullanıldığı anlaşılan kapalı mahallin sütunlar arasında kalan orta nefine geçilir. 7,10 m. genişliğindeki bu nefte, dikdörtgen kesitli sütunların üst taraflarında konsol şeklinde öne doğru çıkıntılar yer almakta ve orta tonozu tutan kemerler buralara oturmaktadır. Aydınlatma, arka duvardan neflere açılan yüksekçe üç mazgal pencere ile sağlanmıştır. Özellikle bu kısmın batı ve arka

duvarında XVII. yüzyıldaki tamirata ait muntazam bir kesme taş işçiliği görülür. Ayrıca batı duvarında, yine Osmanlı tamiratı sırasında yapıldığı sanılan kare kesitli üç payanda bulunmaktadır. Orijinal doğu duvarının dış yüzünde ise çok iyi işlenmemiş büyük taş bloklar göze çarpar. Tamirat sırasında binanın içindeki sütunların büyük çoğunluğu yeniden yapılmış ve ara duvarlar onarılmıştır. Özellikle kapalı mekânın duvarlarında çeşitli taşçı

işaretlerine rastlanmaktadır. Harap vaziyette olan cümle kapısının genişliği 2,60 metredir.

BİBLİYOGRAFYA

K. Erdmann, Das anatolische Karavansaray, Berlin 1961-76, I, 63-67, rs. 79-82, lv. VI/2; II, 46, 61, 66, 97; İsmet İlter, Tarihî Türk Hanları, Ankara 1969, s. 85; Muammer Kemal Özergin, “Anadolu’da Selçuklu Kervansarayları”, TD, XX (1965), s. 151-152.

Özkan Ertuğrul

HEKİMBAŞI

İslâm devletlerinde sarayın ve ülkenin sağlık işlerinden sorumlu hekimler için kullanılan bir unvan.

İslâm devletlerinde sarayda ve ülkenin çeşitli şehirlerinde bulunan tabipler için genellikle “reîsületıbbâ” unvanı kullanılmış olup aynı anlamda “hekimbaşı” tabiri daha ziyade Osmanlılar döneminde yaygınlık kazanmıştır. Osmanlılar’ın ilk devirlerinden itibaren resmî kayıtlarda reîsületıbbâ ve “seretıbbâ” gibi unvanlara rastlanmaktaysa da bu görevliler devlet ricâli ve halk arasında hekimbaşı olarak anılmış, zamanla bu unvan ön plana çıkarak resmî literatüre de girmiştir. Eski Türkler’de “otacı iliği” denilen bir sağlık görevlisinin varlığı bilinmekteyse de (Ögel, s. 655) bunun bir kurum niteliği kazanıp kazanmadığı belli değildir.

Hekimbaşılık kurumunun ilk defa eski Yunanistan’da ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Tıbbın babası sayılan Grek hekimleri, kendi haklarını garanti altına almak ve tıp mesleğini bilgisiz kişilerle sahtekârlardan korumak için bu mesleğe girmek isteyenlerin eğitimlerinden sonra ayrıca bir imtihana tâbi tutulmalarını şart koşmuşlardı. İdareciler de bu konuda ihtiyatlı davranarak her şehirde en meşhur hekimleri seçip onları diğer hekimleri imtihan etmekle görevlendirirlerdi; ancak bu imtihanı kazananlar “hekimlik kürsüsü”ne oturabilirlerdi. Grekler’deki bu usulü Galen (Câlînûs) eserlerinde anlatmıştır (İshak b. Ali er-Ruhâvî, s. 244-245).

Hz. Peygamber’in hastalıklardan korunma ve tedaviyle ilgili emir ve tavsiyeleri, İslâm dünyasında tıp ilmine özel bir alâka gösterilmesi ve bu alanda gerekli kurumların teşekkül etmesinde önemli rol oynamıştır. Özellikle tıp bilgisi bulunmadığı halde hasta tedavi eden kimsenin verdiği zararı ödeyeceğine dair hadis (Ebû Dâvûd, “Diyât”, 23), yöneticiler ve hekimlerle ilgili idarî ve hukukî mesuliyete işaret etmiş, İslâm devletlerinde sağlık işlerinden sorumlu resmî hekimlik müessesesinin kurulmasında etkili olmuştur.

İlk dönemlerde hekimler, belli bir bilgi ve tecrübeye sahip olunca hiçbir şart

ve kayda bağlı olmaksızın mesleklerini icra ediyorlardı. Daha sonra içlerinden birinin başkan tayin edildiği ve gerektiğinde yöneticilerin onun veya seçkin hekimlerin önünde diğerlerini imtihan ettikleri bilinmektedir. İbn Ebû Usaybia'nın anlattığına göre, 171 (787) yılında bir baş ağrısı çeken Abbâsî Halifesi Hârûnürreşîd, Cündişâpûr'dan getirttiği Buhtîşû' b. Curcîs'i Bağdat'taki ünlü hekimlerden Ebû Kureyş Îsâ, Abdullah et-Tayfûrî, Dâvûd b. Serâbiyûn ve Sercis'in (Sergios) önünde imtihana tâbi tutmuş, uzman olduğunu anladıktan sonra kendisini ödüllendirerek onun bütün hekimlerin başı (reîsületıbbâ) olmasını ve hepsinin kendisine itaat etmesini emretmiştir (ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 186-187). İbn Fazlullah el-Ömerî, o sırada Hârûnürreşîd'in tabibi Ebû Kureyş Îsâ'nın reîsületıbbâ bulunduğunu kaydettiğine göre (Mesâlik, IX, 181) bu kurumun daha önce de mevcut olduğu anlaşılmaktadır. Halife Mu'tasım-Billâh ve ordu kumandanı Afşin'in de eczacıları (attâr) imtihan ettikleri bilinmektedir. Afşin, tabip Zekeriyyâ b. Abdullah et-Tayfûrî'nin yardımıyla karargâhındaki eczacıları imtihandan geçirmiş, başarı gösterenlere belge verip diğerlerini oradan uzaklaştırmıştır; Halife Mu'tasım da onun bu icraatını onaylamıştır (İbn Ebû Useybia, s. 224-225; Ahmed Îsâ Bey, Târîḫu'l-bîmâristânât, s. 49-50).

Tıp mesleğinin resmî bir hüviyete kavuşması ise Halife Muktedir-Billâh zamanında (908-932) gerçekleşmiştir. Tıp tarihçisi Ahmed Îsâ Bey, halkın menfaatini korumak amacıyla hekimliği müessese haline getiren ilk müslüman devlet adamının bu halife olduğunu söylemektedir (a.g.e., s. 41-42). Muktedir-Billâh, halktan bir kişinin uygulanan yanlış tedavi sonucunda ölmesi üzerine muhtesib İbrâhim b. Muhammed b. Bathâ'dan, Sinân b. Sâbit b. Kurre'nin imtihan ettikten sonra yetki belgesi vereceği hekimler dışındaki kimselerin çalışmalarını yasaklamasını istemiş, bunun üzerine mesleğinde ün yapmış hekimlerle halifenin özel hekimleri hariç bütün hekimler Reîsületıbbâ Sinân b. Sâbit b. Kurre tarafından imtihandan geçirilerek başarılı olanlara tıpta yetki belgesi verilmiştir. İbn Ebû Usaybia'ya göre Bağdat'ta bunların sayısı 860 kadardı (ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 302). Bu uygulamanın arkasından, tıp eğitimini tamamlayan kimselerin hekimlik yapma hakkını elde edebilmeleri için reîsületıbbânın önünde imtihan edilip diploma (icâzetü't-tıb) almaları usulü getirildi (Ahmed Îsâ Bey, Târîḫu'l-bîmâristânât, s. 41-43). Ünlü hekim İshak b. Ali er-Ruhâvî, bu usulün IV. (X.) yüzyılın başlarında Şam'da da devam ettiğini haber vermektedir (Edebü'ṭ-ṭabîb, s. 236-264). Reîsületıbbâlar, imtihanda

başarısız olanların hasta tedavi etmelerini yasaklayıp bilgi ve tecrübelerini biraz daha arttırmalarını tavsiye ediyorlardı (Şeyzerî, s. 97; İbnü'l-İhve, s. 255). Sistemin işleyişini kontrol yetkisi ise ihtisab teşkilâtına verilmişti. Reîsületıbbâ başkanlığında Huneyn b. İshak'ın Miḥnetü'l-eṭıbbâ˒ (İmtiḥânü'l-eṭıbbâ˒) adlı kitabındaki usule göre yapılan imtihanlarda muhtesib de bulunuyor ve başarılı olan hekimlere daha sonra onun huzurunda -Şeyzerî ve İbnü'l-İhve'nin eserlerinde kaydettikleri-Hipokrat yemininin İslâm ilkelerine göre düzeltilmiş şekli okutturuluyordu (Şeyzerî, s. 98; İbnü'l-İhve, s. 256).

Tedaviye başlayan hekim hastanın durumunu, hastalığın sebebini, kendi teşhisini, uyguladığı tedaviyi, verdiği ilâçları "düstur" denilen bir kâğıda yazarak

hasta sahibine vermek zorunda idi. Tedavi sonunda hasta iyileşirse hekim yazdığı düsturu geri alır ve ona dayanarak tedavi ücretine hak kazanırdı. Eğer hasta ölürse o takdirde hasta sahibi düsturu reîsületıbbâya götürüp işin araştırılmasını isterdi. Reîsületıbbâ veya onun başkanlığında bir heyet düsturu inceledikten sonra hekimin bir kusuru olmadığını tesbit ederse tedavi ücretinin ödenmesine, aksi halde yanlış tedavi ile hastanın ölümüne sebep olduğu için ücret alamayacağı gibi hasta sahibine diyet ödemesi gerektiğine karar verirdi. Başarısız veya kötü niyetli oldukları anlaşılan hekimler meslekten uzaklaştırılırdı (İshak b. Ali er-Ruhâvî, s. 265; Şeyzerî, s. 97-98; İbnü'l-İhve, s. 255-256).

Reîsületıbbâlar, başlangıçta halife veya sultanlar tarafından ülkenin en bilgili ve tecrübeli tabipleri arasından seçilip görevlendirilmekteydi; daha sonra bu yetki vezir veya nâibe bırakıldı. Tıp mesleğinin en üst kademesinde bulunan reîsületıbbânın görevleri, hekimlik imtihanından sonra hak edenlere belgelerini vermek, sağlık kurumlarıyla hekimlerin çalışmalarını kontrol etmek, ehliyetsiz kimselerin tıp mesleğinden uzaklaştırılması işinde muhtesibe yardımda bulunmak ve gerektiğinde hakemlik yapmaktı. Endülüs Emevî Devleti'nde Dîvânü'l-ihtisâb'a bağlı olan Dîvânü'l-etıbbâ'da görevli hekimlerin başkanına "şeyhü'l-etıbbâ" denilmekteydi (İbn Cülcül, s. 110, 112; M. Abdülvehhâb Hallâf, s. 7, 9). Fâtımîler ve Eyyûbîler zamanında nâib tarafından tayin edilen reîsületıbbâ asıl mesleklerin unvan sıralamasında birinci derecede bulunuyordu

(Kalkaşendî, IV, 200; VI, 160; Ahmed Îsâ Bey, Târîḫu'l-bîmâristânât, s. 24-25).

İbnü't-Tilmîz ve tıp eğitimine ilk defa tez hazırlama usulünü getiren Ebû Saîd el-Herevî, Selçuklular döneminde Bağdat'taki Bîmâristân-ı Adudî'de reîsületıbbâlık yapmışlardı (Terzioğlu, s. 9). XVI. yüzyılın ortalarında da Halep'teki Nûreddin Zengî Bîmâristanı'nın reîsületıbbâsı Hâşim b. Muhammed b. Nâsırüddin es-Serûcî idi (Ahmed Îsâ Bey, Muʿcemü'l-eṭıbbâʾ, s. 505).

Bütün İslâm devletlerinde devam ettirilen hekimbaşılık müessesesinin Sicilya Kralı II. Friedrich zamanında (1197-1250) İtalya'da Salerno'da, daha sonra da İspanya ve diğer Avrupa ülkelerinde de aynen uygulandığı görülür (Terzioğlu, s. 3, 12; ayrıca bk. BÎMÂRİSTAN).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Dâvûd, "Diyât", 23; İshak b. Ali er-Ruhâvî, Edebü'ṭ-ṭabîb (nşr. Merizen Saîd Asîrî), Riyad 1992, s. 236-264, 265; İbn Cülcül, Ṭabaḳātü'l-eṭıbbâʾ (nşr. Fuâd Seyyid), Kahire 1955, s. 110, 112; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 45, 186-187, 224-225, 302, 492; Şeyzerî, Nihâyetü'r-rütbe fî ṭalebi'l-ḥisbe (nşr. M. Mustafa ez-Ziyâde), Kahire 1946, s. 97-100; İbnü'l-İhve, Meʿâlimü'l-ḳurbe fî aḥkâmi'l-ḥisbe (nşr. Sıddîk Ahmed Îsâ), Kahire 1976, s. 255-256; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik, IX, 181, 301-304; Safedî, el-Vâfî, VII, 178; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ (Şemseddin), IV, 200; VI, 160; Ahmed Îsâ Bey, Târîḫu'l-bîmâristânât fi'l-İslâm, Beyrut 1981, s. 24-25, 41-43, 49-50, 55-57; a.mlf., Muʿcemü'l-eṭıbbâʾ, Beyrut 1982, s. 53-54, 119, 157, 207-210, 505-507; Ziriklî, el-Aʿlâm, I, 167; IV, 379; M. Abdülvehhâb Hallâf, Ves̱âʾiḳ fi't-ṭıbbi'l-İslâmî ve vaẓîfetüh fî muʿâveneti'l-ḳażâʾ fi'l-Endelüs, Kahire 1982, s. 7, 9; Bahaeddin Ögel, Türk Kültürünün Gelişme Çağları, İstanbul 1988, s. 655; Muhammed el-Hattâbî, eṭ-Ṭıb ve'l-eṭıbbâʾ fi'l-Endelüsi'l-İslâmî, Beyrut 1988, I, 29, 31, 48, 71, 74, 76; Aslan Terzioğlu, Türk-İslâm Hastaneleri ve Tabâbetinin

Avrupa’da Tıbbî Rönesansı Etkilemesinden Türk Tıbbının Batılılaşmasına, İstanbul 1992, s. 3, 9, 12.

Cemil Akpınar

Osmanlı Dönemi.

Osmanlılar’da hekimbaşılığın bir makam olarak teşkilâtlandırılması ve buraya ilk tayin edilen kişinin kimliği konusu tartışmalıdır. Osmanlı Beyliği’nin ilk dönemlerinde sarayda sağlık hizmeti veren bir tabibin bulunup bulunmadığı tesbit edilememekteyse de Germiyan, Aydın, Saruhan beyliklerinin saraylarında tabiplerin görev yaptığı bilinmektedir. Ancak hem bunların, hem de Osmanlılar’da Çelebi Mehmed ve II. Murad döneminde görev yapan Şeyhî diye ünlü Hekim Sinan ve oğlu, Fâtih Sultan Mehmed devrindeki Kutbüddin Ahmed Efendi, Ahî Çelebi ve Yâkub Paşa gibi hekimlerin teşkilâtlı bir kurumun başındaki hekimbaşı değil, hükümdar ve ailesinin tedavilerini üstlenen saray hekimleri olmaları daha kuvvetli bir ihtimaldir. Genel anlamda sağlık hizmetlerinin idaresiyle de yükümlü ilk hekimbaşı, II. Bayezid döneminde (1481-1512) görevlendirilen Mehmed Muhyiddin İzmitî’dir. Bununla beraber Orhan Bey’den II. Bayezid’e kadar gelen sultanların nezdinde de benzer görevleri yürüten saray hekimlerinin bulunduğu muhakkaktır. Sarayın bîrun ricâli arasında yer alan ve sadârete bağlı olan hekimbaşılar resmî kayıtlarda daha çok “reîsületıbbâ, seretıbbâ-i sultânî, seretıbbâ-i hâssa” ve halk arasında da “hekimbaşı efendi” adıyla anılırlardı.

Hekimbaşılar ilmiye sınıfına mensup, tıp ilmine vâkıf, çok iyi yetişmiş ehliyetli kişiler arasından seçilirdi; 1836 yılından sonra ise ilmiye sınıfı dışından da tayinler yapılmıştır. Bu makama getirilen kişiye ilk dönemlerde sadrazam, daha sonraları Dârüssaâde ağası, XVIII. yüzyıl sonlarında padişah huzurunda yapılan merasimle samur kürk giydirilir ve görevi ilân edilirdi. Hekimbaşı ayrıca “sancaklı” denilen abâ giyer, başına da tepesi eğik, sarı çuha börk üzerine beyaz sarık (örfî destar) sarardı. Hekimbaşılar protokolde önemli bir yere sahiptiler. İlk dönemlerden itibaren padişahın eceliyle ölmesi durumunda hekimbaşı ihmali veya hatası bulunduğu düşüncesiyle görevinden alınır,

TABLO : Osmanlı Devleti'nde Hekimbaşılar Listesi.

padişahın hal'edilmesi veya başka sebeplerle tahttan ayrılması halinde yerinde bırakılırdı. Önceleri ehliyetli kişilerin hekimbaşı olmasına özen gösterilirken XVIII. yüzyılın sonlarında bu makama Dârüssaâde ağalarının etkisiyle tayinler yapılmış, bu arada yeteneksiz hekimler de iş başına getirilmiştir.

İlmiye sınıfına mensup olmaları sebebiyle hekimbaşılar Anadolu ve Rumeli kazaskerliğine kadar yükselebilir, ayrıca müderrislik ve kadılık gibi görevlere de tayin edilebilirlerdi. Has Odalılar'dan başlalaya tâbi olan silâhdar ağanın maiyetinde idiler ve XIX. yüzyıla kadar Topkapı Sarayı'nın "başlala kulesi" denilen ve hekimbaşı dairesi / eczahane olarak kullanılan yerde otururlardı. Padişah ve yakınlarının ilâçları buradaki eczahanede hekimbaşının tarifine göre, onunla başlala kullukçusunun ve zülüflü baltacının gözleri önünde eczacıbaşı tarafından hazırlanır, daha sonra kâse, hokka veya kutuya konulup üzerine târifnâmesi yazılarak başlala ve hekimbaşı tarafından mühürlenirdi.

Hekimbaşının XVI. yüzyılda aylığı 2360 akçe idi ve hazîne-i âmireden ödenirdi; son devirlerde bu miktar 6500 akçeye kadar çıkmış, 1837'den itibaren de Mansûre Hazinesi'nden karşılanmıştır. Hekimbaşı ulûfelerini de aylık olarak alır ve kendisine tahsis edilen Altıntaş mâlikânesinde otururdu. Ayrıca 600 kuruş gelirli Tekfurdağı (Tekirdağ) arpalığı hekimbaşılara ayrılmıştı, buna zaman zaman Aydın ve Gelibolu arpalıkları da eklenirdi. Bunlardan başka kendilerine hazîne-i âmireden kışlık ve "bahâriyye avâidi" adı altında kumaş verilirdi. Hekimbaşılar, zaman zaman padişahın emriyle hasta devlet adamlarının tedavisine gider, onlardan da ücret ve çeşitli hediyeler alırlardı. Hekimbaşıların hizmetinde muhzırlar, hünkâr kapıcısı, yeniçeri çuhadarı, baltacılar ve 100 kadar iç hademesi bulunmaktaydı.

Hekimbaşıların, başta padişah ve hânedan mensuplarının sağlığıyla ilgilenme işi olmak üzere sarayın içinde ve dışında çeşitli görevleri vardı. Özellikle padişahın hasta olmamasına dikkat ederler, yemeklerde dahi yanından ayrılmaz, her nereye giderse beraberinde bulunurlardı; sefere katıldıklarında da menzil tayinatı alırlardı. Aynı zamanda padişaha sağlık konularında danışmanlık yapan hekimbaşılar ilâçların dışında onlara kuvvet

verici, iştah açıcı çeşitli şuruplar da hazırlarlardı. Hekimbaşılar her sene nevruzda (21 Mart) amber, afyon hulâsası ve birçok baharattan yapılan kırmızı renkli kokulu, "nevrûziyye" adında bir macunu, porselen kaplar içinde ve değerli kumaşlara sarılı bir halde padişah, şehzade ve sultanlara, kadınefendilere, sadrazama ve sarayın diğer ileri gelen devlet adamlarına merasimle takdim ederlerdi. Müneccimbaşının da yeni yılın takvimini sunduğu bu törende kendilerine kürk giydirilir ve çeşitli hediyeler verilirdi.

Saraydaki hastahane ve eczahaneleri yöneten hekimbaşı etıbbâ-i hâssa, cerrâhîn-i hâssa, kehhâlîn-i hâssa ve müneccimlerin de reisiydi; bu kişilerin seçimini yapar, onları tayin ve azlederdi. Saray dışında da ülkenin her yerindeki sağlık işleri onun denetimi altında bulunurdu. Osmanlı Devleti sınırları içindeki bütün sağlık kurumlarında görevli tabiplerin, cerrahların, kehhâllerin ve eczacıların tayini,

ayrıca ordu tabiplerinin belirlenmesi onun tarafından yapılırdı. Tabip ve cerrahların özellikle İstanbul'da muayenehane açabilmeleri için hekimbaşının mührünü taşıyan bir çalışma izin belgesi almaları gerekiyordu. Hekimbaşı zaman zaman İstanbul'daki müslüman ve gayri müslim tabip, cerrah, kehhâl ve attarları cerrahbaşı ve kehhâlbaşı ile birlikte teftiş ve imtihan eder, icâzeti bulunmayan ehliyetsiz kişilerin dükkânlarını kapattırır ve onları meslekten menederdi. Saray içinde ve dışındaki tıp eğitim ve öğretimiyle de doğrudan ilgiliydi; nitekim XIX. yüzyılda özellikle Hekimbaşı Behcet Mustafa Efendi çağdaş tıp eğitiminin başlatılmasında öncü olmuştur (bk. BEHCET MUSTAFA EFENDİ).

1837'de Bâb-ı Seraskerî Harbiye Nezâreti'nde Sıhhıye Dairesi'nin oluşturulmasıyla hekimbaşının yetkileri kısıtlandı. Hekimbaşılar 1840'ta Mektebi Tıbbiyye-i Şâhâne'de kurulan Meclisi Umûr-ı Tıbbiyye'ye de 1850 yılına kadar başkanlık ettiler. 17 Nisan 1850'de Tıbbiye Nezâreti'nin ihdası ve hekimbaşının sağlık teşkilâtının tamamını kapsayan yetkilerinin kaldırılması üzerine görevleri saray başhekimliği ile (sertabâbet-i hazreti şehriyârî) sınırlandırıldı; makam unvanı ise Mektebi Tıbbiyye nezâretine çevrildi. Son hekimbaşı, Sultan Abdülmecid döneminde üçüncü defa görev yapan Abdülhak Molla'dır. Elde bulunan belgelere göre kırk hekim hekimbaşılık görevini yürütmüş, bunların bazıları iki veya üç defa iş başına

getirilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 23, s. 22, 45; nr. 25, s. 18; nr. 62, s. 1; nr. 70, s. 155; BA, Cevdet-Sıhhıye, nr. 8, 135; BA, Cevdet-Saray, nr. 408, 7072; BA, A. RSK, nr. 1469, s. 19; nr. 1472, s. 244; nr. 1497, s. 28; nr. 1516, s. 9; nr. 1518, s. 28; BA, MAD, nr. 7118, s. 8 vd.; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 530; Âkif Mehmed, Târîh-i Cülûs-i Sultan Mustafâ-yı Sâlis, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2108, vr. 115a, 204b, 205a; Silahdar, Târih, II, 578-579; Cevdet, Târih, VII, 262-265; Ali Seydi Bey, Teşrifat ve Teşkilâtımız, İstanbul, ts., s. 119-123; Osman Şevki Uludağ, Beş Buçuk Asırlık Türk Tabâbeti Târihi, İstanbul 1341, tür.yer.; Kumbaracızâde Üsküplü İzzet, Hekimbaşı Odası, İlk Eczane, Baş-Lala Kulesi, İstanbul 1933; Feridun Nafiz Uzluk, Hekimbaşı Mustafa Behçet, Ankara 1954, s. 26; Uzunçarşılı, Merkez-Bahriye, s. 46-47; a. mlf., Osmanlı Tarihi, II, 642; III/2, s. 509; a.mlf., Saray Teşkilâtı, s. 364-368; a.mlf., İlmiye Teşkilâtı, s. 35, 47, 50, 141; Halil İnalcık, Fatih Devri Üzerine Tetkikler ve Vesikalar I, Ankara 1954, s. 143; Bedi N. Şehsuvaroğlu v.dğr., Türk Tıp Tarihi, Bursa 1984, s. 63-68, ayrıca bk. tür.yer.; A. Süheyl Ünver, "Eski Hekimbaşılar Listesi (Hekim Hayrullah Efendi'ye göre)", Türk Tıp Tarihi Arkivi, V/17, İstanbul 1940, s. 8; C. Ceyhun, "Hekimbaşılar", Ege Üniversitesi Tıp Fakültesi Mecmuası, IX/3, İzmir 1970, s. 557-559; Nil Akdeniz Sarı, "Osmanlılarda Tıphanenin Kuruluşuna Kadar Tıp Eğitimi", TDA, sy. 22 (1983), s. 152-182; a.mlf., "Hekimbaşılık", DBİst.A, IV, 42; Sabahattin Türkoğlu, "Topkapı Sarayı'nda Hekimbaşı Odası ve Hekimbaşılık", Sandoz Bülteni, V/17, İstanbul 1985, s. 13-18; Aslan Terzioğlu, "Osmanlı Yükseliş Devrinin Ünlü Hekimbaşısı: Ahi Çelebi", Bifaskop, sy. 11, İstanbul 1983, s. 13-18; Ali Haydar Bayat, "Osmanlı Devleti'nde Hekimbaşılık Kurumu ve Hekimbaşılar", Kayseri Üniversitesi Gevher Nesibe Bilim Haftası ve Tıp Günleri: 11-13 Mart 1982, Ankara, ts., s. 610-623; a.mlf., "Osmanlı İmparatorluğu'nda Hekimbaşı ve Hekimbaşılık", TDA, sy. 59 (1989), s. 56-60; a.mlf., "Kaynakların Işığında Hekimbaşılar ve Listeleri Hakkında Yeni Bir Değerlendirme", III. Türk Tıp Tarihi Kongresi: 20-22 Eylül 1993,

Bildiri Özetleri, İstanbul 1993, s. 8; Neriman Sınar, “Başlala Kulesi, Hekimbaşı Odası ve İlk Eczane”, Sanat Dünyamız, XIV/38, İstanbul 1989, s. 36-40; H. Reindl-Kiel, “Von Hekimbaschis Ärzten und Quacksalbern bei den alten Osmanen”, Deutsch-Türkische Gesellschaft E. V. Bonn, sy. 112 (Dezember 1989), s. 38-47; G. A. Russell, “Physicians at the Ottoman Court”, Medical History, XXXIV/3, London 1990, s. 243-267; Ayten Altıntaş, “Osmanlı İmparatorluğunda Hekimbaşılığın Lağvı Meselesi”, Tıp Tarihi Araştırmaları, sy. 5, İstanbul 1993, s. 52-58; Pakalın, I, 795-796; M. Tayyib Gökbilgin, “Ḥekīm-Bashı”, EI² (İng.), III, 339-340.

Nil Sarı

HEKİMBAŞI ÖMER EFENDİ KÜLLİYESİ

İstanbul Çapa civarında XVIII. yüzyıl başlarında inşa edilen ve yakın geçmişte ortadan kaldırılan külliye.

1079 Ramazanında (Şubat 1669) İstanbul'da doğan, ilmiyeden yetişerek çeşitli yerlerde kadılık yaptıktan sonra reîsületıbbâlığa yükselen Kazasker Ömer Efendi tarafından 1127 (1715) yılında inşa ettirilen külliye, Çapa'da Aksaray'dan Topkapı'ya uzanan caddenin sağ tarafında yer almaktaydı. Medrese, sebil, çeşme ve sıbyan mektebinden oluşan bu küçük külliyenin yakınında, vakfına gelir temini için yaptırılmış Şifâ Hamamı denilen bir de hamam vardı. Hekimbaşı Ömer Efendi, sekiz yıldan fazla süren bu görevinin sonunda Cemâziyelâhir 1136'da (Mart 1724) vefat ederek buradaki hazîreye gömülmüştür. Damadı, tarihçi ve şeyhülislâm Küçük Çelebizâde Âsım Efendi de bu hazîreye defnedilmiştir.

13 Rebîülevvel 1136 (11 Aralık 1723) tarihli vakfiyesinde Kıblelizâde Mehmed Bey'den satın alınan konakla bahçeye komşu olduğu kaydedilen medrese, 1251'de (1835) Şeyhülislâm Mekkîzâde Mustafa Âsım Efendi tarafından tamir ettirilmiştir. Vakıf kaydında ve İstanbul'daki medreselerle ilgili olarak 1914 yılında hazırlanan raporda medresenin bir dershane-mescidden başka dokuz hücresi olduğu, helâları, su haznesi, çamaşırhane ve gusülhanesi de bulunduğu bildirilmiştir. 1914'te iki harap baraka ile çok rutubetli ve karanlık dokuz hücreden oluşan medresenin içinde yaşanmaz durumda olduğu belirtilmiş, yerinin havadar ve arsasının geniş olduğu göz önünde tutularak burada yeni bir medrese yapılması teklif edilmişse de 1918 yangınının ardından bina tamamen harap olmaya bırakılmıştır. Bu yıllardan itibaren yangında evleri yanan ailelerin barındığı medrese çok bakımsız halde uzun süre ayakta kalmış, 1956 yılında cadde genişletilirken hiçbir iz kalmayacak şekilde yıktırılmıştır. Bu arada hazîresinde uzun süre dağınık halde kalan mezar taşlarından bir kısmı caddenin karşı tarafındaki Molla Gürânî Camii hazîresine taşınmıştır.

Âli Saim Ülgen ve Ahmet Süheyl Ünver medresenin içinden ve dışından bazı fotoğraflarını çekmişlerdi. Dârüşşafaka Lisesi resim öğretmenlerinden Âgâh Bey medrese ve sebilin bir tablosunu yaparak 1940'ta Galatasaray'da açılan resim sergisinde sergilemiş ve Ünver bunun bir kopyasını çıkararak yayımlamıştır. Eski bir fotoğrafından, şimdi adı Vatan caddesi olan Bayrampaşa deresi vadisine inen yamaçta, taş tuğla tekniğindeki yüksek cephesiyle heybetli bir görünüme sahip olduğu anlaşılan medresenin altında pencereli mekânlar bulunmaktaydı. Bina temiz bir işçilikle taş ve tuğla dizileri halinde yapılmış, avlusunun etrafı mermer sütunlara dayanan kubbeli revaklarla çevrilmişti.

Caddeden demir parmaklıklı pencereli, kesme taştan bir duvarla ayrılan medrese, önündeki cadde yüzünden yamuk bir hat üzerinde uzanıyordu. Ortada ise medrese avlusuna geçit sağlayan yayvan kemerli yüksek bir kapı vardı. Ünver'in, Hekimbaşı Ömer Efendi'ye dair küçük kitabında yayımlanan ve tarafımızdan da bazı düzeltmeler yapılan medresenin planı tam doğru olmamalıdır. Burada hücre sayısı fazla gösterilen eser tamamıyla yok edildiğinden bu hususta artık gerçeği tesbit çok zorlaşmıştır.

Avlu girişinin sol tarafında türbe ile hazîre, sağında sebil bulunuyordu. Âgâh Bey'in tablosunda, medresenin yıkılmasından çok daha önce harap bir halde bulunan bu kubbeli ve geniş saçaklı sebili görmek mümkündür. Sebilin 1934'te çekilen fotoğrafta yeri boştur. Girişin solunda, hazîrenin cadde duvarına bitişik olan çeşme hakkında da fazla bilgi yoktur. İbrahim Hilmi Tanışık, tarihinin 1127 (1715) olduğunu ve kitâbesinde "sâhibü'l-hayrât seretıbbâ Ömer Efendi" ibaresinin bulunduğunu bildirir. Çok karanlık ve kötü resminden anlaşıldığı kadarı ile çeşme sanat değeri taşımıyordu.

Ayvansarâyî'nin eserinde adı geçen sıbyan mektebi pek çok benzerinde olduğu gibi medrese ile birleşikti ve muhtemelen köşelerden birinde, belki de sebilin üstünde bulunuyordu. Sıbyan mekteplerine dair 1923-1924 yıllarında hazırlanan listede sadece adı ve yeri belirtilmiştir.

Avlunun, Topkapı tarafındaki ucunda hazîrenin duvardaki pencerelerden çok daha büyük ve yarım yuvarlak kemerli, demir şebekeli penceresi vardı. Bunun yanında çeşme bulunuyordu. Yok edilen mezar taşlarından sadece

caddenin karşı tarafına taşınanların bir kısmının kimlere ait olduğu Ünver tarafından kaydedilmiştir: Şeyhülislâm Çelebizâde İsmâil Âsım Efendi, torunu Şeyhülislâm Çelebizâde Hafîdi diye bilinen Zeynelâbidîn Efendi, onun oğlu Üsküdar Kadısı Seyyid Mehmed Ârif Molla, Anadolu muhasebecisi Çelebizâde Ali Efendi, dersiâm Dağıstânî İbrâhim Efendi, Çelebizâde Âsım Efendi'nin kız kardeşi, Âsım Efendi'nin kızı Hibetullah Hanım ile oğlu Mehmed Ârif Efendi, Âsım Efendi'nin torunu müderris Mehmed Efendi, Eğriboz muhafızı tezkireci İbrâhim Paşa'nın kızı Fatma Hanım, Seyyid Mehmed Emin Ağa, Şeyhülislâm Seyyid Mehmed Zeynelâbidîn Efendi'nin kızı ve Hekimbaşı Ömer Efendi.

Hekimbaşı Ömer Efendi Külliyesi, şehrin kuzey rüzgârlarını aldığı için beğenilen bir bölgesinde kurulmuştu. Çevresinde ileri gelenlerin konakları bulunuyordu. Ancak kuzey rüzgârlarına açık olması

yangınların kolayca yayılmasına yol açıyordu. Derviş Paşa'nın 1918 yangınında yok olan ve daha sonra yerine Çapa Kız Enstitüsü yapılan muazzam konağı da külliyenin az ilerisindeydi.

Külliyeye gelir sağlamak üzere yapılan Şifâ Hamamı'nın izi bile tesbit edilememiştir. A. Süheyl Ünver, 1942 yılında bu hamamın başka bir ad altında mevcut olabileceğini yazmıştır (VD, II [1942], s. 249).

BİBLİYOGRAFYA

Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 207-208; Sicill-i Osmânî, III, 590; İzzet Kumbaracılar, İstanbul Sebilleri, İstanbul 1938, s. 35; Tanışık, İstanbul Çeşmeleri, I, 112, nr. 114 (resmi s. 113'te); A. Süheyl Ünver, Hekimbaşı Ömer Efendi, Hayatı ve Eserleri, İstanbul 1955; a.mlf., "İstanbul Yedinci Tepe Hamamlarına Dair Notlar", VD, II (1942), s. 249; Behçet Ünsal, "İstanbul'un İmarı ve Eski Eser Kaybı", Türk Sanatı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri, İstanbul 1969, II, 14; Affan Egemen, İstanbul'un Çeşme ve Sebilleri, İstanbul 1993, s. 685; Ömer Faruk Şerifoğlu, Su Güzeli: İstanbul Sebilleri, İstanbul 1995, s. 104; Hatice Aynur - Hakan Karateke,

Aç Besmeleyle İç Suyu-Han Ahmed'e Eyle Dua, III. Ahmed Devri Çeşmeleri, İstanbul 1995, s. 129-130; Mübahat S. Kütükoğlu, "1869'da Faal İstanbul Medreseleri", TED, VII-VIII (1977), s. 61-62; a.mlf., "Dârü'l-Hilâfeti'l-'Aliyye Medresesi ve Kuruluşu Arefesinde İstanbul Medreseleri", İTED, VII (1978), s. 167-168; A. Turgut Kut, "İstanbul Sıbyan Mektepleriyle İlgili Bir Vesika", JTS, II (1978), s. 61 (nr. 132, 141); Semavi Eyice, "Les quartiers de Molla Gürânî et de Piri Paşa et leurs trois monuments disparus-Topographie historique de quartier", Anatolia Moderna: Yeni Anadolu, V, Paris 1994, s. 243-247; a.mlf., "Hekimbaşı Ömer Efendi Medresesi", DBİst.A, IV, 41.

Semavi Eyice

HEKİMOĞLU ALİ PAŞA

(ö. 1171/1758)

Osmanlı sadrazamı.

15 Şâban 1100 (4 Haziran 1689) tarihinde İstanbul'da doğdu. Babası aslen Giritli olan Hekimbaşı Nuh Efendi'dir. Çocukluğunda ve gençliğinde iyi bir tahsil gördü. Kabiliyeti sayesinde III. Ahmed döneminde (1703-1730) silâhşorlukla saraya girdi ve dergâh-ı âlî kapıcıbaşılığına yükseldi. 1127'de (1715) bu sıfatla Kızlar Ağası Süleyman Ağa'nın öldürülmesi ve metrûkâtının ele geçirilmesiyle görevlendirildi. Şehid Ali Paşa'nın sadrazamlığı zamanında Zile kazası voyvodalığı ile İstanbul'dan uzaklaştırıldı. Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa döneminde Türkmen ağalığı ile taltif edildi. 1722 yılında mîr-i mîrânlık pâyesiyle Adana valiliğine getirildi. Bu görevde iken Adana ve Kilis dolaylarının asayişini sağlamaya çalıştı. Bölgedeki bazı Türkmen aşiretlerini itaat altına aldı. 1137 Saferinde (Ekim-Kasım 1724) Yeni İl voyvodalığı üzerinde kalmak şartıyla Halep valisi olarak Köprülüzâde Abdullah Paşa'nın maiyetinde İran seferine gitti.

Tebriz'in fethi sırasındaki başarılarından dolayı 3 Safer 1138'de (11 Ekim 1725) vezirlikle Anadolu beylerbeyiliğine getirilen Ali Paşa ertesi yıl, hastalanan Abdullah Paşa'nın yerine Şark seraskeri ve Tebriz muhafızı oldu. 1727'de Afgan Şahı Eşref Han'a karşı Rusya'dan gelecek yardım meselesiyle ilgili olarak Rus Generali Dulgoroki ile görüştü ve Hemedan müsâlahasında (4 Ekim) büyük gayreti görüldü. Fakat başta kethüdâsı olmak üzere bazı adamlarının halka zulmetmesi yüzünden buradan uzaklaştırılarak önce Şehrizol, hemen ardından da Sivas valiliğine tayin edildi. Nâdir Şah zamanında İran savaşlarının tekrar başlaması üzerine Diyarbekir valiliğine nakledildi. Şevval 1142'de (Nisan 1730) Bağdat Valisi Ahmed Paşa'nın maiyetinde Hemedan muhafızlığı ile görevlendirildi. Fakat bu sırada İstanbul'da çıkan Patrona İsyanı yüzünden devlet Şark seferiyle yeterince ilgilenemediği için Tebriz tekrar İranlılar'a geçti; Ali Paşa da Erzurum valiliğiyle Revan bölgesi seraskerliğine getirildi (Aralık 1730).

Önce Rûmiye'yi (Urmiye), ardından da 15 Cemâziyelevvel 1144'te (15 Kasım 1731) boşaltılan Tebriz'i alan Ali Paşa, Dârüssaâde Ağası Hacı Beşir Ağa'nın girişimiyle başarılarının mükâfatı olarak sadrazamlığa getirildi (15 Ramazan 1144/12 Mart 1732). I. Mahmud da bu zafer üzerine gazi unvanını almıştır. Üç yılı aşan bu ilk sadrazamlığı sırasında özellikle Avrupa'daki gelişmeleri yakından takip etti. Lehistan veraset savaşları dolayısıyla Rus tehdidinin artması üzerine, Bağdat, Van ve Revan taraflarını baskı altında tutan ve Hint seferine çıkmak için hazırlık yapan Nâdir Şah'ın barış teklifini olumlu karşıladı. Avusturya ile ortak hareket eden Rusya ile savaşın kaçınılmaz olduğunu düşündüğü için doğu cephesinden emin olmak istiyordu. İran'la barış yapılmasına karşı çıkan doğu cephesi seraskeri Köprülüzâde Abdullah Paşa'nın etkisiyle bu isteğini gerçekleştiremediği gibi tahmin ettiği üzere Avusturya ve Rusya müttefik güçlerine karşı 1736'da başlayacak olan savaştan önce İran meselesi yüzünden sadrazamlıktan azledildi ve mecburi ikametle Midilli adasına gönderildi (23 Safer 1148/15 Temmuz 1735). Ertesi yıl Kandiye muhafızı ve ardından Bosna valisi oldu. Üç yıl kadar süren bu valiliği sırasında Ruslar'la birleşerek savaşa giren Avusturyalılar'a karşı başarılı mücadeleler yaptı ve büyük şöhret kazandı. Belgrad'ın işgalden kurtarılmasında yararlılık gösterdi; Belgrad'ın Osmanlılar'a iadesiyle sonuçlanan Belgrad Antlaşması (1739) görüşmelerine bizzat katıldı. 1740'ta Mısır'da Kölemenler'in olay çıkarmaları ve Mısır hazinesini göndermemeleri üzerine Mısır valiliğine tayin edildi. Bir yıl içinde Mısır'ı kontrol altına aldı.

1741 yılında kısa sürelerle Adana ve Anadolu valiliklerine getirilen Hekimoğlu Ali Paşa, 15 Safer 1155'te (21 Nisan 1742) ikinci defa sadrazam oldu. Bir buçuk yıla yakın süren bu dönem Kerkük, Musul, Diyarbekir, Rakka, Azerbaycan ve Kars taraflarında İran savaşları hazırlıkları içinde geçti. Sadrazamın tam yetkiyle bizzat sefere çıkma isteği, bunun için Nâdir Şah'ın faaliyetlerine göre uygun bir mevsim beklenmesi amacıyla sefer hazırlıklarını uzatması, Diyarbekir seraskerine zamanında gerekli yardımı yapmaması I. Mahmud'un kızgınlığına yol açtı. 4 Şâban 1156'da (23 Eylül 1743) sadâretten alınarak Midilli'ye sürüldü. İki ay kadar sonra Girit, 1157 Ramazanında (Ekim 1744) Bosna valiliğine getirildi. İran savaşları sırasında Halep, ardından Anadolu valiliği ve Kars ciheti seraskeri oldu. 1746'da imzalanan barış antlaşmasından sonra şark seferleri sırasında

başkaldıran levent eşkıyasının te’dibiyle meşgul oldu; bunların elebaşılarını öldürttü.

Aynı yıl içinde tekrar Bosna valiliğine tayin edildi (14 Zilkade 1159/28 Kasım 1746) ve Hersek’in idaresi de ona bağlandı. Daha yüksek bir görev bekleyen Ali Paşa buraya gitmek istemediyse de Sadrazam Tiryâkî Mehmed Paşa’nın kıskançlığını üzerine çektiğinden zorla yeni görev yerine gönderildi. Şahsî düşmanı olduğu anlaşılan Tiryâkî Mehmed Paşa’nın sadâreti döneminde birkaç defa idam edilmek istendiyse de I. Mahmud buna daima karşı çıkmış ve hatta Mehmed Paşa’yı azlederken onun devlete büyük hizmeti dokunmuş Ali Paşa ile “iddiâ-yı akrâniyyet” peşine düştüğünü belirtmiştir.

Ali Paşa 1161’de (1748) Tırhala sancak beyiliği, Bender muhafızlığı ve Özi valiliği yaptı; Silistre ve dolaylarında eşkıya te’dibiyle meşgul oldu. 1163’te (1750) Vidin muhafızlığına nakledildi; Niğbolu ve İlbasan sancakları kendisine dirlik olarak verildi. Ertesi yıl Trabzon ve yöresinde âyan ve derebeylerinin ıslahı ile uğraştı. III. Osman’ın cülûsundan sonra 1755’te tekrar Anadolu beylerbeyi, bir ay sonra da üçüncü defa sadrazam oldu (3 Cemâziyelevvel 1168/15 Şubat 1755). I. Mahmud döneminde serbest olarak idare etmeye alışmış olan Ali Paşa kendisine yapılan muamelelere ve müdahalelere karşı çıktı. Bazı sözleri mübalağalı şekilde III. Osman’a aktarıldı ve asabi mizaçlı padişahın kızgınlığına yol açtı. Hatta padişah onu huzuruna çağırarak tehdit etmiş, Ali Paşa da buna karşı çıkarak sert sözler söylemiş ve padişahı daha da kızdırmıştı. Bu tartışmadan sonra üç ay kalabildiği sadâretten azledildi (6 Şâban 1168/18 Mayıs 1755). Bu azilde, Silâhdar Bıyıklı Ali Ağa’nın rolü bulunduğu; ayrıca Ayvansaray’da çıkan bir yangından padişahtan önce dönmesinin ve şehzadeleri öldürtmek isteyen III. Osman’a karşı çıkmasının etkili olduğu belirtilir.

Katledilmek üzere Kızkulesi’ne hapsedilen Ali Paşa vâlide sultanın araya girmesiyle ölümden kurtuldu, fakat Kıbrıs’a sürüldü. Ada halkı tarafından iyi karşılandı; burada iken gerek konsoloslar gerekse himaye ettiği vezir ve devlet adamlarından pek çok hediye ve para yardımı aldı; toplanan paralarla Kıbrıs fukarasına üç ayda 100.000 kuruştan fazla sadaka dağıttı. Beş ay kadar sonra Rodos’a nakledildiyse de çok geçmeden rakibi Silâhdar Ali Paşa’nın sadâretten uzaklaştırılmasından sonra üçüncü defa Mısır valiliğine,

Safer 1171’de (Ekim 1757) beşinci defa Anadolu valiliğine getirildi. Bu sırada Aydın’da güvenliği sağladı. Kendi yetiştirdiği Koca Râgıb Paşa’nın sadrazamlığı döneminde nisbeten serbest hareket edip eyaleti bir süre İzmir’den yönettiyse de daha sonra tekrar Kütahya’ya döndü. 9 Zilhicce 1171 (14 Ağustos 1758) tarihinde burada vefat etti. Dilâverzâde adamları tarafından zehirlendiğini öne sürerse de (Zeyl-i Hadîka, s. 51) oğlu İsmâil Ziyâeddin Bey’e göre mesâne hastalığından ölmüştür (TTEM, XVI/93, s. 205). Naaşı önce geçici olarak Kütahya’da defnedildi, daha sonra vasiyeti ve ailesinin müracaatı üzerine İstanbul’a götürülerek ilk sadrazamlığı sırasında yaptırdığı caminin yanındaki türbesine gömüldü.

Ali Paşa Batı kaynaklarında son derece nazik, diplomasinin inceliklerini çok iyi bilen; Osmanlı kaynaklarında ise hak ve adalete riayet eden bilgili, cömert, dürüst, iş bilir, hayır sever bir kişi, fakat gerektiğinde devletin menfaati için kan dökebilen, halka karşı yapılan zulmü affetmeyen ciddi bir devlet adamı olarak tanıtılır. I. Mahmud ile çok iyi anlaşan ve onun daima takdirine mazhar olan Ali Paşa III. Osman ile pek geçinememiş, padişahın isteklerine karşı çıkmış, hayatının en sıkıntılı döneminin üçüncü defaki sadâreti olduğunu söylemiştir (a.g.e., XVI/93, s. 200). Kendisini öldürtmeyi dahi düşünen III. Osman bile onun devlet tecrübesi ve görgüsüne hayranlığını ifade etmiştir. Ali Paşa, başta Koca Râgıb Paşa olmak üzere, yetişmelerini sağladığı, çoğu vezirlik makamına kadar yükselen devlet adamlarından daima saygı görmüştür.

Uzak görüşlü bir devlet adamı olan Hekimoğlu Ali Paşa, özellikle ilk sadâreti ve daha sonraki Bosna valiliği sırasında Avrupa ahvalini yakından takip etmiştir. 1736 savaşı öncesinde Leh veraset savaşlarını dikkatle takip ederek, Rusya ve Avusturya’ya karşı Fransa siyasetine taraftar bir politika oluşturmuş, Fransız elçisi Marquis de Villeneuve ile sık sık görüşerek Avrupa meseleleri hakkında bilgi almış, Fransız asıllı Humbaracı Ahmed Paşa’dan da (Alexandre de Bonneval) istifade etmiş, onu himayesi altına alıp Humbaracı Ocağı’nın faaliyete geçmesini sağladığı gibi kendisinden Avrupa siyasetiyle ilgili raporlar da istemiştir (Cassels, s. 84-85, 90-92). İdareciliğinin yanı sıra iyi bir asker olduğunu İran ve özellikle Bosna cephelerinde göstermiş, 1739 antlaşmasının akdi esnasında usta bir diplomat olarak ön plana çıkmıştır. Kısa süreli sadâretleri dolayısıyla çok önem verdiği Avrupa’ya yönelik siyasetini etkili ve sistemli bir şekilde

sürdürememiş; İran meselesi, iç bunalım, iktidar çekişmeleri onu oldukça meşgul etmiştir. Eyaletlerdeki valilikleri sırasında ise en çok önem verdiği husus asayişin temini olmuştur. Ali Paşa'nın Âlî mahlası ile şiir yazdığı da bilinmektedir.

Hollanda sefâreti tercümanlarından Petros Baromian'ın 1146'da (1733-34) Fransızca'dan Fennümâ-yı Câm-ı Cemâyîn ez-Fenn-i Coğrâfiya adıyla Türkçe'ye çevirdiği eser Ali Paşa'ya ithafen basıldığı gibi, Tebriz'in fethine ve İran'daki faaliyetlerine dair şair ve münşî Abdürrezzak Nevres Efendi Tebrîziyye-i Hekimoğlu Ali Paşa adıyla manzum bir eser kaleme almış (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2252), Bosna'daki gazâları da yine müstakil bazı eserlere konu olmuş (meselâ Ömer Efendi, Târîh-i Bosna der Zamân-ı Hekimzâde Ali Paşa, İstanbul 1293), oğlu İsmâil Ziyâeddin Bey de hayat hikâyesini yazmıştır (Metâliu'l-âliye fî gurreti'l-gāliye, İÜ Ktp., TY, nr. 2486).

Hayır sever bir kişi olan Hekimoğlu Ali Paşa'nın İstanbul'da Davutpaşa mahallesinde (Kocamustafapaşa) cami, sebil, çeşme, kütüphane ve tekkeden oluşan bir külliyesi vardır. Ayrıca Kabataş'ta set üstünde 1145 (1732) tarihli bir çeşmesi, Çemberlitaş'ta Atik Ali Paşa Camii'nin avlu duvarında bir başka çeşmesi daha mevcuttur. Üsküdar'da Bandırmalızâde Tekkesi'ni de Ali Paşa yaptırmış ve cami vakfından buraya vazife* tayin ettirmiştir.

Ali Paşa'nın türbesi içinde zevcesi Muhsine Hanım ile eski zâviyenin bânisi

Abdal Yâkub ve diğer bazı kişiler de yatmaktadır. Türbe kapısı dışında saçak altında ise oğlu İsmâil Ziyâeddin Bey'in mezarı bulunmaktadır. Ölümünden sonra Hasan ve Süleyman adlarındaki oğulları Koca Râgıb Paşa tarafından himaye edilmiştir. Kardeşlerinden Feyzullah Efendi rûznâmçe-i evvelliğe kadar yükselmiş ve Kasımpaşa'da bir çeşme yaptırmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 135, s. 46, 63; nr. 136, s. 64, 272, 277, 319; nr. 138, s. 1, 172; nr. 140, s. 425; nr. 141, s. 11; nr. 142, s. 79; nr. 148, s. 141; nr. 150, s. 120, 186, 415 vd.; nr. 151, s. 353; nr. 152, s. 82, 331, 334; nr. 153, s. 204, 314; nr. 154, s. 17, 56, 241; nr. 155, s. 30, 102, 136, 305; nr. 156, s. 301; nr. 157, s. 79; nr. 159, s. 322; İsmâil Ziyâeddin, Metâliu'l-âliye fî gurreti'l-gāliye, İÜ Ktp., TY, nr. 2486 (tanıtma: İbnülemin Mahmud Kemal, TTEM, XVI/93 [1926], s. 197-210); Nuh b. Abdülmennân, Terceme-i Akrâbâdin, Süleymaniye Ktp., Şehit Ali Paşa, nr. 2012, vr. 1a (Ahmed Resmî Efendi'nin Nuh Efendi'nin kimliğiyle ilgili notu); Ömer Efendi, Târîh-i Bosna der Zamân-ı Hekimzâde Ali Paşa, İstanbul 1293; Çelebizâde Âsım Efendi, Târîh-i Râşid Zeyli, İstanbul 1282, VI, 277, 301, 403, 473-476, 566, 585, 592; Râgıb Paşa, Fethiyye-i Belgrad, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3655/2; Abdürrezzak Nevres, Tebrîziyye-i Hekimoğlu Ali Paşa, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2252; Dilâverzâde Ömer, Zeyl-i Hadîka (Hadîkatü'l-vüzerâ içinde), s. 42-51; İzzî, Târih, İstanbul 1199, tür.yer.; Subhî, Târih, tür.yer.; Şem'dânîzâde, Müri't-tevârîh (Aktepe), I, 22, 29, 30, 39, 60, 61, 66, 69, 70, 71-74, 88, 92, 108, 109, 111, 115, 119, 132, 141, 177, 179, 180, 181, 195; II/A, s. 7, 8, 17, 18; Vâsıf, Târih, Bulak 1246, I, 33, 36, 85-88; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 81-85; Lavender Cassels, The Struggle for the Ottoman Empire 1717-1740, New York 1967, s. 84-85, 90-92, 188-189; Hammer, HEO, XIV-XV, tür.yer.; XVIII, 146-147; Fatîn, Tezkire, s. 274-275; Kâmil Paşa, Târîh-i Siyâsî-i Devleti Aliyye-i Osmâniyye, İstanbul 1327, II, 143, 144, 154, 159 vd.; Sicill-i Osmânî, III, 539-540; Ahmed Refik [Altınay], Hicrî On İkinci Asırda İstanbul Hayatı: 1100-1200, İstanbul 1930, s. 51; Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim, s. 153; Tanışık, İstanbul Çeşmeleri, I, 146; II, 85-89; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/1, tür.yer.; IV/2, s. 325-339; Danişmend, Kronoloji, IV, 22, 23-25, 29, 30, 36, 37; Adem Handzić, "Bosanski Namjesnik Hekimoglu Ali Paša", POF, V (1954-55), s. 135-180; Kāmûsü'l-a'lâm, IV, 3187-3188; Reşad Ekrem Koçu, "Ali Paşa, Hekimoğlu", İA, I, 333-335; R. Mantran, "ʿ Alī Pasha Ḥakīmoghlu", EI² (İng.), I, 395-396.

M. Münir Aktepe

HEKİMOĞLU ALİ PAŞA ÇEŞMESİ

İstanbul Kabataş'ta XVIII. yüzyıla ait meydan çeşmesi.

Sadrazam Hekimoğlu Ali Paşa (ö. 1171/1758) tarafından, Sultan I. Mahmud'un kurduğu Beyoğlu, Galata, Tophane ve Fındıklı semtlerinin ihtiyacını karşılayan Taksim Suyu Tesisleri'ne bağlı olarak 1145 (1732) yılında yaptırılmıştır; Meclisi Meb'ûsan caddesinin Kabataş İskele Meydanı'na açıldığı kesimde ve Kabataş Parkı'nın önündedir. Vaktiyle, iskelenin karşısında yer alan merdivenli set üzerinde iken 1958'de bugünkü yerine nakledilen çeşmenin biri deniz yönünde, diğeri caddeye bakan yüzde olmak üzere iki kitâbesi vardır. Deniz yönündeki Seyyid Vehbî'ye ait üç kıtalık ta'lik kitâbenin, yedincisi hariç on bir mısraının her birinde ebced hesabı ile 1145 tarihini vermesi çeşmeye ayrı bir özellik katar. Caddeye bakan yüzdeki aynı tarihi taşıyan altı kıtalık kitâbenin şairi ise Bursalı müderris Vâkıf Mahmud Efendi'dir.

Hekimoğlu Ali Paşa Çeşmesi, iskele başlarında yapılması âdet haline gelen dört cepheli meydan çeşmelerinden biridir. Cadde ve denize bakan cephelerinde muslukların yer aldığı ayna taşları, tekneler ve oturma yerleri bulunmakta, yan cephelerin ise boş ve süslemesiz bırakıldığı görülmektedir. Kübik gövdeli hazne mermer levhalarla kaplanmıştır. Musluklu cephelerin süslemeleri benzer kompozisyonludur; ancak denize bakanı daha dikkat çekicidir. Bu cephelerdeki burmalı ince sütunçelerle sınırlandırılmış olan asıl çeşme kısımları ana kütleden dışa doğru çıkıntılı yapılmış ve nisbeten sade bezemelerle süslenmiştir. Nişi çevreleyen sivri kemerin kilit taşında bir rozet, üstünde de geçmeli örgü motifi göze çarpar. Dikdörtgen çerçeveli ayna taşında dilimli dekoratif bir kemer içinde, yanlarda uçları birbirine dönük iki servi ağacı ve aralarında da bir rozet vardır. Dilimli kemerin köşelerinde kalan üçgen alanlar kıvrık dal ve yaprak motifleriyle süslenmiştir. Palmetlerden meydana gelen bordürün üstüne, yarım palmetle sonuçlanan dilimli kemerle oluşturulmuş bir tepelik ve köşe boşluklarına da birer rozet kondurulmuştur; tepeliğin içi kıvrık dal dolguludur. Bu merkezî panonun yanlarına, dikdörtgen çerçevelere alınmış uzun boyunlu vazolar içinde gül ve lâlelerden oluşan birer natürmort yerleştirilmiştir; çiçekler

farklı açılardan resmedilmek suretiyle perspektif denemesi yapıldığı görülür. Dilimli bir kemerle örtülen bu üç mermer panonun üstünde, kemer ayaklarının iç kısımlarında da devam eden bir sıra mukarnasla ona oturan palmet, rûmî ve kıvrık dallardan bir bordür yer almaktadır. Sivri kemerin içi ve köşelerde kalan üçgen boşluklar kıvrık dal, yaprak ve çiçeklerden meydana gelen bir kompozisyonla dolgulanmıştır. Kemerin üstüne oturtulan yazı ve kartuşları yaldızlanmış kitâbenin ve dışa taşkın asıl çeşme kısmının etrafı bitkisel bezemeli bir bordürle çerçevelenmiştir. Bu kısımdaki mermer kaplamalar silmelerle kare ve dikdörtgen alanlara ayrılırken yan

cepheler tamamen süslemesiz bırakılmış, sadece köşelere ince sütunçeler yerleştirilmiştir; en üstte ise mukarnas ve palmetlerden oluşan bir korniş saçak altını çepeçevre dolanmaktadır.

Hekimoğlu Ali Paşa Çeşmesi, Taksim Suyu Tesisleri'nden beslenen hayrat çeşmelerin en güzellerinden biri olup Azapkapı'daki Vâlide Sâliha Sultan (Azapkapı Çeşmesi ve Sebili), Tophane Meydanı'ndaki Sultan I. Mahmud ve Kuledibi'ndeki Bereketzâde çeşmeleri gibi, Osmanlı-Türk sanatının XVIII. yüzyılda başlayan yeni akımına öncülük yapmış eserlerdendir. Türk barokuna geçiş dönemini işaret eden çeşme merdivenli set üzerinde iken bilinmeyen bir tarihte geniş saçaklı çatısını kaybetmiş ve üstü, Tophane Çeşmesi'nde de olduğu gibi parmaklıklarla çevrili bir teras şekline sokulmuştu (Tanışık, II, 86, 88). 1958 yılında şimdiki yerine indirildiğinde bugün görülen geniş saçaklı çatı örtüsü ihya edilmiş, 1986-1987 yıllarında gerçekleştirilen onarım sırasında da kırmızı, mavi kalem işi süslemelerle bezenmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Tanışık, İstanbul Çeşmeleri, II, 85-89; Naci Yüngül, Taksim Suyu Tesisleri, İstanbul 1957, s. 50, 55; Kâzım Çeçen, Taksim ve Hamidiye Suları, İstanbul 1992, s. 135-137; Affan Egemen, İstanbul'un Çeşme ve Sebilleri, İstanbul 1993, s. 374; H. Örcün Barışta, İstanbul Çeşmeleri: Kabataş Hekimoğlu Ali

Paşa Meydan Çeşmesi, Ankara 1993; Ayla Ödekan, "Hekimoğlu Ali Paşa Çeşmesi", DBİst.A, IV, 46.

Alin Talasoğlu

HEKİMOĞLU ALİ PAŞA KÜLLİYESİ

İstanbul'da XVIII. yüzyılın ilk yarısına ait külliye.

Fatih ilçesi Davutpaşa mahallesinde yer alan ve cami, tekke, kütüphane, türbe, sebil ile dört çeşmeden meydana gelen külliye, I. Mahmud'un sadrazamlarından Hekimoğlu Ali Paşa tarafından 1147 (1734-35) yılında Çuhadar Ömer Ağa ve Hacı Mustafa Ağa adında iki mimara yaptırılmıştır. İsmâil Ziyâeddin'in Metâliu'l-âliye fî gurreti'l-gāliye adlı eserinde caminin inşasına ait bilgiler bulunmaktadır (bk. İÜ Ktp., TY, nr. 1207). Zaman içerisinde çeşitli onarımlar gören külliyeden, camiye bağlı olan ahşap hünkâr kasrı ile Kocamustafapaşa caddesindeki çeşme ve güneydeki kapı kısmı hariç dış avlu duvarları günümüze ulaşmamıştır.

Külliye kuzeyden Hekimoğlualipaşa ve güneyden Kocamustafapaşa caddelerinin sınırladığı geniş bir arazi içinde yer almaktadır. Doğu yönünde bulunan Abdal Yâkub Tekkesi'ne ait yapılar Esekapısı sokağı ile camiden ayrılmıştır. Caminin iç avlusu büyük bir bahçe şeklinde düzenlenmiş, içine kuzeyindeki caddeye paralel olarak sebil, türbe, çeşme ve kütüphane yerleştirilmiştir. Caminin güneydoğu köşesinde hünkâr kasrından geriye kalan rampa göze çarpar. Avlunun kuzeybatısında türbe ile kütüphane arasında ve batıda avlu duvarı önünde zamanla oluşan bir hazîre vardır.

Cami. Kesme köfeki taşından inşa edilen caminin harimi, mihrap bölümü dışa çıkıntılı kareye yakın enine dikdörtgen bir alana sahiptir ve kuzeyinde beş birimli bir son cemaat yeri bulunmaktadır. Yapı ikisi mihrap çıkıntısının köşelerinde, dördü serbest halde onikigen kesitli altı pâyenin taşıdığı sivri kemerlere oturan pandantif geçişli bir kubbe ve mihrap yönündeki daha derin olmak üzere mukarnaslarla geçilen altı yarım kubbe ile örtülmüştür. Pâyelerden dördünün serbest olarak ele alınması harimin doğu, batı ve kuzey yönlerinde yanlara doğru genişletilmesine imkân sağlamıştır. Serbest pâyeler daha alt kademede sivri kemerlerle duvarlara bağlanmış durumdadır. Kuzeyde iki köşede oluşan dikdörtgen alanların üzerleri,

pandantiflerle geçişi sağlanan ikişer küçük kubbe ile örtülmüştür.

Yapı dış köşelerinden ve yanlarda pâyelerin hizasına gelecek şekilde duvar payandaları ile desteklenmiştir. Ana kubbeyi taşıyan pâyeler, dışta yarım kubbelerin arasından yukarı doğru sekizgen kesitli ve dilimli kubbeciklerle örtülü ağırlık kuleleri olarak yükselmekte ve payanda kemerleriyle kubbe eteğine bağlanmaktadır. Payandalar da aynı şekildeki ağırlık kuleleriyle sonuçlanmıştır.

Pencereler beş sıra halindedir. Alttan ilk iki sıra, sivri hafifletme kemerleri altında dikdörtgen açıklıklı ve mermer söveli olup içlerinde yalnız mihrap bölümünün ikinci sırasındakiler sivri kemerlidir. Üçüncü sıra kuzey hariç diğer cephelerde, her birinde ortada sivri kemerli, yanlarında birer yuvarlak pencere bulunan üçlü gruplar halinde düzenlenmiştir. Son cemaat yerinin yapı ile birleşmesinden dolayı kuzey cephede sadece sivri kemerli tepe pencereleri tercih edilmiş, yalnız eksende kapı üzerine rastlayanın iki yanına birer kare tepe penceresi daha konulmuştur. Aynı düzenleme mihrap üzerinde de yapılmış, fakat buradaki kare pencereler daha sonra içten kapatılmıştır. Yarım kubbelerin eteklerinde yer alan dördüncü sıra pencereler sivri, ana kubbenin eteğinde bulunan ve beşinci sırayı teşkil edenler ise yuvarlak kemerlidir.

İçeride pâyelerin arasında mukarnaslı başlıklara sahip sütunlar üzerinde sivri kemerlerle taşınan mahfil, mihrap yönündeki çıkıntı hariç harimi üç yönden çevrelemektedir. Kuzeyde cümle kapısı önüne gelen kısımda daralan mahfile, kapının iki yanındaki yuvarlak kemerli küçük kapılardan girilen döner merdivenlerle çıkılmaktadır. Kemer kilit taşları birer rozetle süslenmiş olan mahfilin mermer korkulukları, onikigenlerin kesişmesinden meydana gelen geometrik bir kompozisyona sahiptir.

Mahfilin güneydoğu ucu hünkâr mahfili halinde düzenlenmiştir. Günümüze ulaşmayan kıble yönündeki hünkâr kasrıyla bağlantı bu sıradaki pencerelerle aynı boyutta, dilimli basık kemerli ve mermer söveli bir kapıyla sağlanmaktaydı. Bu kapı ile yanındaki pencerenin arasında bir de mihrap nişi bulunmaktadır. Mihrap bölümünde bugün mevcut olan ahşap hünkâr mahfili çıkmasının süslemeleri rokokoya giden bir barok üslûbu yansıtmakta ve yapının I. Abdülhamid dönemine rastlayan 1197 (1783)

tarihli onarımına işaret etmektedir. Tekne tavanlarında görülen kalem işleriyle arka duvardaki resimler ise II. Mahmud döneminde 1830'lu yıllarda yapılan onarıma aittir. Vaktiyle bu ahşap mahfil çıkmasının yerinde yapı ile çağdaş bir benzerinin yer almış olması kuvvetle muhtemeldir.

Daha önce külliyenin yerinde bulunan Abdal Yâkub Tekkesi'nin inşaat sırasında ihya edilmesiyle cami mekânı aynı zamanda bu tekkenin tevhidhânesi olmuştur. Bu sebeple tarikatlara ait ibadet ve âyin mekânlarında görülen halvethâne / çilehâne birimleri bu yapıda da söz konusudur. Ancak bunlar, harimin bütünlüğünü bozmayacak şekilde ikisi mihrap çıkıntısının yapıya bağlanan köşelerinde, üçüncüsü de mahfil katında soldaki halvethânenin üzerinde duvarların içine ustaca yerleştirilmiştir. 1,60 × 1,70 m. ölçülerinde ufak birer mekân halinde olan bu halvethâneler yuvarlak kemerli kapılarla harime bağlanmakta ve biri içeri, diğeri dışarı açılan ikişer küçük pencereden ışık almaktadır.

Yedi kenarlı niş şeklinde tasarlanan mermer mihrap sarkıtlı-mukarnaslı yaşmağa sahiptir. Bitkisel süslemeli iki zarif sütunçe ile iç köşeleri yumuşatılan nişte birbirlerine düğümlü geçmelerle bağlanan şemse kompozisyonları görülür. Mukarnaslı yaşmağın iki köşesinde kabarık kıvrık dallı-rûmîli dolgu vardır. İki yanda kabara şeklinde düzenlenmiş Kādirî-eşrefî tacı, üstte ortada bir Kādirî gülü bulunmaktadır. Daha yukarıda âyet kitâbesinin yer aldığı mihrabın iki yanı, üstte alem şeklinde son bulan zikzak süslemeli sütunçelerle sınırlandırılmıştır. Taç kısmı ise üstü palmetli tepelik şeklinde olan sivri kemerli bir alınlık gibi düzenlenmiş ve içi spiral kıvrık dallı-rûmîlerle dolgulanmıştır.

Mermerden yapılan minber itinalı bir işçiliğe sahiptir. Yuvarlak kemerli kapı açıklığı, mukarnaslı bir tepelik üstünde bitkisel dekorlu-ajurlu bir taçla sonuçlandırılmıştır. Yanlarında yine yuvarlak kemerli geçiş açıklıkları ile üçer adet dilimli sivri kaş kemerli küçük açıklık vardır. Korkulukta ve yanlardaki üçgen alınlıklarda bitkisel dekorlu-ajurlu düzenleme, köşelerde kalan boşluklarda da bitkisel motifli kabartmalar görülmektedir. Geçiş açıklığının üzerine beş sütunlu, dört yuvarlak kemer dizisi içinde iri natüralist çiçeklerden oluşan ve devrin üslûbunu yansıtan bir kompozisyonun resmedilmesi dikkat çekicidir. Köşeli sütunçeler üzerinde mukarnaslı başlıklara oturan köşk kısmı üç dilimli kemerli açıklıklara

sahiptir; külâhın sekizgen kasnağı yüksek tutulmuş ve ajurlu olarak düzenlenmiştir. Ahşap külâh, kaydırılmış eksenler üzerindeki şemseler içine natüralist çiçek demetlerinin işlendiği dönemin kumaş motiflerine benzeyen kalem işi süslemelerle bezenmiştir. Aynı türdeki çiçek demetleri, kasnağın alt sırasındaki dilimli kemerciklerin köşe dolgularında da görülmektedir.

Günümüze ulaşmayan ve yapı ile çağdaş olduğu anlaşılan ahşap vaaz kürsüsü, dikine dikdörtgen tablalı gövde üzerinde bitkisel ve geometrik ajurlu korkuluklara sahipti. Geç döneme ait mevcut ahşap kürsünün üzerinde "C" ve "S" kıvrımlarından meydana gelen kabarık bitkisel süslemeler bulunmaktadır.

Caminin içinde kuzey taraftaki pâyelere karşılıklı yerleştirilmiş iki çeşme vardır. Küçük oval yalaklara sahip olan çeşmelerin ayna taşlarında, köşeleri çiçekle dolgulanmış dilimli kaş kemer altında iri bir çiçek rozetiyle musluğun iki yanında birer çiçek, üstte ise kıvrık dallı-rûmîli bir taç düzenlemesi göze çarpmaktadır.

Mihrap bölümü duvarları ikinci sıra pencerelerin altına, diğer duvarlar ise mahfil hizasına kadar çini kaplanmıştır. Sıraltı tekniğindeki bitkisel kompozisyonlu çinilerin büyük bir kısmı Tekfur Sarayı imalâtıdır; özellikle hünkâr mahfili çıkmasının altına gelen kısım başta olmak üzere çeşitli yerlerde bir miktar da mavi-beyaz Kütahya çinisi kullanılmıştır. Mihrap bölümündeki celî sülüs Âyetü'l-kürsî kuşağının sonunda "el-fakîr Hasan hâne-i hâssa" imzası ile hakkında bilgi olmayan bir hattatın adı bulunmaktadır. Sağdaki çini levhalar arasında derinlik ve gölge-ışık uygulamaları ile dikkat çeken bir Kâbe kompozisyonlu pano yer almaktadır.

Mahfil kotundan yukarı duvar yüzeyleriyle üst örtü ve son cemaat yeri örtü birimlerinde görülen kalem işleri yapıyla çağdaş olmayıp siyah ve gri tonların hâkim olduğu daha geç uygulamalardır. Camideki kalem işi süslemeler önce I. Abdülhamid döneminde yenilenmiştir. Bugün mevcut olan kalem işleri ise II. Mahmud zamanındaki onarımda yapılmış ve II. Abdülhamid dönemindeki onarım sırasında daha kaba bir işçilik ile yenilenmiştir. Pandantifteki "Hüseyin" yazısı altında 1197 (1783) ve merkezî kubbedeki âyet kuşağının sonunda "ketebehû Osman Nûri (min) telâmîzi el-Hâc Ârif" imzasıyla 1318 (1900) tarihi belirtilmiştir. Minberdeki

kalem işleri orijinaldir (yk. bk.); ayrıca mahfil katındaki bazı pencerelerin çevrelerinde ve güneybatıdaki yarım kubbelerin içlerinde orijinal izler seçilebilmektedir. Hünkâr mahfili çıkmasının arkasındaki duvarda yer alan biri manzara resimli iki pano ise II. Mahmud dönemi onarımına ait önemli örneklerdir.

İki yandan hafifçe dışa taşkın olan ve birkaç basamakla çıkılan son cemaat yeri, oval başlıklara sahip altı mermer sütunun taşıdığı sivri kemerli beş birimden meydana gelmektedir. Bunlardan ortadaki aynalı tonoz, iki yandakiler ise pandantiflerle geçişi sağlanan kubbelerle örtülmüştür. İki yanda pencereler arasında birer adet mukarnaslı mihrap nişi ile üstte muhtemelen I. Abdülhamid dönemi onarımından kalma barok profilli bağdâdî balkonlar bulunmaktadır.

Eksende yer alan ve iç köşeleri burmalı sütunçelerle yumuşatılan mermer cümle kapısı, birbirine geçmeli iki renkli taşın

alternatif biçimde kullanıldığı yuvarlak kemerli bir açıklığa sahiptir. Üstteki üç yönde sülüs hatla yazılı olan 1147 (1734-35) tarihli on beş beyitlik inşa kitâbesi Şeyhülislâm Ebû İshakzâde İshak Efendi'ye aittir; hattat ise Cihangirli Mustafa Efendi'dir. Kapının ve yanlardaki mihrabiyelerin yaşmakları mukarnaslı olup bunların köşe dolgularıyla etraflarında kıvrık dallar ve rûmîlerden meydana gelen süslemeler bulunmaktadır. Dışta iki sütunçe ile sınırlanan kapı, üstte yine kıvrık dallı ve rûmî dolgulu bir taçla sonuçlandırılmıştır. Caminin doğu ve batı cephelerinin ortasında birer kapı daha vardır. Yanlardaki pencerelerle aynı büyüklükte olan ve mermerden yapılan kapılar, sivri hafifletme kemerleri altında yuvarlak kemerli açıklıklara sahiptir. Üstlerinde birer sıra mukarnas dizisi üzerinde, iki ucu yarım palmet şeklinde düzenlenen kıvrık dallı bitkisel süslemeli birer taç yer almaktadır. Kapıların önlerinde günümüze ulaşmamış geç döneme ait birer sundurmanın varlığı bilinmektedir; bunlardan doğu tarafındaki, son yıllarda kırmalı çatılı ve iki ahşap direkli olarak yeniden yapılmıştır.

Son cemaat yerinin batı köşesine bitişik yapılan minare günümüze orijinal haliyle gelmemiştir. 1830'lu yıllarda yıkılmış olan minare o dönemdeki tamirat sırasında yenilenmiş, fakat 1962'de tamir edilirken yine yıkılmış ve aynı yıl tekrar yapılmıştır. Kare bir kaide üzerinde yükselen minarede dış

köşeleri iki sütunçe ile yumuşatılan kürsüden üçgenlerle onaltıgen gövdeye geçilmiştir. Vaktiyle taş külâhlı olduğu bilinen minare, bugün daha kısa pabuçlu ve kurşun kaplama ahşap külâh örtülüdür; şerefede girlant düzenlemeli korkuluk levhaları vardır. Kürsünün batı yüzünde Halîfezâde İsmâil tarafından 1175 (1761-62) yılında yapılan bir güneş saati bulunmaktadır.

Türbeye yakın bir konumda yer alan şadırvan, ortasında dilimli bir fıskıye bulunan mermer haznelidir. Köşeli pilastrlarla alternatif sıralanmış ayna taşları birer muslukludur. Ahşap örtüsü 1918'de yanan şadırvan, son yıllarda yapılmış sekiz ahşap sütunla taşınan, açıklıkları yuvarlak kemerli, içten ahşap tavanlı, dıştan kiremit kaplı piramidi andıran bir çatı ile örtülüdür.

Türbe. Caminin kuzeyinde Hekimoğlualipaşa caddesi üzerindedir. Dikdörtgen planlı olan yapının üstü, tromplarla geçişi sağlanan dıştan yüksek sekizgen kasnaklı iki kubbe ile örtülmüştür. İçte büyük bir sivri kemerli açıklıkla birbirine bağlanan bu iki mekândan batıdaki Abdal Yâkub ve Şeyh İbrâhim ile tekkenin diğer ileri gelenleri, doğudaki ise Hekimoğlu Ali Paşa, karısı Muhsine Hatun ve aile fertleri için yapılmıştır. Caddeye bakan kuzey cephesi belli bir yüksekliğe kadar mermer kaplanmış, köşesi pahlı doğu cephesi kesme köfeki taşıyla, diğer duvarları ise taş ve tuğla ile almaşık örülmüştür. 1918 yangınında ortadan kalkan avlu cephesindeki ahşap sundurma son yıllarda, dört ahşap sütuna oturan açıklığı yuvarlak kemerli ve üzeri kiremit örtülü olarak yeniden yapılmıştır. Eksenden sola kaymış olan kapı, tuğladan sivri hafifletme kemeri altında yuvarlak kemerlidir ve üstündeki alınlığa dört satır halinde ta'lik hatla yazılmış mermer kitâbe oturtulmuştur. Kapının iki yanında ve batı duvarında birer, kuzey duvarında dört ve kubbelerin kasnaklarında yapının köşelerine gelecek şekilde dörder sivri kemerli pencere bulunmaktadır. Cadde üzerindeki cephede yer alan pencerelerin bitkisel kompozisyonlu madenî şebekeleri çok itinalı bir işçiliğe sahiptir; ayrıca alınlıklarına ajurlu yazılar işlenmiştir. Hekimoğlu Ali Paşa'nın kabrinin bulunduğu doğudaki kubbeli birimin caddeye bakan cephesinde iki pencere arasında üstte, 1171 (1758) tarihli, şair Hıfzî'ye ait üç satır halinde ta'lik hatla yazılmış üç beyitlik bir kitâbe yerleştirilmiştir. Bu cephede, mermer kaplamalı duvarın üstünde devam eden ve almaşık örgülü duvarda sebille birlikte ele alınan üzeri

kurşun kaplı ahşap bir saçak bulunmaktadır.

Kütüphane. Avlunun Hekimoğlualipaşa caddesine açılan cümle kapısı üzerinde fevkanî olarak inşa edilmiştir. Cadde yönünde taş konsollarla hafifçe öne çıkan kareye yakın dikdörtgen planlı mekânın üzeri aynalı tonoz örtülüdür. Yapının caddeye bakan cephesi kesme köfeki taşı, yanlar ise taş ve tuğla ile almaşık örülmüş, cepheye üç, yanlara da ikişer adet sivri hafifletme kemeri altında dikdörtgen açıklıklı pencere açılmıştır. Avlu cephesinde sol köşeye yanaştırılmış köfeki taşı korkuluklara sahip bir merdivenle çıkılan yapının önünde üzeri aynalı tonozla örtülü dikdörtgen planlı bir balkon bulunmaktadır. Başlıkları baklavalı altı mermer sütun üzerinde yanlardan ikişer, önden üç yuvarlak kemerle avluya açılan balkonda kemerler ve bunların köşe dolguları kesme köfeki taşından, düz korkuluklar ise mermerden yapılmıştır. Cephenin sağındaki yapıya girişi sağlayan mermer kapı yuvarlak kemerlidir. Kemer köşe dolgularında ve üstteki dikdörtgen alınlıkta kıvrık dallar üzerinde rûmîlerden oluşan kabarık süslemeler vardır.

İçte batı duvarının ortasında bir ocak, güney ve doğu duvarlarının ortasında da iki dolap nişi bulunan mekânın pencere üst hizasında çevreyi dolaşan ahşap bir raf ile ortada sekiz ahşap sütunla taşınan yine ahşap bir kitap dolabı yer almaktadır. Duvarlarda, tonozun içinde ve kitap dolabının altındaki ahşap tavanın kenar bordürleriyle konsollarında devrin zevkini aksettiren kalem işi süslemeler mevcuttur. Bunlardan ahşap üzerine olanlar yapraklı kıvrık dallar ve çiçek demetleri, tonozun içindekiler peş peşe sıralanmış şemseler, duvardakiler ise yan yana panolar halinde düzenlenmiş salbekli şemse kompozisyonlarından oluşturulmuş ve içlerine de bitkisel motifler yerleştirilmiştir. Kütüphanenin tahta üzerine ta‘lik hatla yazılmış manzum kitâbesiyle minyatürlü ve kıymetli bazı kitapları Türk ve İslâm Eserleri Müzesi’nde, diğer kitapları ise Süleymaniye Kütüphanesi’nde bulunmaktadır. Bina, yakın zamana kadar Millet Kütüphanesi’ne bağlı bir semt kütüphanesi olarak kullanılmıştır (ayrıca bk. HEKİMOĞLU ALİ PAŞA KÜTÜPHANESİ).

Sebil. Külliyenin kuzeyinde avlu kapısı ile türbenin birleştiği köşede yer alan ve çok zarif bir işçiliğe sahip olan sebil, dışa taşkın yuvarlak dilimli beş cepheli biçimde tasarlanmıştır. Eski fotoğraflardan üzerinde sivri ahşap

bir kubbenin bulunduğu anlaşılan yapı birkaç defa tamir görmüş, 1960’lı yıllarda içine üç beton direk dikilerek üzeri içten beton tavan, dıştan kubbe ile örtülmüştür. 1980’li yıllarda yapılan son restorasyonda ise direkler ve tavan kaldırılıp üzerine kurşun

kaplı ahşap saçaklı bir kubbe oturtulmuştur. İkisi duvara bitişik olan mukarnas başlıklı altı mermer sütunun arasında dilimli kaş kemerli beş pencere vardır. Bitkisel kompozisyonlu madenî şebekeler, yan yana altı bordür şeklinde düzenlenmiş ve bunların her biri üstte alemli-dilimli bir kubbecikle sona erdirilmiş olup altlarında birer su verme açıklığı bulunmaktadır. Şebekelerin üzerinde, her cepheye birer beyit gelecek şekilde tek satır halinde yazılmış ta‘lik hatlı madenî kitâbe yer almaktadır. Mermer malzemenin kullanıldığı sebilde, sütun başlıkları arasındaki dilimli kaş kemerlerin köşeleri kıvrık dallı bitkisel süslerle dolguludur. Cephelerin formuna uygun biçimde devam eden gövdenin üst kısmında sütunların üzeri beş kenarlı olarak düzenlenmiştir. Kemerlerin üstünde cepheyi boydan boya dolaşan birer dizi halinde çiçek rozetleri, mukarnas, palmet ve kıvrık dal motifli dört friz, onların da üstünde her cepheye bir beyit rastlayacak şekilde iki satır halinde yazılmış ta‘lik hatlı kitâbe bulunmaktadır. 1146 (1733-34) tarihini veren on mısralık kitâbe şair Vehbî’ye aittir. Beyitlerin arası kıvrık dallı, rûmî dolgulu şemselerle süslenmiştir. En yukarıda ise yine kıvrık dallı bitkisel süslemeli, palmetli ve mukarnaslı üç friz mevcuttur.

Cami avlusundan yuvarlak kemerli bir kapıyla girilen sebilin aynı yönde üstten su haznesine bağlantı sağlayan sivri kemerli küçük bir açıklığı vardır. İçeride, türbe ile ortak olan almaşık örgülü duvarda tuğladan sivri kemerli niş içinde bir çeşme bulunmaktadır. İki yanında birer servi ağacı motifi ve üstünde bir rozetin yer aldığı dilimli kaş kemerli mermer ayna taşı yandan ve üstten bitkisel dolgulu bir bordürle çevrelenmiş, daha yukarısına da yine bitkisel dolgulu dilimli bir tepelik yapılmıştır.

Çeşmeler. Külliyede cami ve sebilin içindekilerden başka dört çeşme daha vardı. Bunlardan Kocamustafapaşa caddesi üzerinde olanı yolun genişletilmesi sırasında yıktırılmıştır. Kaynaklardan, söz konusu çeşmenin buradaki dış avlu kapısının yanında yer aldığı, kesme taştan yapıldığı, üstünün basit saçaklı-kiremit kaplı bir çatı ile örtülü olduğu ve şair Nevres’in 1147 (1734-35) tarihli iki beyitlik bir kitâbesini taşıdığı

öğrenilmektedir.

Esekapısı sokağında avlu duvarı üzerinde bulunan çeşme kemer başlangıcına kadar yıkık iken 1960'lı yıllarda tamamlanarak yenilenmiştir. Almaşık örgülü avlu duvarından biraz içeriye kesme köfeki taşı ile inşa edilen ve hafif basık sivri kemerli niş şeklinde düzenlenen çeşmenin mermer ayna taşında üç adet musluk deliği bulunmakta olup yalağı üst seviyeye kadar yola gömülmüştür.

Mevcut çeşmelerin ikincisi Hekimoğlualipaşa caddesinde avlu duvarının üzerindedir. Tamamen mermer kaplı olan çeşme, cepheden hafifçe dışa taşkın sivri kemerli niş şeklinde ele alınmıştır. Üç satır halindeki 1197 (1783) tarihli altı mısralık ta'lik kitâbesi şair Ref'î'ye aittir; kitâbeden yangında harap olduğu ve I. Abdülhamid zamanında yenilendiği anlaşılmaktadır. Üstte biri mukarnaslı, diğeri mermer kaplı cephede boydan boya uzanan bitkisel motifli iki friz ile sınırlanmış ve kemer alınlığı kıvrık dallarla dolgulanmıştır. Alınlığın altında da biri bitkisel, diğeri mukarnaslı iki friz bulunmaktadır. Ayna taşı kare bir silme ile çevrelenmiştir. Altta ortadaki geniş, yanlardakiler daha küçük olan üç adet dilimli kaş kemer vardır. Üstte iki yanda ayaklı kâselerden çıkan kabarık çiçekler, ortada üstü palmetli, kıvrık dalla dolgulu bir taç düzenlemesi ve bunun iki köşesinde birer rozet yer almaktadır. Yalağı ve yanlardaki sekileri son yıllarda yenilenen çeşmenin iki yanında oval yalaklara sahip küçük birer çeşme daha vardır. Etrafı kıvrık dal üzerinde küçük yapraklı bir bordürle çevrili olup alınlıklarına tek satır halinde birer âyet kitâbesi işlenen bu çeşmeciklerin yuvarlak kemerlerinin köşeleri bitkisel dolgulu, alınlıkları da istiridye kabuğu biçimindedir. Köşelerinde birer çiçek motifi bulunan ayna taşları dilimli kaş kemerlidir ve altta iri birer çiçek rozetiyle süslenmiştir.

Cami avlusunda türbe duvarı üzerine yapılan üçüncü çeşme mermerden olup dilimli kaş kemerli bir nişe sahiptir. İçte bitkisel süsleme altında sülüs hatla yazılı âyet kitâbesiyle şair Münif'e ait 1146 (1733-34) tarihli dört satır halinde iki beyitlik ta'lik hatlı bir kitâbe bulunmaktadır. Kemer köşelerinde iri birer çiçeğin yer aldığı çeşme kıvrık dallı-yapraklı bordürle çevrelenmiştir. Üstte, tek sıra mukarnas ve bitkisel dolgulu bir bordürden sonra içi yine kıvrık dallı yapraklarla dolgulanmış, üzeri bir palmetle sonuçlanan ve iki köşesinde birer iri çiçek rozeti bulunan bir taç vardır.

Çeşmenin vaktiyle kırılmış olan yalağı yuvarlak biçimde yeniden yapılmıştır.

Avlu Kapıları. Külliyenin dış avlu duvarından günümüze yalnızca Kocamustafapaşa caddesi üzerinde yer alan bir kapı ulaşmıştır. Kesme köfeki taşından yapılan yuvarlak kemerli açıklığa sahip kapının kemer kilit taşında bir rozet vardır. Üstte görülen mermere yazılmış dört satır halindeki 1147 (1734-35) tarihli sekiz mısralık ta‘lik hatlı kitâbe şair Servet’e aittir.

Sebilin yanındaki kapı kesme köfeki taşındandır ve yuvarlak kemerinin kilit taşında bir çiçek rozeti göze çarpar. Kapının sol yanında sivri kemerli bir nişle duvar yüzeyi hareketlendirilmiştir. Üstte mermere yazılmış dört satır halindeki sekiz mısralık ta‘lik hatlı kitâbe şair Rızâ’ya ait olup 1247 (1831-32) tarihlidir; II. Mahmud devrindeki tamiri belirten kitâbenin üzerinde vaktiyle bu padişahın bir tuğrası bulunmaktaydı. En üstte, mukarnaslı ve bitkisel motifli iki friz ile nihayetlenen kapının iç yüzünde tek satırlık mermer bir kitâbe daha vardır.

Hekimoğlualipaşa caddesine açılan, üstünde kütüphanenin yer aldığı kapı kesme köfeki taşından yapılmıştır ve yine yuvarlak kemerlidir; iki yanında dıştan ve içten birer sivri kemerli nişle hareketlendirilmiştir. Dört satır halindeki ta‘lik hatlı ve 1147 (1734-35) tarihli altı beyitlik mermer kitâbe Râgıb Mehmed Paşa’ya aittir. İç tarafta üzeri tonozlu geçidin solunda iki, sağında bir yuvarlak kemerli açıklık bulunmakta ve avluya sivri kemerle açılmaktadır; kemerin batı köşesine bir güneş saati işlenmiştir.

Caminin güneybatısında ve güneydoğusunda yer alan yuvarlak kemerli açıklığa sahip avlu kapıları kitâbesiz ve sadedir. Avlu duvarı üzerinde bahçeye ve hazîreye açılan pencereler ise sivri kemerli, iri açıklıklı olarak düzenlenmiştir.

Sebil tarafındaki avlu kapısının yanında almaşık örgülü bir su terazisi ve avlu içinde bir su kuyusu bulunan külliyede, hünkâr kasrı rampasının cami ile birleştiği köşede vaktiyle ahşap bir muvakkithânenin var olduğu bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 81-85; a.e.: Camilerimiz Ansiklopedisi (haz. İhsan Erzi), İstanbul 1987, I, 121-126; Halil Ethem [Eldem], Camilerimiz, İstanbul 1932, s. 92-94; İzzet Kumbaracılar, İstanbul Sebilleri, İstanbul 1938, s. 37; Tanışık, İstanbul Çeşmeleri, I, 144-146, 208; [İbrahim Hakkı Konyalı], İstanbul Abideleri, İstanbul, ts. (Yedigün Neşriyat), s. 45-48; Semavi Eyice, Istanbul petit guide, İstanbul 1955, s. 91; G. Goodwin, A History of Ottoman Architecture, London 1971, s. 376; M. Baha Tanman, "Osmanlı Dönemi Eserleri", Fotoğraflarla Fatih Anıtları, İstanbul, ts., s. 113; a.mlf., "Hekimoğlu Ali Paşa Camii'ne İlişkin Bazı Gözlemler", Aslanapa Armağanı, İstanbul 1996, s. 253-280; Oktay Aslanapa, Osmanlı Devri Mimarisi, İstanbul 1986, s. 378-382; Tahsin Öz, İstanbul Camileri, Ankara 1987, I, 69-70; İlhan Hattatoğlu, İstanbul'da Hekimoğlu Ali Paşa Külliyesi (mezuniyet tezi, 1967, İÜ Ed.Fak. Sanat Tarihi Bölümü); Fatih Camileri ve Diğer Târihî Eserler, İstanbul 1991, s. 123-125, 256-257, 262, 321, 356; Affan Egemen, İstanbul'un Çeşme ve Sebilleri, İstanbul 1993, s. 374-380; Ömer Faruk Şerifoğlu, Su Güzeli: İstanbul Sebilleri, İstanbul 1995, s. 105-106; Behçet Ünsal, "Türk-Vakfı İstanbul Kütüphanelerinin Mimârî Yöntemi", VD, XVIII (1984), s. 98-100; Doğan Kuban, "Hekimoğlu Ali Paşa Külliyesi", DBİst.A, IV, 43-46.

Ahmet Vefa Çobanoğlu

HEKİMOĞLU ALİ PAŞA KÜTÜPHANESİ

Hekimoğlu Ali Paşa'nın 1147'de (1734-35) tamamlanan külliyesi içinde kurdurduğu kütüphane.

Hekimoğlu Ali Paşa'nın İstanbul Davutpaşa'da yaptırdığı kendi adıyla anılan külliyesinin kuzeydeki giriş kısmının üzerinde bulunan kütüphane müstakil bir yapıya sahip olup tek mekândan ibarettir. Cami ve kütüphanenin 1151'de (1738) düzenlenen vakfiyesinden oldukça geniş bir personel kadrosu bulunduğu anlaşılmaktadır. Vakfiyede üç hâfız-ı kütübün günde 10, mücellidin 3, bevvâbın ise 4 akçe ücret alacakları belirtilmiştir. Kadroya dahil edilen dersiâm kütüphanenin işleyişini kontrol ederek nâzırlık işini de yapmakta, günlük 30 akçe olan dersiâm ücretine ilâve olarak 20 akçe de nâzırlık ücreti almaktaydı.

Hekimoğlu Ali Paşa'nın kütüphanesine kuruluş sırasında kaç kitap vakfettiği vakfiyede belirtilmemiştir. Ancak personel kadrosuna bakılarak kütüphanenin oldukça zengin bir koleksiyona sahip olduğu söylenebilir. Şeyh Mehmed Rızâ Efendi, Cemâziyelâhir 1153 (Eylül 1740) tarihinde zengin bir koleksiyonu bu kütüphaneye bağışlamış ve kitaplarının bakımı için ek personel tayin etmiştir. Kütüphanede 928 yazma, on beş basma eser bulunmakta olup kütüphanenin II. Abdülhamid döneminde yapılmış bir katalogu mevcuttur (İstanbul 1311).

Hekimoğlu Ali Paşa Kütüphanesi Cumhuriyet döneminde önce Millet Kütüphanesi'ne, 18 Aralık 1962 tarihinde de Süleymaniye Kütüphanesi'ne nakledilmiştir (mimarisi için bk. HEKİMOĞLU ALİ PAŞA KÜLLİYESİ).

BİBLİYOGRAFYA

VGMA, nr. 736, s. 67-76 (Hekimoğlu Ali Paşa'nın Davutpaşa'daki cami ve kütüphanesinin 1151 tarihli vakfiyesi); nr. 629, s. 37-41 (Şeyh Mehmed Rızâ Efendi'nin 1153 tarihli vakfiyesi); Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 81-82; Erünsal, Türk Kütüphaneleri Tarihi II, s. 84, 174, 187, 243, 273; Semavi Eyice, "Eski Kütüphâne Binaları Hakkında", TY, sy. 267 (1957), s. 729.

İsmail E. Erünsal

HELÂKÎ

(هلاكي)

(ö. 983/1575 [?])

Divan şairi.

Asıl adı Mahmud'dur. Şuarâ tezkirelerinde Karamanlı olduğu kaydedilmektedir. Helâkî müstaidlik seviyesine ulaştıktan sonra medreseden ayrılarak imamlık yapmaya başladı. İstanbul'da ve daha sonra gidip yerleştiği Bursa Yarhisarı'nda ölümüne kadar imamlık görevini sürdürdü.

Helâkî, gözleri iyi görmediğinden çevresindekilerce Selmân-ı Sâvecî'ye ve Timurlu Hükümdarı Şâhruh devri şairlerinden Ârifî'ye benzetilmiştir (Âşık Çelebi, vr. 75a-b). Gözlerinin iyi görmediğini bazı rubâîlerinde kendisi de dile getirir (Dîvan, s. 206). Farsça öğretmekte devrinde bir üstat sayılan ve görme zaafına rağmen Farsça divanları elinden düşürmeyen Helâkî zamanının Farsça bilen birçok âlimine hocalık yapmıştır.

Şiirlerinde sık sık fakirlikten şikâyet eden Helâkî'nin bu ifadelerinden pek rahat bir hayat sürmediği anlaşılmaktadır. Güzellere aşırı derecede düşkün olup onların aşkı yüzünden perişan olduğu için Helâkî mahlasını aldığı rivayet edilen şairin bu hükmü doğrulayacak çeşitli şiirleri vardır. Ancak kendisini imamlığa adamış bir kimsenin böyle zevk ve eğlence âlemlerini terennüm eden şiirlerinin gerçeği ne ölçüde yansıttığı şüphelidir. Burada, divan şiirinin belli estetik geleneklerinin belirlediği bir çerçevenin söz konusu olabileceği gözden kaçırılmamalıdır.

Helâkî yalın, akıcı, pürüzsüz bir dil kullanmış, atasözü ve deyimlerle Türkçe'nin inceliklerinden ustaca faydalanarak güzel şiirler yazmaya muvaffak olmuştur. Zâtî, Hayâlî, Yahyâ Bey ve Emrî gibi şiiri Acem taklitçiliğinden kurtarma yolunda yazdığı manzumelerine birçok eski şiir mecmualarında rastlanmaktadır. Bu durum Helâkî'nin onlar kadar olmasa

bile sevilerek okunduğunu göstermektedir.

Helâkî divanının tenkitli neşri, yurt dışında bulunan iki nüshasına şiir ve nazîre mecmualarındaki diğer manzumeleri de ilâve edilmek suretiyle Mehmed Çavuşoğlu tarafından gerçekleştirilmiştir (bk. bibl.). Helâkî mahlası ile Hâfız-ı Şîrâzî'ye yapılmış tahmîslerin ona ait olduğu tahmin edilmektedir. Ancak bu konuda kesin bilgi olmadığı için Çavuşoğlu bunları divana almamıştır. XVI. yüzyılda yaşamış aynı adı taşıyan bir başka divan şairi de Dobrucalı Helâkî'dir (bk. Latîfî, s. 364).

BİBLİYOGRAFYA

Helâkî, Dîvan (nşr. Mehmed Çavuşoğlu), İstanbul 1982, neşre hazırlayanın önsözü, s. 4-12; Sehî, Tezkire, s. 136; Âşık Çelebi, Meşâirü'ş-şuarâ, vr. 75a-b; Latîfî, Tezkire, s. 364; Ahdî, Gülşen-i Şuarâ, Millet Ktp., Ali Emîrî, Tarih, nr. 774, vr. 204b; Âlî Mustafa, Künhü'l-ahbâr, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 4466, vr. 374a; Kınâlızâde, Tezkire, II, 1064-1065; Kafzâde Fâizî, Zübdetü'l-eş'âr, İÜ Ktp., TY, nr. 3289, vr. 132a; Riyâzî, Riyâzü'ş-şuarâ, Nuruosmaniye Ktp., nr. 3724, vr. 147a; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 819; "Helâkî", TDEA, IV, 206.

Cemal Kurnaz

HELÂL

(الحلال)

Yapılması dinen serbest olan fiil.

Sözlükte masdar olarak “mubah, câiz ve serbest olmak, ruhsat vermek, Harem’den veya ihramdan çıkmak” anlamlarına gelen helâl kelimesi isim olarak

haramın karşıtıdır. Câiz ve mubah gibi terimler de aralarında bazı farklılıklar bulunmakla birlikte çok defa helâl ile eş anlamlı gibi kullanılır ve dinî literatürde mükellefin yapıp yapmamakta serbest bırakıldığı davranışları ifade eder. Helâl karşılığında hill kelimesi de kullanılmaktadır. Arap dilinde “ḥll” kökü, türevleriyle birlikte çeşitli anlamlar taşıyan zengin bir kullanıma sahip olup meselâ aynı kökten hulûl masdarı “borcun süresi bitmek veya borcun ödenmesi gerekmek, bir şeye veya bir yere inmek veya bir yerde oturmak”; hall masdarı “bir meseleyi veya düğümü çözmek; eritmek”; halîl de “oda arkadaşı, komşu, karı ve koca” gibi anlamlara gelir.

DİNLER TARİHİ. İptidai kültürlerde tek tanrılı dinlerdekine benzer bir helâl kavramı olmasa bile, kâinatın kutsal ve dünyevî (profan) şeklinde ikiye ayrılmasının sonraki dönemlerde helâl kavramının oluşmasına zemin hazırladığı söylenebilir. Buna göre kutsal addedilen nesneler veya uygulamalar taşıdıkları tabu karakterinden dolayı dokunulmaz olurken, kozmosun kutsal dışı (dünyevî) kısmını oluşturan alanın, herhangi bir özel uygulama ve sınırlamadan uzak, sıradan veya seküler bir yapıya sahip olduğu düşünülmüştür.

İlkel topluluklarda helâl kavramının tarihî gelişimi tabu kavramıyla yakından ilgilidir. İnsanın sosyal bir varlık hüviyetine büründüğü andan itibaren hayatının devamını sağlayan ilk kuralların tabu çerçevesinde oluştuğu bilinmektedir. Bir yasaklamalar sistemi olan tabu, insana faydalı nesneleri korumaya yönelik kuralları içeren olumlu tabu ve insanı zararlı olan şeyden uzak tutmaya yarayan kuralları ihtiva eden olumsuz tabu

şeklinde ikiye ayrılabilir. İptidai kültürlerde yapılan bu basit ayırımın daha gelişmiş modeli Yahudilik'teki "mitzvot" anlayışında görülebilir (aş. bk.). Yiyecekle ilgili yasaklamalar söz konusu olduğunda benzeri bir tasnif Xusro ud redog, Bundahišn, Denkart ya da Storestār gibi Zerdüştîlik kaynaklarında da yapılır.

Kısmen genelleme olarak görülse bile kutsal kavramını olumlu tabunun uzantısı, dünyevî kavramını da olumsuz tabunun uzantısı olarak düşünmek mümkündür. Bu ayırım içerisinde helâl kavramının iki anlamı vardır. a) Dünyevî alanda kutsal olana zarar vermeyecek şekilde davranma; b) Dünyevî olan herhangi bir nesneyi kutsallaştırma işlemi. Böylece helâl anlayışının kutsala zarar vermeme ilkesine dayalı olarak geliştirildiği anlaşılmaktadır. Bir anlamda helâl kutsala zarar vermeden yapılan bütün davranışların karşılığıdır. İptidai kültürlerde basitçe kutsal ve kutsal olmayan alan arasındaki ilişkiler ağında yer alan helâl anlayışı, sonraları monoteist dinlerde daha geliştirilerek "herhangi bir şeyin dine uygun oluşu" anlamına bürünmüştür.

İslâm dışında helâl konusuna en çok yer veren din Yahudilik'tir. Yahudiliğin başlangıç dönemlerinde -veya Eski Ahid'in ilk kitaplarında-haram kavramı genişçe irdelenirken helâl konusuna yönelik bir açıklama görülmemektedir. Erken yahudi düşüncesinde haram kavramının tam zıddını belirtmek için kullanılan halal kelimesi ("ihlâl etmek" anlamında İbrânîce hal kökünden, Levililer, 21/6; Hezekiel, 22/26; Amos, 2/7), daha çok "sıradan" ve "kirli" anlamına gelmekte olup kutsalın dışındaki ve karşısındaki şeyleri belirtir (Levililer, 10/10; I. Samuel, 21/4). Bu kelime, haram kavramının karşısında olan şeyleri ima etmek amacıyla kullanılmış olsa bile İslâmî anlamda helâl anlayışını belirtecek herhangi bir muhtevaya sahip değildir.

Yahudi literatüründe helâl konusu daha çok yiyeceklerle ilgili kurallar dolayısıyla gündeme gelmiş, ancak İslâmî literatürde olduğu gibi kapsayıcı bir helâl anlayışı geliştirilmemiştir. Bununla birlikte yiyecekle ilgili uygulamalar söz konusu olduğunda helâl ve haram arasında yapılan ayırım İslâmî anlayıştaki ayırıma çok yakın görünmektedir. İbrânîce'de yenilmesi uygun ya da helâl olan yiyecekleri belirtmek için koşer (câiz) kökünden gelen kaşrut kelimesi kullanılır.

Eski Ahid'e göre geviş getiren ve toynaklı olan hayvanlar temiz (tahor) ve yenmesi câizdir (Levililer, 11/3-8; Tesniye, 14/4-8). Tesniye'ye göre (14/4-5) eti helâl olan hayvanlar şunlardır: Sığır, koyun, keçi, geyik, ceylan, dağ keçisi, karaca, âhu ve dağ koyunu. Balıkların helâl sayılanları ise kanatlı ve pullu olanlardır (Tesniye, 14/9). Kuşlardan helâl olanlar varsa da (Tesniye, 14/11) bunlar Eski Ahid'de tek tek sayılmaz. Mişna'ya göre (Hullin, 3/6) taşlığı, kursağı kolayca çıkarılabilen ve pençesi olanlar helâldir. Böcekler içerisinde dört tip çekirgenin yenmesine izin verilir (Levililer, 11/21-22). Arı yemek haramsa da balı helâldir (Bekhorot 7b). Süt ise ancak bir yahudinin gözetiminde üretilirse helâl sayılır (Mişna, Avodah Zarah, 2/6).

Helâl kavramı, yahudi literatüründe "613 mitzvot (emir)" ile ilişkilendirilebilecek bir esnekliğe sahip görünmektedir. Buna göre Tevrat'ta geçen 613 emrin 365'i yapılmaması gerekenleri yani haramları içeren emirler, 248'i de yapılması gerekenleri içeren emirlerdir. Bu son emirler geniş olarak değerlendirildiğinde bunların helâl kavramının içerisine sokulabilir durumda olduğu görülür. Bununla birlikte Rabbinik literatürde 248 mitzvot ile helâl kavramı arasında herhangi bir ilişki kurma çabası gösterilmemiştir.

Yahudi literatürü haramların sebeplerini bildirmişse de helâllerin hikmeti üzerinde durmamıştır. Ancak helâl olan nesneleri insan fıtratına uygun olduğu için helâl olarak kabul etmek gibi bir eğilim vardır.

Hıristiyanlık'ta ne haram ne de helâl anlayışı üzerinde fazla durulmuştur. Yeni Ahid'de kutsalın karşıtı olarak kullanılan kailos demosios ("kirli" veya "sıradan"; Resullerin İşleri, 10/14-15, 28) terimi helâl kavramının tam karşılığı kabul edilemez. Çünkü bu terim daha çok dünyevî olgulara işaret eder. Bununla birlikte ilk hıristiyanların helâl ve haram konusunda yahudi geleneğini sürdürdükleri bilinmektedir.

Zerdüştîlik'te helâl ve haram kavramları arasındaki zıtlık Ahura Mazda ve Angra Manyu'nun arasındaki mücadeleye kadar çıkarılır. Avestik literatür sonrasında kaleme alınan pek çok çalışmada helâl olarak nitelendirilen uygulamalar etraflıca ele alınmıştır. Xusro ud redog'da her türlü nesnenin ve fiilin helâl veya haram olanları sıralanmış, özellikle yiyecekle ilgili olanları ön plana çıkarılmıştır. Burada sıralanan eti yenebilir hayvanların

çoğu erkek cinsten evcil olarak yetiştirilenlerdir. Horoz, tavuk, kaz gibi evcil hayvanlar helâldir; bazı hayvanlar ise (meselâ ceylan) ancak özel birçok merasimden sonra helâl olarak kabul edilmektedir. Storestān'a göre helâl olan hayvanlar Ahura Mazda'nın yarattıklarıdır. Özellikle sürüngenlerden meydana gelen ve Angra Manyu tarafından yaratılmış bulunanlar ise haramdır. Menog ī Xrad'da ölçülü şekilde içilen şarabın helâl olduğu ifade edilir.

Hinduizm'de Brahmanlar için yapılacak yiyecekler ancak manda sütünden elde edilen yağ kullanılırsa helâl olmaktadır. Brahman kastı tamamen vejeteryan olsa bile aşağıdaki kastların vejeteryan olması zorunlu değildir, onlara et ve et mâmulleri helâldir (ER, V, 388; XII, 93).

Sih dininde et yemek helâldir; fakat etin hayvandan tek darbe halinde koparılması gerekmektedir. Bu şekilde koparılan "helâl et" Jhakta adını alır. Herhangi bir et parçasının birden fazla darbelerle kesilmesi eti haram yapar (a.g.e., XIII, 332).

Helâl anlayışıyla ilgili diğer dinlerdeki telakkiler ise tabu inancı çerçevesinde geliştirilmiş, fakat sistematik olarak işlenmemiştir. Bu dinlerde helâl-haram karşıtlığı kutsal ile dünyevî olan arasındaki karşıtlığın devamı mahiyetindedir.

BİBLİYOGRAFYA

L. E. Toombs, "Clean and Unclean", IDB, I, 641-648; J. Muilenburg, "Holiness", a.e., II, 616-625; B. Morris, Anthropological Studies of Religion, New York 1993, s. 208-215; P. Gignoux, "Dietary Laws in Pre-Islamic and post-Sasanian Iran: A Comparative Survey", Jerusalem Studies in Arabic and Islam, XVII, Jerusalem 1994, s. 16-43; H. Rabinowitz, "Dietary Laws", EJd., VI, 26-44; O. C. Whitehouse, "Holiness (Semitic)", ERE, VI, 751-759; J. E. Latham, "Food", ER, V, 388; J. J. Preston, "Purification", a.e., XII, 93; C. Colpe, "Sacred and the Profane, the", a.e., XII, 513, 515, 516; K. Singh, "Singh, Gobind", a.e., XIII, 332.

Kürşat Demirci

FIKIH.

Helâl kelimesiyle çeşitli türevleri Kur'ân-ı Kerîm'de elli yerde geçmektedir (bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ḥll" md.). Bu âyetlerde kelimenin hem sözlük hem de terim anlamında kullanıldığı görülür. Bunlar arasında "çözmek" (Tâhâ 20/27), "ihramdan çıkmak" (el-Mâide 5/2), "inmek" (Hûd 11/39; er-Ra'd 13/31; Tâhâ 20/81), "çıkmak" (el-Mâide 5/2), "mubah ve serbest olmak" (Bakara 2/196, 228, 229; el-Mâide 5/5, 88; en-Nahl 16/116; el-Hac 22/30; el-Ahzâb 33/52), "helâl kılmak" (el-Bakara 2/275; el-A'râf 7/157; et-Tahrîm 66/1) gibi mânalar sayılabilir.

Kelime çeşitli türevleriyle birçok hadiste de yer almaktadır. Meselâ, "Benden kim vesile dilerse ona şefaatim helâl olur" (Buhârî, "Eẕân", 8; Müslim, "Ṣalât", 11; Ebû Dâvûd, "Ṣalât", 36, 37) hadisinde "gerekmek, vâcip olmak"; "Eğer yanımda kurbanlık deve olmasaydı ihramdan çıkardım" (Buhârî, "Ḥac", 32; "ʿUmre", 6; Müslim, "Ḥac", 141, 214; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 23) meâlindeki hadiste "ihramdan çıkmak"; "Bana ganimet helâl kılındı, fakat benden önceki hiçbir peygambere helâl kılınmadı" (Buhârî, "Teyemmüm", 1; "Ṣalât", 56; Müslim, "Mesâcid", 3, 5; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 121) ve, "Denizin suyu temiz, ölüsü helâldir" (Ebû Dâvûd, "Ṭahâret", 41; Tirmizî, "Ṭahâret", 52; Nesâî, "Ṭahâret", 46) hadislerinde "mubah ve serbest olmak" mânalarında kullanılmıştır (diğer örnekler için bk. Wensinck, el-Muʿcem, "ḥll" md.).

Bir fıkıh terimi olarak helâl çeşitli şekillerde tarif edilmiştir. Alâeddin es-Semerkandî, fiil olması bakımından hükümlerin niteliklerini haram, muharrem, mahzur, menhî ve mekruh ile bunların karşıtı olarak helâl, muhallel, mubah, me'zun, mutlak ve meşrû şeklinde iki ana kategoriye ayırır (Mîzânü'l-uṣûl, s. 40). İkinci gruptakileri de kendi aralarında tasnif eden Semerkandî helâl, serbest bırakılmış (mutlak) ve izin verilmiş (me'zun) kavramlarının birbirinin benzeri; mendup, sevilen (mahbub) ve razı olunan (merzâ) terimlerinin ise birbirinin dengi olduğunu belirterek meşrû kavramının bunların hepsini kapsadığını, yani en geniş daireyi oluşturduğunu söyler (a.g.e., s. 42). Semerkandî helâlin "şer'an izin vererek

serbest bırakmak", tahlîlin ise "aleyhine men, kısıtlama (hacr) ve takyid câiz olan bir kimse hakkında herhangi bir fiili izinle serbest bırakmak" olduğunu belirtir (a.g.e., s. 44). İkinci tanımda "serbest bırakma" niteliği yanında, aklî melekeye sahip olmayan delilerin ve hayvanların fiillerini tanım dışı bırakacak ilâve unsurlar bulunmaktadır; çünkü onlar hakkında izin ve hacr söz konusu olmadığı için eylem ve davranışları helâllik ve haramlıkla nitelenemez. Ehl-i hadîse göre, hakkında ilâhî hitap bulunmadığından dolayı temyiz çağına ulaşmış çocuğun eylemleri de helâllik ve haramlıkla tavsif edilemez. Hanefîler, bu kategoriye giren çocukların fiilleri hususunda nehiy hitabı bulunmadığı için haramlıkla nitelendirilemeyeceğini kabul etmekle beraber, hakkında Allah'tan izin olduğu için fiillerinin helâllik, mubahlık veya mendupluk vasıflarıyla nitelenebileceğini ileri sürmüşlerdir (a.g.e., s. 44).

Seyyid Şerîf el-Cürcânî, "işlenmesi sebebiyle hakkında ceza verilmeyen şey" ve "şer'in yapılmasını serbest bıraktığı şey" (et-Taʿrîfât, "ḥelâl" md.) olarak iki helâl tanımı yapmıştır. Bunlardan birincisinde, suç ve cezanın kanunîliği ilkesinden hareketle şeriatta karşılığında herhangi bir ceza bulunmayan eylemin haram yani yasak olmayacağına, bunun ise söz konusu eylemin helâl, serbest ve meşrû bir fiil olduğu anlamına geleceğine işaret edilmektedir. Bu tanımın ilk hareket noktası, hakkında şer'î bir delil bulunmayan şeylerde mubahlığın esas olduğuna dair temel ilkedir. İkinci tanımda ise dinin herhangi bir eylemi serbest bırakması esası getirilmektedir. Bu tanımdan, kanun koyucunun (şâri') bilerek bıraktığı bazı serbest (mubah ve cevaz) sahalardaki fiiller de dahil olmak üzere her alanda hükmü bulunduğu anlamı çıkar ve bu kabulün arkasında, hakkında şer'î bir delil bulunmayan şeylerde tahrîmin esas olduğuna dair temel tercih yatar.

Genel olarak İmam Mâlik ve Şâfiî'ye nisbet edilen "haram kılındığına dair delil bulunmayan şey" biçimindeki helâl tarifi Cürcânî'nin kaydettiği birinci tanımla paralel olup bu durum onların, hakkında herhangi şer'î bir delil bulunmayan alanlarda mubahlığın esas alınması gerektiğine dair görüşlerinden kaynaklanmaktadır. Ayrıca Ebû Hanîfe'ye atfedilen, "helâlliği hakkında herhangi bir delilin bulunduğu şey" (Nevevî, el-Erbaʿûn, s. 20; İbrâhim b. Mer'î b. Atiyye eş-Şeberhîtî, s. 91; Mv.F, XVIII, 75) tanımından da onun, hakkında şer'î bir delil bulunmayan konularda tahrîmin esas olduğunu savunduğu anlaşılır (aslî ibâha ile ilgili doktriner

tartışmalar için bk. Süyûtî, s. 133-135; İbn Nüceym, s.73-74; ayrıca bk. MUBAH).

Şer'î hükümlerin vâcip, haram ve mubah şeklinde üçlü taksimini benimseyen Şevkânî bunlardan birincisinin açık helâl, ikincisinin açık haram, üçüncüsünün kapalılığı sebebiyle helâl veya haram oluşu bilinemeyen şüpheli şeyler olduğunu söyler ki (Neylü'l-evṭâr, V, 235-236) burada helâl ve haramın açık olmasından maksat, bunların haramlık veya helâllik konusunda bir açıklamaya ihtiyaç duymamaları veya ortak olmamalarıdır. Bu tasnif, mubah ve mekruhu şüpheliler içerisinde sayanların görüşüne uygun düşmektedir. Halbuki Cürcânî'nin naklettiği tanımlardan, "işlenmesi sebebiyle hakkında ceza verilmeyen şey" ifadesi, yani "dinde (şer') aleyhine herhangi bir nassın bulunmadığı şeyler" biçimindeki bir helâl tarifi, başlangıçta hareket noktaları farklı olmakla beraber şer'in yapılmasını serbest bıraktığı veya mubah ve câiz bir sebeple Kitap ve Sünnet'in serbest bıraktığı şeyleri de (Tehânevî, I, 347-348) kapsayacak genişlikte görünmektedir. Çünkü yapılması sebebiyle hakkında ceza işlemine gerek olmayan bir davranış mükellefin vâcip, mendup ve mubah sayılan bütün fiillerini içine alır ki bu durumda helâl, Semerkandî'nin çizdiği kavramsal dairenin en geniş halkasını teşkil eden meşrû terimiyle eş anlamlı hale gelmiş olur. Buna göre vâcibin câiz, câizin de emir mânası taşıyıp taşımadığı ve mubahın emredilmiş yani teklife dahil edilmiş bir fiil olup

olmadığı konusundaki usulî tartışmalar bir yana (Gazzâlî, el-Müstaṣfâ, I, 73-75; Mansûrîzâde Saîd, s. 81-89; ayrıca bk. CÂİZ) böyle bir genişliğe sahip olan helâl kavramı, ilk olarak "şer'an kendisine izin verilmiş câiz şeyler" olması bakımından mendup ve mubahı; ikinci olarak da terkedilmesi yasaklanmakla birlikte insanın temel maslahatlarıyla ilgili herhangi bir zorluğu kaldırmak gibi bir anlamı da kapsayan vâcibi içine alır. Ayrıca mükellef, şer'an Allah'ın helâl kıldığı şeye bağlanmak, haram kıldığı şeylerden de kaçınmakla emrolunduğu için vücûb bir bütün halinde helâle tealluk eder.

Aralarında Gazzâlî'nin de bulunduğu bir grup usulcüye göre câiz, kişinin yapma ve yapmama hususunda dinen serbest bırakıldığı fiilleri ifade eder. Bu anlamda câiz, yapılması zorunlu olan vâcip ile yapılması tavsiye edilen

menduptan farklıdır. Diğer bir grup usulcünün câizi, yapılması dinen ve aklen mümkün olan fiiller şeklinde tanımlaması esas alındığında ise, aynı terim haram ve tahrîmen mekruh dışındaki bütün teklîfî hükümleri içine alabilecek ölçüde geniş bir kapsam kazanmaktadır. Bu şekilde yapılabilecek iki helâl tanımına bağlı olarak da helâlle vâcip arasında, tıpkı câizle vâcip arasındakine benzer bir içlem ve kaplam ilişkisi kurulabilir (Gazzâlî, el-Müstaṣfâ, I, 74; İbnü'l-Lehhâm, s. 163).

Gazzâlî'nin, vâcibin "cevaz ve ibâha" anlamına gelmeyeceğini ileri sürerken vücûbun neshedilmesi durumunda cevazın değil vücûbdan önceki durumun geri döneceğini, vücûbdan önceki hal tahrîm ise fiilin haram, ibâha ise eylemin mubah olacağını söylemesi (el-Müstaṣfâ, I, 73), konuyu kelâm ve fıkıh usulünün önemli problemlerinden hüsün ve kubuh meselesiyle Allah'ın kulları için en yararlı (aslah) olanı yaratması gibi temel tartışmalara götürecektir. Bu tartışmalara girilmeksizin burada, şeriatta helâl kılınan bütün fiil veya davranışların mükellefin zarûriyyât, hâciyât ve tahsîniyyât çerçevesindeki birtakım maslahatlarını korumak ve geliştirmek amacıyla vâcip, mendup veya mubah kılındığı söylenebilir. Hz. Peygamber'in, "Helâl Allah'ın kitabında helâl kıldığı şeyler, haram da Allah'ın kitabında haram kıldığı şeylerdir. Hakkında hüküm belirtmediği hususlar ise sizin için affettiği şeylerdir" (Tirmizî, "Libâs", 6; İbn Mâce, "Eṭʿime", 60; Şevkânî, VIII, 120) hadisinde geçen helâl, şeriatta haramların karşıtı olan görev ve sorumluluklarla (vâcip) ilgili hükümler olmalıdır ve esasen bu tür helâl ve haramlar İslâm'ın kurucu ve onu diğer dinlerden ayırt edici temel ilkeleri olarak da görülebilir.

Helâlin çerçevesi içerisine vâcibin girmesiyle vâcibin karşıtı olan haram kavramı helâlin de karşıtı olur ve böylece helâlin sözlükte taşıdığı "haramın karşıtı olma" anlamı da gerçekleşir. Buna göre helâlin merkez dairesini, şâriin yapılmasını kesin ve bağlayıcı tarzda istediği fiillerden meydana gelen vâcip (Hanefîler'e göre farz), en dıştaki daireyi ise yapan veya terkeden için herhangi bir övgü ya da yergi söz konusu edilmeksizin yapılması ve terkedilmesi hususunda Allah'ın izin verdiği şeyleri ifade eden mubah oluşturur. Helâl kavramının genişliğiyle ilgili olarak varılan bu sonuç, İslâm hukukçularının yukarıda kaydedilen helâl tarifleri arasında anlam bakımından herhangi bir ayrılığın bulunmadığını ve ihtilâfın yalnızca bir terim ihtilâfı olduğunu gösterir.

Diğer taraftan fıkıh kitaplarında, genel olarak işlenmesinde herhangi bir günah bulunmayan ve yapılması serbest olan fiiller ve bunların dinî hukuka uygunluğu ifade edilirken kullanılan câiz kelimesiyle helâl kavramı arasında yakın bir ilişki vardır ve bu ilişkiden dolayı fürû kitaplarında "helâl olur" ve "câiz olur" ifadeleri eş anlamlı kullanılmıştır. Ancak, "Eşyada aslolan ibâhadır" ilkesini benimseyen bir yaklaşımla burada da helâl kavramının câizden daha geniş olduğu söylenebilir.

Hadis şarihleri, "Şüphesiz helâl belli, haram da bellidir; fakat aralarında birtakım şüpheli şeyler vardır ki onları insanlardan birçoğu bilmez" (Buhârî, "Îmân", 39; "Büyûʿ", 2; Müslim, "Müsâḳāt", 107-108; Ebû Dâvûd, "Büyûʿ", 3) meâlindeki hadisin yorumu sırasında helâl ve haramı birbirinin zıddı ile, yani dinin yasakladığı ve serbest bıraktığı şeyler olarak tarif etmekle yetinmişler ve bu terimlerin usûl-i fıkıhtaki yeri ve kavramsal çerçevelerinden ziyade, özellikle helâlliği veya haramlığı konusunda şüpheye düşülen konuları (müştebihât) belirgin hale getirmek ve bir çerçeve içerisine sokabilmek için bazı prensipler koymaya çalışmışlardır (Aynî, I, 343-345; Şevkânî, V, 236-237). Bunlardan Tahâvî, hadiste geçen "müştebihat"ı Kur'an'daki müteşâbihat kavramına benzeterek Hz. Peygamber'in sözlerinde muhkem ifadeler gibi müteşâbihlerin de bulunduğunu söylemiştir. Buna göre açık helâl muhkem helâl, müştebihat ise açık (muhkem) helâl veya açık harama girmesi muhtemel şeylerdir (Müşkilü'l-âs̱âr, I, 325). Nevevî açık helâli, "helâl oluşu kapalı bulunmayan" (ekmek ve meyve yemek, konuşmak gibi), müştebihatı ise "helâl ve haramlığı açık olmayan ve bu sebeple insanların çoğunun gerçek hükmünü bilemediği" şeyler olarak tanımlar (Şerḥu Müslim, XI, 27). İbn Hacer el-Askalânî ise açık helâlin, bizzat kendisi veya cinsinin helâlliği konusunda bir nas bulunan veya müslümanların icmâ ettiği şey; açık haramın, bizzat kendisi veya cinsinin haram olduğuna veya hakkında bir had, ta'zir veya vaîd bulunduğuna dair bir nas mevcut olan veya icmâ edilen şey; şüphelilerin ise açık olmayan, helâl veya haramlığı konusunda delillerin çatıştığı, anlam ve sebeplerin yerlerini değiştirdiği ve bazılarının haram, bazılarının da helâl delilini desteklediği şeyler olduğunu söylemiştir (Tehânevî, Keşşâf, I, 347). Onun açık helâlin tanımıyla ilgili sözlerinden, hakkında şer'î bir delil bulunmayan konularda ibâha veya tahrîmden hangi ilkenin esas alınacağı tartışmasında Şâfiîler'den ziyade Hanefîler'in

görüşlerine daha yakın olduğu söylenebilir (şüpheli şeylerin mahiyetiyle ilgili yorumlar için bk. Şevkânî, V, 236).

Bir şeyin helâl veya haram sayılması konusundaki şüphenin kaynağı onun delili üzerindeki ihtilâftır. Buna göre ya söz konusu meselenin şer'î delilleri ya da bu delillerin alâmet veya nitelikleri arasında bir çatışma (teâruz) bulunabilir. Bu şüpheli konuların hükmü herhangi bir nas, kıyas ya da istishâb vb. bir delil veya metotla belirlenerek helâl veya haramdan birinin çerçevesine sokulur. Bu mümkün olmazsa söz konusu şüpheli konunun hükmü hakkında, eşyada aslolanının ibâha veya tahrîm olduğuna dair temel hukuk ilkelerinden hareketle onun mubah (helâl) veya haram olduğuna ya da bu yönlerden birisini tercihe yarayacak şer'î bir delil buluncaya kadar beklemek gerektiğine hükmedilir (Nevevî, Şerḥu Müslim, XI, 27-28; Aynî, I, 343-345; Şevkânî, V, 236). Burada, "Eşyada aslolan ibâhadır" genel kuralı ile hüküm vermenin hem suçun (yasaklar, haramlar) kanunîliği ilkesine daha uygun, hem de hukukî hayata genişlik getiren bir yaklaşım olacağı açıktır.

Farklı tabiatlara sahip olan insanların ve onların meydana getirdiği toplumların meşrû bir hayat dairesi içerisinde yaşayabilmesi için Allah çeşitli dönemlerde peygamberler aracılığıyla helâl (meşrû) ve haram (gayri meşrû) konusunda birtakım açık hükümler koymuş ve bunların nitelik ve kapsamları İslâmiyet'le son şeklini bulmuştur. Helâl ve haram şeklinde nitelendirilen ve bazan da "hudûdullah" diye anılan bu sınırların değiştirilerek

haramların helâl ya da helâllerin haram kabul edilmesi, imanı ortadan kaldırıcı bir hareket olarak kabul edilmiştir (Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevḥîd, s. 332, 334).

Bir şey hakkında helâl hükmünün verilmesi, haramda olduğu gibi li-aynihî (li-zâtihî) veya li-gayrihî bir sebeple olur. Helâl li-aynihî (bizzat helâl), mükellefin fiilinin ilgili olduğu nesnenin bizzat mahiyetinden kaynaklanır, meselâ buğdayın helâl olması gibi. Helâl li-gayrihî ise (dolayısıyla helâl) söz konusu nesnenin kendisi dışında herhangi sahih bir sebeple (alış-veriş, icâre vb.) meşrû kılınan helâllerdir. Helâl li-aynihîde helâlliğin menşei, meşrûluğa konu olan nesnenin bizzat kendisidir; li-gayrihî helâlde helâllik

özelliği nesnede sonradan sabit olmuştur. Bir şey hem mahiyet hem de elde ediliş yolları bakımından helâl olursa buna “açık helâl” denir. Meselâ buğday, arpa veya hurmayı, sıhhati hakkında ittifak edilmiş sahih bir alışveriş akdiyle satın almak gibi. Bu durumda bir şeyin helâl veya haram olduğuna hüküm verilmeden önce onun mahiyetine, niteliklerine ve elde ediliş yollarına bakılması gerekir. Bu deliller onun tahlîlini ifade ederse helâlliğine, tahrîmine götürürse haramlığına hükmolunur. Delillerin helâlliğe veya haramlığa delâleti açık değilse şüphe söz konusudur (İzzeddin b. Abdüsselâm, II, 92).

Helâl bir fiil veya nesnenin zat veya sıfatlarına herhangi bir ârıza geldiği zaman helâllik niteliği değişebilir. Bu sebeple helâller kendi aralarında derecelenir. Helâllerin en yüksek derecesi Gazzâlî’nin “mutlak helâl” adını verdiği, bizâtihî kendisinde tahrîmi gerektiren her türlü haram niteliklerden ve tahrîm ya da kerâhete götüren bütün sebeplerden uzak olan helâller, en aşağı derecesi de sırf harama (haram li-aynihî) yakın olanlardır (İḥyâʾ, II, 98; Mv.F, XVIII, 77).

Haram kavramı, fıkıh usulünde teklifî hüküm içerisinde müstakil bir başlık altında incelendiği halde helâl kendi çerçevesine giren vâcip, mendup ve mubah başlıkları altında ele alınmıştır. Bu sebeple bir fiil veya nesnenin helâlliği, kapsamı hakkındaki ihtilâflar saklı kalmak kaydıyla helâl içerisine giren vâcip, mendup veya mubahın sabit olduğu üslûp ve kiplerle sabit olur. Helâlin en dıştaki dairesini mubahın oluşturduğu dikkate alındığında bir fiilin helâl, câiz ve serbest kılındığı üç yolla bilinir.

a) Bir hususun dinen helâl olduğunu anlamanın birinci yolu, Kur’an ve Sünnet’te o şeyin helâl kılındığının açıkça bildirilmesidir. Nitekim Kur’an’da alışveriş ve ticaretin helâl kılındığı (el-Bakara 2/275), ramazan gecelerinde karı-koca ilişkisinin helâl olduğu (el-Bakara 2/187), Ehl-i kitabın kestiğinin ve yemeğinin helâl olduğu (el-Mâide 5/5), deniz avının helâl kılındığı (el-Mâide 5/96) helâl kelimesi veya türevleri kullanılarak bildirilir (diğer örnekler için bk. el-Bakara 2/168; Âl-i İmrân 3/50, 51; el-Mâide 5/1, 4, 88; el-A‘râf 7/157; el-Enfâl 8/69; en-Nahl 16/114; el-Ahzâb 33/50).

b) Kur’an ve Sünnet’te çok defa belli bir yanlış anlayışı ve kaygıyı

gidermek için bir şeyin helâl olduğu, yapılmasında bir günah ve sakıncanın bulunmadığı bildirilebilir. Bu da bir hususun dinen helâl olduğunu bilmenin ikinci yoludur. Nitekim bir âyette (el-Bakara 2/173) haram kılınan yiyecekler sayıldıktan sonra zaruret halinde bunlardan zarureti giderecek ölçüde yenmesinde günah olmadığı bildirilmiştir (benzeri örnekler için bk. el-Bakara 2/158, 198, 203, 235, 236, 282; en-Nisâ 4/23, 24, 102; el-Mâide 5/93; en-Nûr 24/29, 58, 61, 62; el-Ahzâb 33/5, 55; el-Feth 48/17; el-Mümtehine 60/10). Herhangi bir dinî yasaktan sonra gelen emirlerin de bir davranışın yapılmasını isteme değil haramlığın kalktığını ve hükmün eski halini aldığını bildirme amacı taşıdığı söylenebilir. Nitekim Kur'an'daki, "İhramdan çıkınca avlanınız "(el-Mâide 5/2) ifadesi "avlanabilirsiniz" şeklinde anlaşılmıştır; yani ihramlı için getirilen avlanma yasağının (el-Mâide 5/95-96) kalktığını bildirmektedir. Cuma namazından sonra yeryüzüne dağılma ve Allah'ın lutfundan isteme (ticaret) emri de böyle bir anlam taşır. Kur'an'da değişik vesilelerle zikredilen "evleniniz, yiyiniz, içiniz, gezip dolaşınız" gibi emirler ise esasında bu fiillerin helâl olduğunu bildirmekten çok aslen helâl olan bu fiiller işlenirken dikkat edilecek hususları, hikmet ve amaçları açıklamaya yöneliktir.

c) Bir şeyin dinen helâl olması, hakkında herhangi bir yasağın, aksine bir delilin bulunmamasıyla da anlaşılır. Bu sonuca "istishâbü'l-asl" yoluyla, eşyada mubah oluşun esas olması kuralından hareketle ulaşılır. Kur'an'da göklerde ve yerlerde ne varsa hepsinin insan için yaratıldığı, insanın emrine ve istifadesine verildiği sıkça vurgulanır. Temiz ve güzel olan her şeyin helâl kılınıp sadece kötü ve çirkin şeylerin haram kılındığının bildirilmesi de bu anlamdadır. Kur'an ve Sünnet'te sadece yapılması istenmeyen veya doğru bulunmayan hususlar tek tek veya ilke olarak açıkça belirtilmiş, böylece geriye kalanların helâl ve mubah olduğu kendiliğinden ortaya çıkmıştır. Böyle olduğu için de İslâm'ın ferdî ve içtimaî hayatla ilgili olarak yasakladığı veya kayıtladığı hususlar dışında kalan çok geniş bir alan helâl, mubah ve câiz kapsamında yer almaktadır. Nitekim Hz. Peygamber bir hadisinde şöyle demiştir: "Muhakkak ki Allah birtakım şeyleri size farz kılmıştır, onları kaybetmeyiniz. Birtakım sınırlar / ölçüler koymuştur, onları da aşmayınız. Birtakım şeyleri haram etmiştir, onlara el uzatmayınız. Birtakım şeylerden de unutkanlık eseri olmayarak size merhamet olsun diye sükût etmiştir, onları da soruşturmayınız" (Nevevî, el-Erbaʿûn, s. 48; farklı lafızlar için bk. Dârekutnî, IV, 298). Kur'ân-ı Kerîm'de, Resûl-i Ekrem'in

bazı yiyecekleri ailevî sebeplerle kendisine yasaklaması üzerine, “Ey Peygamber! Eşlerinin rızasını gözeterek Allah’ın sana helâl kıldığı şeyi niçin kendine haram ediyorsun? Allah çok bağışlayan, çok esirgeyendir” (et-Tahrîm 66/1) denilerek onun yeminini bozması istenmiştir (bk. et-Tahrîm 66/2).

Helâlin hükmü, teklifî hükmün kısımlarıyla ilgili ihtilâflara bağlı olarak farz, vâcip, mendup ve mubah kavramlarından hangisinin alanına girdiğine bağlıdır. Meselâ helâle konu olan şey vâcibin sahasına giriyorsa mutlaka yerine getirilmesi gerekli olup işleyen sevabı, özürsüz terkeden ağır cezayı hakeder; mubah kavramı içerisine giriyorsa yapılıp yapılmamasında sevap veya günah olmayıp her iki tercih birbirine eşittir. Ancak bu serbest alanda hareket edilirken Allah’ın izniyle hareket edildiği bilinirse bu niyet karşılığı sevap alınır; çünkü şâri‘ isteseydi bu alan hakkında da leh veya aleyhte (vâcip veya haram şeklinde) açık bir hüküm getirebilirdi ve bu da kişiye bazı görev ve sorumluluklar yükleyebilirdi (bk. MUBAH; VÂCİP).

İslâm hukukunda helâl konusunda bazıları temel, bazıları ikinci derecede veya yardımcı nitelikte birçok yerleşik kural bulunmaktadır. “Helâl ve haramı belirleyen yalnız Allah’tır” (bu konuda bazı âyetler için bk. el-En‘âm 6/140; el-A‘râf 7/32; et-Tevbe 9/29, 31, 37; en-Nahl 16/116); “Bir konuda helâl ve haram bir arada bulunursa haram yönü galip gelir (haram hükmüne uyulur)” (bu kural ve uygulama örnekleri için bk. Süyûtî, s. 209-213; İbn Nüceym, s. 121-131); “Tahrîmine dair delil bulununcaya kadar eşyada aslolan ibâhadır” (Süyûtî, s. 133; İbn Nüceym, s. 73); “Zaruretler memnû olan şeyleri mubah kılar” (bu prensip için bk. el-Bakara 2/173;

el-Mâide 5/3; el-En‘âm 6/145; en-Nahl 16/115; İbn Nüceym, s. 94; Mecelle, md. 21) kuralları bu konudaki temel ilkeler olarak kabul edilebilir. Zaruret dolayısıyla helâl kılınan hususlar ise, “Zaruretler kendi miktarlarınca takdir olunur” (Mecelle, md. 22); “Mâni zâil oldukta memnû avdet eder” (a.g.e., md. 24); “Zarar-ı âmmı def için zarar-ı hâs ihtiyar olunur” (a.g.e., md. 26); “Zarar-ı eşed zarar-ı ahaf ile izâle olunur” (a.g.e., md. 27); “Hâcet umumi olsun hususi olsun zaruret menzilesine tenzil olunur” (a.g.e., md. 32); “Iztırar gayrin hakkını iptal etmez” (a.g.e., md. 33) kuralları ile sınırlandırılmıştır (bu kurallar ve uygulama örnekleri için bk. Süyûtî, s. 179-181; İbn Nüceym, s. 94-100).

Öte yandan İslâm hukukunda araçların da amaçlar gibi meşrû olması esastır. Bu sebeple helâl ve temiz kazanç teşvik edilmiş, haram, gayri meşrû ve kirli (habis) yollardan elde edilen kazançlar yasaklanmıştır (Buhârî, "Zekât", 29; "İcâre", 20; "Büyûʿ", 7-8, 15, 39, 113; "Ṭalâḳ", 51; Müslim, "Zekât", 44, 63-65; Tirmizî, "Zekât", 28). Ayrıca, "Ameller ancak niyetlere göredir" (Buhârî, "Îmân", 41; "Ḥiyel", 1; Müslim, "İmâre", 155; Ebû Dâvûd, "Ṭalâḳ", 11); "Şek ile yakīn zâil olmaz" (Süyûtî, s. 118; İbn Nüceym, s. 60, 81; Mecelle, md. 4); "Alınması memnû olan şeyin verilmesi de memnû olur" (Mecelle, md. 34; İbn Nüceym, s. 183); "İşlenmesi memnû olan şeyin istenmesi dahi memnû olur" (Mecelle, md. 35; bu kaideler için bk. Süyûtî, s. 280-281; İbn Nüceym, s. 183) gibi kurallar da helâl konusunda yardımcı ilkeler olarak değerlendirilebilir (yukarıdaki kurallar ve helâl kavramıyla ilgili literatür için bk. HARAM).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "ḥll" md.; Lisânü'l-ʿArab, "ḥll" md.; Feyyûmî, el-Miṣbâḥu'l-münîr, "ḥll" md.; et-Taʿrîfât, "ḥelâl" md.; Tehânevî, Keşşâf, I, 347-348; Wensinck, el-Muʿcem, "ḥll" md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ḥll" md.; Mustafavî, et-Taḥḳīḳ, II, 292-294; J. Penrice, A Dictionary and Glossary of the Korān, London 1985, s. 37; Müsned, I, 5, 43, 301; II, 168, 237, 287, 328, 332, 361, 378, 382, 404, 412, 415, 418, 538; III, 185, 217, 466; IV, 141, 267, 269, 271, 275, 341, 426; V, 145, 148, 161, 365; Dârimî, "Ṣalât", 111, "Zekât", 31, "Büyûʿ", 1, 78, "Riḳāḳ", 9, "Siyer", 28; Buhârî, "Îmân", 39, 41, "Teyemmüm", 1, "Eẕân", 8, "Ṣalât", 56, "Ḥac", 32, "ʿUmre", 6, "Zekât", 29, "Ḫumus", 8, "Ṭalâḳ", 51, "Temennî", 3, "İʿtiṣâm", 37, "Büyûʿ", 2, 7-8, 15, 39, 113, "İcâre", 20, "Ḥiyel", 1; Müslim, "Ṣalât", 11, "Ḥac", 141, 214, "Mesâcid", 3, 5, "Zekât", 44, 63-65, "Müsâḳāt", 107-108, "İmâre", 155; İbn Mâce, "Ṭahâret", 38, "Eẕân", 4, "Menâsik", 41, "Etʿime", 60, "Ṣayd", 6, "Ticârât", 10-11, "Fiten", 14, "Zühd", 26; Ebû Dâvûd, "Ṭahâret", 41, "Ṣalât", 36, 37, "Menâsik", 23, "Ṭalâḳ", 11, "Büyûʿ", 3, "Cihâd", 121; Tirmizî, "Ṭahâret", 52, "Eẕân", 43, "Zekât", 28, "Libâs", 6, "Feżâʾilü'l-cihâd", 16, "Büyûʿ", 1; Nesâî,

“Ṭahâret”, 46, “Eẕân”, 37, 38, “Ḥac”, 77, 143, “Zekât”, 48, “Miyâh”, 4, “Ṣayd ve’ẕ-ẕebâʾiḥ”, 35, “Büyûʿ”, 2, 94, “Eymân ve’n-nüẕûr”, 19, “Ḳuḍât”, 11; Dârekutnî, es-Sünen, Beyrut, ts. (Âlemü’l-kütüb), IV, 298; Tahâvî, Müşkilü’l-âs̱âr, Haydarâbâd 1333, I, 323-326; Mâtürîdî, Kitâbü’t-Tevḥîd, s. 332, 334; Gazzâlî, el-Müstaṣfâ, I, 66, 73-75; a.mlf., İḥyâʾ, Kahire 1387/1967, II, 98, 112-118; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, Aḥkâmü’l-Ḳurʾân, II, 546, 695-696; Alâeddin es-Semerkandî, Mîzânü’l-uṣûl (nşr. M. Zeki Abdülber), Katar 1404/1984, s. 40-45; Mutarrizî, el-Muġrib (nşr. Mahmûd Fâhûrî - Abdülhamîd Muhtâr), Halep 1399/1979, s. 219-221; İzzeddin b. Abdüsselâm, Ḳavâʿidü’l-aḥkâm, Beyrut, ts. (Dârü’l-Ma‘rife), II, 89-92; Nevevî, Şerḥu Müslim, XI, 27-29; a.mlf., el-Erbaʿûn en-Neveviyye ve şerḥuhâ, Kahire, ts. (Dârü’l-Menâr), s. 20-22, 48; İbnü’l-Lehhâm, el-Ḳavâʿid ve’l-fevâʾidü’l-uṣûliyye (nşr. M. Hâmid el-Fıkī), Beyrut 1403/1983, s. 163; Ahmed b. Yûsuf, ʿUmdetü’l-ḥuffâẓ fî tefsîri eşrefi’l-elfâż (nşr. Muhammed Altuncî), Beyrut 1414/1993, I, 514-516; İsnevî, et-Temhîd, s. 487-489; Hüseyin b. Muhammed ed-Dâmgānî, Ḳāmûsü’l-Ḳurʾân (nşr. Abdülazîz Seyyid el-Ehl), Beyrut 1983, s. 142-143; İbn Müflih el-Makdisî, el-Âdâbü’ş-şerʿiyye ve’l-mineḥu’l-merʿiyye, Kahire 1348/1929, I, 441-442; Aynî, ʿUmdetü’l-ḳārî, Kahire 1392/1972, I, 343-345; Süyûtî, el-Eşbâh ve’n-neẓâʾir (nşr. Muhammed el-Mu‘tasım-Billâh), Beyrut 1407/1987, s. 118, 133-137, 179-181, 209-215, 280-281; İbn Nüceym, el-Eşbâh ve’n-neẓâʾir (nşr. M. Mutî‘ el-Hâfız), Dımaşk 1403/1983, s. 60, 73-81, 94-100, 121-131, 183; Fettenî, Mecmaʿu biḥâri’l-envâr fî ġarâʾibi’t-tenzîl ve leṭâʾifi’l-aḫbâr (nşr. Habîbürrahman el-A‘zamî), Medine 1415/1994, I, 544-550; Şevkânî, Neylü’l-evṭâr, V, 235-237; VIII, 120; İbrâhim b. Mer’î eş-Şeberhîtî, el-Fütûḥâtü’l-vehbiyye, Kahire 1307/1889, s. 90-98, 209-210; Ahmed b. Hicâzî el-Feşnî, el-Mecâlisü’s-seniyye, Kahire 1374/1955, s. 23-26, 92-94; Mecelle, md. 4, 21, 22, 24, 26, 27, 32, 33, 34, 35; Ali Fikrî, Mürşidü’l-enâm li-maʿrifeti’l-ḥelâl ve’l-ḥarâm (nşr. M. Ferîd Vecdî), Kahire 1369/1950, s. 9-18; Sa‘dî Ebû Ceyb, el-Ḳāmûsü’l-fıḳhî, Dımaşk 1982, s. 98-100; Abdülvehhâb Reşîd Sâlih Ebû Safiyye, Şerḥu’l-Erbaʿîn en-Neveviyye fî s̱evbin cedîd [baskı yeri yok], 1409/1988 (Dârü’l-Beşîr), s. 101-114, 346-355; Zekiyüddîn Şa‘bân, İslâm Hukuk İlminin Esasları (trc. İbrahim Kâfi Dönmez), Ankara 1990, s. 207, 214-215, 219-221; Riaz Hussain, Halal (Lawful) and Haram (un-Lawful) in Islam, Lahore 1991, s. 2-24; Hayreddin Karaman, Günlük Hayatımızda Helâller ve Haramlar, İstanbul 1995, s. 13-32; Mansûrîzâde Said, “Cevazın

Şer'î Ahkamdan Olmadığına Dair" (s.nşr. Ali Bardakoğlu), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, sy. 1, Kayseri 1987, s. 81-89; Chafik Chehata, "Djāʾiz", EI² (İng.), II, 389-390; "Taḥrîm", Mv.F, X, 211-212; "Taḥlîl", a.e., X, 253-254; "Ḥelâl", a.e., XVIII, 74-77; Ali Bardakoğlu, "Câiz", DİA, VII, 27-28; a.mlf., "Helal", İslâmda İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi, İstanbul 1997, II, 229-231.

Ferhat Koca

HELL, Josef

(1875-1950)

Alman şarkiyatçı ve Sâmî diller uzmanı.

14 Haziran 1875 tarihinde Almanya'nın Vilsbiburg şehrinde doğdu. 1896-1898'de Münih'te Fritz Hommel'in yanında Sâmî dilleri tahsil ettikten sonra Erlangen Üniversitesi'nden mezun oldu. Arap şiirine duyduğu özel ilgiden dolayı Arap dili ve edebiyatı üzerine araştırma yapmak amacıyla 1898-1899'da Mısır, Filistin ve Suriye'ye gitti. Beyrut'ta kaldığı bir yıl boyunca Luvis Şeyho'nun yanında bilgisini ilerletti. Daha sonra Münih'e döndü ve İslâmiyet öncesi Arap şiirinin sözlüğünü hazırlamayı planlayan hocası F. Hommel'in teşvikiyle Emevîler devrinde Araplar'ın üç hiciv şairinden biri olan Ferezdak üzerinde çalışmaya başladı. 1900'de doktorasını verdi; arkasından iki sömestr boyunca Berlin'de Ed. Sachau'nun yanında bulunduktan sonra Münih'e geçerek 1903'te Al-Farazdaḳ's-Lieder auf die Muhallabiten başlıklı teziyle doçent, 1908'de profesör oldu. 1911'de Erlangen'e yerleşti; 1913'te ordinaryüs profesör unvanını aldı. 4 Ocak 1950 tarihinde aynı şehirde öldü.

Eserleri. A) Telif Eserleri. 1. Al-Farazdak's Lobgedicht (Loblied) auf al-Walīd b. Jazīd (Leipzig 1902). Doktora tezidir. Ferezdak'ın şiirleri ve bunlara dayanarak yazılmış biyografisiyle onun Emevî Halifesi II. Velîd için kaleme aldığı kasidelere dairdir. 2. Die Kultur der Araber (Leipzig 1910, 1919). 1907 kışında Münih'te verdiği konferansların metinlerinden meydana gelmiştir. Kremer, Wellhausen ve Grimme gibi şarkiyatçıların daha önceki çalışmalarını da göz önünde bulunduran Hell "İslâm'dan Önce Araplar", "Muhammed", "Fetihler Dönemi", "Emevîler",

"Bağdat", "Kuzey Afrika ve İspanya" başlıkları ile altı bölüm oluşturan konferanslarında Arap kültürünün gelişmesi ve misyonu üzerinde durur. Birinci bölümde genel olarak kültürlerin doğuşu ve gelişmesine temas edildikten sonra Araplar'ın İslâm'dan önceki hayat tarzları, kültür, sanat, ticaret ve inançları hakkında bilgi verilmiştir. İkinci bölümde, Hz.

Peygamber ile birlikte dünyanın önemli bir kesiminde meydana gelen değişimin dinî, siyasî, kültürel yönden değerlendirilmesi, üçüncü bölümde hilâfet konusu, fetih hareketleri ve sonuçları gibi konular ele alınmıştır. Dördüncü bölüm, Hz. Osman'dan sonra başlayan hilâfet tartışmalarını ve her yönüyle Emevîler'i inceler. Beşinci bölümde İslâmiyet'in yayılması, Abbâsîler'in İslâmiyet'e yaptığı hizmetler, içteki çekişmeler, mezheplerin ortaya çıkışı, dinî ve tabii ilimler sahasında kaydedilen gelişmeler ele alınır. Son bölümde İslâmiyet'in Kuzey Afrika ve Avrupa'ya yayılışı ve müslümanların buralardaki faaliyetleri, geride bıraktıkları eserler, yetiştirdikleri âlimler ve Avrupa'nın İslâm kültüründen etkilenişi üzerinde durulur. Bu eser S. Hudâbahş tarafından The Arab Civilization adıyla İngilizce'ye tercüme edilmiştir (Cambridge 1925; Kalküta 1926; Lahore 1943). 3. Von Muhammed bis Ghazālī (Jena 1915, 1923). İslâmiyet'in esaslarının teorik ve pratik yönden incelendiği eserin giriş bölümünde Ortadoğu'da hâkim olan dinlere ve topluluklara kısaca temas edildikten sonra Hz. Muhammed'in ortaya çıkışı, peygamber olarak ilâhî vahyi tebliğ edişi, İslâmiyet'in yayılması, vahyin özelliği ve tesiri, Kur'an'ın yazılması ve derlenmesi, hadisler, mezheplerin oluşması ve İslâm filozof ve fıkıhçılarıyla başlıca eserleri ele alınmış, sonraki bölümlerde inanç esasları, ahlâk, cihad ve evlilik gibi konulara dair bazı âyetlerin tercümelerine yer verilmiştir. Ebû Hanîfe ve el-Fıḳhü'l-ekber'le ilgili bölümde Ebû Hanîfe'nin İslâm akaidinin esasları hakkındaki görüşleri, bunu takip eden Ebû Ca'fer et-Tahâvî'ye dair bölümde Ehl-i sünnet ve'l-cemâat'in inanç sistemi, arkasından Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin Kitâbü'l-Lümaʿ adlı eserinin üçüncü kısmındaki tartışma, Ebü'l-Leys es-Semerkandî bölümünde vahiy meselesi ve Gazzâlî'ye ayrılan son bölümde de onun çeşitli eserlerinde yer alan ibadet ve ahlâkla ilgili görüşleri incelenmiştir.

B) Neşirleri. 1. Diwan des Farazdaq, 2. Hälfte (München 1900). Daha önce R. Boucher, Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki nüshaya (Ayasofya, nr. 3884) dayanarak Ferezdak divanını neşretmeye başlamış (Paris 1870-1875), ancak ilk 3000 beyitten sonra bu çalışma durmuştu. Hell, 1898 yılında İstanbul'dan eserin fotoğraflarını sağlayarak yazma nüshanın kalan kısımlarını yayımladı. Bu arada, 467 numaralı kasideden itibaren yazmada eksiklik olduğunun farkına varmış ve Boucher'in istinsah ettiği nüsha ile Cambridge Kütüphanesi'nde bulunan nüshayı karşılaştırıp ortaya çıkardığı altmış bir sayfalık kısmı Diwan des Farazdaq, 2. Hälfte B adı altında

tıpkıbasım olarak neşretmiştir (Leipzig 1901). 2. Abū Hanīfa, al-Fıkh al-akbar (Jena 1915, tercümesiyle birlikte). 3. Muḥammad b. Sallām al-Ğumaḥī, Die Klassen der Dichter (Leiden 1916). Hell, 1910'da Kahire'deki el-Mektebetü'l-Hidîviyye'de üzerinde çalıştığı İbn Sellâm el-Cumahî'nin Ṭabaḳātü'ş-şuʿarâʾ adlı eserini altı yıl sonra yayımlamıştır. Daha sonra Chester Beatty Kütüphanesi'nde (Dublin) kitabın bir başka nüshası bulunmuş ve Arthur John Arberry tarafından Bulletin of the School of Oriental and African Studies'te (XIII, [1949-1950], s. 7-22, 602-615) bu nüsha ile Hell'in neşri karşılaştırılarak onun bazı eksiklik ve okunuş farklılıkları ihtiva ettiği ortaya konulmuştur. Üç yıl sonra eser Mahmûd Muhammed Şâkir tarafından tekrar yayımlanmış (Kahire 1952), Hell'in neşri de 1982'de Beyrut'ta bir kere daha basılmıştır. 4. Neue Hudailiten-Diwane (I, Hannover 1926; II, Leipzig 1933). Kahire'de el-Mektebetü'l-Hidîviyye'de çalışırken bulduğu Hüzeyl kabilesi şairlerine ait bazı divanların neşridir. Eserin I. cildinde Ebû Züeyb el-Hüzelî'nin, II. cildinde Sâide b. Cüeyye, Ebû Hırâş, Mütenahhil ve Üsâme b. Hâris'in divanları ile tercümeleri yer almaktadır.

Hell, bunlardan başka çeşitli ilmî dergi ve armağan kitaplarında genellikle Arap şiiri ve şairleriyle ilgili birçok makale yayımlamış, ayrıca bazı araştırmacılara eski Arapça metinlerin tercümesi hususunda yardımcı olmuştur (eserlerinin tam listesi için bk. Bibliographie der Deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde, XIV, 388-390).

BİBLİYOGRAFYA

G. Pfannmüller, Handbuch der Islam-Literatur, Leipzig 1923, s. 34, 40, 47, 51, 61, 167, 195, 256, 261; J. Fück, Die arabischen studien in europa, Leipzig 1955, s. 317-318; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1980, II, 437; Bedevî, Mevsûʿatü'l-müsteşriḳīn, s. 424-425; Bibliographie der Deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1992, XIV, 388-390; H. Wehr, "Hell, Joseph", Neue Deutsche Biographie, VIII, Berlin 1969, s. 473.

Mehmet Kanar

HEMDÂN (Benî Hemdân)

(بنو همدان)

Yemen’de yaşayan Kahtânîler’e mensup bir Arap kabilesi.

Kabileye adını veren Hemdân’ın nesebi Hemdân (Evsele) b. Mâlik b. Zeyd b. Evsele b. Rebîa b. Hıyâr b. Mâlik b. Zeyd b. Kehlân b. Sebe b. Yeşcüb b. Ya‘rub vasıtasıyla Kahtân’a ulaşır (Hemdânî, X, 1-7). Ancak bu silsile bazı kaynaklarda farklı şekillerde gösterilmiştir (Hasan Îsâ, s. 21-26). Kabile, Hemdân’ın torunlarından Bekîl ile Hâşid’in çocukları vasıtasıyla çeşitli kollara ayrılarak varlığını günümüze kadar korumuştur (bu iki kabilenin kolları ve zamanımızda yaşadıkları yerler için bk. İA, V/1, s. 348-350).

İslâm’dan önce, San‘a’dan Sa‘de’ye ve Kızıldeniz’den Me’rib’e kadar uzanan geniş toprakların doğusunda Benî Bekîl, batısında Benî Hâşid yaşıyordu. Ancak bu ayırım kesin değildi; çünkü kabilelerin bazı kolları birbirlerine ait bölgelere yerleşmişlerdi. Benî Bekîl’e ait topraklar meyve, sebze ve tahıl ürünleri bakımından çok verimli olmasının yanında şehirleri, kaleleri, hayvancılığa elverişli dağları, verimli ovaları ve özellikle Erhab bölgesinde yetişen develeriyle meşhurdu. Kabile mensupları ziraat ve hayvancılığın yanı sıra madencilikle de uğraşıyor, altın ve gümüş çıkarıp işliyorlardı.

Tarihi çok eskilere giden Hemdân kabilesi, milâttan önce siyasî olarak bağlı bulunduğu Sebe Devleti’nin, adına Yemen’in birçok yerinde mâbedler yapılan baştanrısı Makka’ya tapıyordu. Siyasî otoriteyi ele geçirip güçlendiği milâttan sonraki bir buçuk asırlık dönemde ise Riâm (Riyâm) adında kendine ait bir tanrısı vardı. Kabile mensuplarının, savaşlardan sonra ve hasat zamanında bu tanrının Akvâ tepesinde bulunan putunu ziyaret ettikleri bilinmektedir. Bazı Hemdânlılar’ın ise Zûnüvâs zamanında Yahudiliğe

girdikleri, bazılarının da muhtemelen IV. yüzyıldan itibaren Bizans kayserlerinin bölgeye gönderdikleri misyonerler vasıtasıyla Hıristiyanlığı

kabul ettikleri ileri sürülmektedir. Ancak İslâmiyet'in ortaya çıkışından önce bu kabilenin büyük bir çoğunluğu Kur'ân-ı Kerîm'de zikredilen Yeûk, Yegūs, Süvâ', Ved ve Nesr (Nûh 71/23) adlı putlara tapıyor, bu arada hac ve umre için Mekke'ye gidip özel bir telbiye ile Kâbe'yi tavaf ediyordu. Ebrehe Fil Vak'ası'nda Kâbe'yi yıkmak istediği zaman Hemdânlılar da Yemen Emîri Zûnefer'in öncülüğünde diğer bazı kabilelerle birlikte Ebrehe'nin üzerine yürümüşlerdi. Kaynaklarda bu kabilenin Câhiliye devrine ait birçok savaşına işaret edilmekte ve Bedir Gazvesi günü, Yegūs putunu ele geçirmek isteyen Benî Murâd ile aralarında meydana gelen Rezm (Redm) Savaşı'nı kazandığı belirtilmektedir.

Hemdânlılar'ın İslâmiyet'i kabul etmesiyle ilgili bazı rivayetler Mekke dönemine kadar uzanmaktadır. İbn Sa'd'ın Hişâm b. Muhammed'den naklen verdiği bir habere göre Kays b. Mâlik el-Erhabî el-Hemdânî Hz. Peygamber'e gelir ve müslüman olur. Arkasından da yurduna dönerek kabilesini müslüman eder ve Mekke'ye tekrar gelip durumu Resûl-i Ekrem'e bildirir. Bunun üzerine Resûlullah Kays'ın bu gayretini takdirle karşılar ve bir ahidnâme hazırlatarak onu kabilesinin çeşitli kollarına emîr tayin eder; ayrıca namazlarını kılıp zekâtlarını verdikleri sürece Allah ve Resulü'nün himayesinde olacaklarını bildirir ve 300 "farak"lık (Yemen'de kullanılan bir ölçü) bir tahsisat bağlatır (eṭ-Ṭabaḳāt, I, 340-341). Aynı kaynağa göre Abdullah b. Kays adlı başka bir Hemdânlı yine Mekke döneminde Hz. Peygamber'e gelir ve müslüman olur; ancak geri dönerken yolda Zübeyd kabilesinden Zübâb adlı bir kişi tarafından öldürülür (a.g.e., a.y.).

İslâm'a girmeyi kabul eden Hemdân kabilesi, Tebük Seferi dönüşünde (9/630-31) Hz. Peygamber'e bağlılığını bildirmek üzere Mâlik b. Nemat başkanlığında bir heyeti Medine'ye gönderdi. Heyet mensupları önce Resûl-i Ekrem'e hitaben şiirler söyleyerek kabilelerini övdüler; ardından heyet başkanı Mâlik, "Ey Allah'ın elçisi! Hemdân'ın en hayırlı kimseleri süratli develerle İslâm'ın ipine bağlanarak sana geldiler, davetine icâbet ettiler; putlarından da ayrıldılar" dedi. Hz. Peygamber de, "Hemdân, yardım için koştuğu ve sıkıntılara sabrettiği müddetçe ne güzel kabiledir! İslâm'ın abdâlı da evtâdı da onlardandır" dedi (İbn Sa'd, I, 341); ayrıca namazlarını kıldıkları, zekâtlarını verdikleri müddetçe topraklarını ve meralarını onlara bıraktığını ve kendilerine Allah ve Resulü'nün himayesini verdiğini yazılı

olarak bildirdi (İbn Hişâm, II, 596-599). Taberî gibi bazı kaynaklarda, başarısızlığı sebebiyle Hâlid b. Velîd'in yerine 10. yılın Ramazanında (Aralık 631) Yemen'e Hz. Ali'nin gönderilişine ait rivayetlerin doğrudan doğruya Hemdân kabilesiyle ilgili olmadığı ve bu husustaki haberlerin Hz. Ali'yi yüceltmek için uydurulduğu ifade edilmektedir (Taberî, I, 1731-1732; Fayda, s. 104-112). Resûl-i Ekrem'in hastalığı üzerine Yemen'de baş gösteren irtidad hareketlerine, kabilenin ileri gelenlerinden Miş'âr b. Zülmiş'âr'ın uzun bir konuşma yapması üzerine (İbn Hacer, VI, 298-299) iltifat etmeyen Hemdânlılar, Mesrûk b. Zülhâris'i Medine'ye göndererek Hz. Ebû Bekir'e bağlılıklarını bildirmişlerdir (a.g.e., VI, 293).

Yemen'in diğer iki kabilesiyle (Mezhic, Himyer) birlikte İslâm ordusunun yedide birini oluşturan Hemdânlılar (Taberî, I, 2495), ilk İslâm fetihleri sırasında Irak ve Suriye cephelerinde savaşmışlar; Yermük, Kādisiye ve Nihâvend muharebelerine, Humus, Lazkiye, Medâin, Hemedan ve Horasan'ın fetihlerine katılmışlardır. Mısır'ın Amr b. Âs tarafından fethedilmesi sırasında Babilon şehrinin alınmasında mancınık kullanan bu kabile mensupları Emevîler zamanında Endülüs'ün fethine gitmiş ve bazıları Gırnata çevresine yerleşmişlerdir. Kûfe'ye yerleşen Hemdânlılar Cemel ve Sıffîn vak'alarında Hz. Ali'nin yanında çarpışmışlardır; ayrıca reisleri Saîd b. Kays Sıffîn'de çok aktif bir rol oynamıştır. Kendilerini "mızrak ve zırhlarım" şeklinde nitelendiren Hz. Ali'nin, "Cennetin kapısında bekçi olsaydım Hemdânlılar'a selâmetle giriniz derdim" anlamında bir beyit söylediği rivayet edilir. Suriye'de Dımaşk, Humus ve Lazkiye'ye yerleşen Hemdânlılar ise Muâviye'nin ve Emevî idaresinin yanında yer almışlar, çeşitli idarî ve askerî görevler üstlenmişlerdir. Kûfe'de yaşayanlar, Hz. Ali'den sonra onun çocukları ve Ehl-i beyt mensuplarıyla birlikte hareket ederek Emevîler'e karşı başlatılan çeşitli isyanlarda etkili olmuşlar, meselâ Irak Valisi Haccâc'a karşı başlatılan isyan hareketinin lideri İbnü'l-Eş'as'ın yanında önemli faaliyet göstermişlerdir. Haccâc da İbnü'l-Eş'as'ı fiilen ve ayrıca şiirleriyle destekleyen kabilenin meşhur şairi A'şâ Hemdân'ı öldürtmüştür (83/702). Mısır'da Cîze'ye yerleşen Hemdânlılar buradaki varlıklarını uzun süre devam ettirmişler, ancak tarih içerisinde zamanla eriyip yok olmuşlardır. Anavatanları Yemen'de kalan ve burada bir devlet kuran kabile mensupları (bk. HEMDÂNÎLER) bugün hâlâ varlıklarını sürdürmektedirler.

Şiirlerinden zamanımıza bazı örnekler ulaşmış Câhiliye devrine mensup Hemdânlı kırk beş kadar şairin Mekke şivesini kullanmış olması dikkat çekicidir. Bu şiirler Hasan Îsâ Ebû Yâsin tarafından yayımlanmıştır (Şiʿru Hemdân, s. 223-316). Hemdân kabilesinin yetiştirdiği en büyük âlim, el-İklîl min aḫbâri'l-Yemen ve ensâbi Ḫimyer adlı eserin müellifi Hasan b. Ahmed el-Hemdânî'dir (ö. 344/955'ten sonra). Hemdânî eserinin X. cildini kabilesine ayırmış ve burada kabilenin kolları ile yetiştirdiği meşhur şahsiyetleri anlatmıştır. Hemdânî nisbesiyle tanınan muhaddis, fakih ve diğer âlimlerden bazıları şöyle sıralanabilir: Ebü'l-Müverri' Muhâdır b. Müverri', Ebû İshak Amr b. Abdullah es-Sebîî, Ebû Hişâm Abdullah b. Nümeyr, Ebü'l-Ganâim Muhammed b. Muhammed, Ali b. İbrâhim ve oğlu Ebü'l-Ekrem Berekât, Ebû Temmâm İbrâhim b. Ahmed, Ebû Zer Ömer b. Zer, Mücâlid b. Saîd b. Umeyr (Sem'ânî, V, 648-649).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kelbî, Nesebü Meʿad ve'l-Yemeni'l-kebîr (nşr. Nâcî Hasan), Beyrut 1408/1988, I, 131-135; II, 509 vd.; İbn Hişâm, es-Sîre2, II, 596-599; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 340-341; Taberî, Târîḫ (de Goeje), I, 1717-1718, 1731-1732, 2489, 2495, 3312, 3321, ayrıca bk. İndeks; İbn Düreyd, el-İştiḳāḳ, s. 419 vd.; Hemdânî, el-İklîl (nşr. Muhibbüddin el-Hatîb), Kahire 1368/1948, X, 1-7, 33 vd., 65, 68, 75, 220, ayrıca bk. İndeks; İbn Hazm, Cemhere, s. 392-395, 475-476; Bekrî, Muʿcem, IV, 1396; Sem'ânî, el-Ensâb (Bârûdî), V, 647-649; Süheylî, er-Ravżü'l-ünüf, VII, 454-456; Kalkaşendî, Nihâyetü'l-ereb, Beyrut 1405/1984, s. 438-439; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), V, 752-754; VI, 293, 298-299, 472; L. Caetani, İslâm Tarihi (trc. Hüseyin Cahid), İstanbul 1924-27, VI, 306-308; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, II, 353-373; IV, 447-450; Kehhâle, Muʿcemü ḳabâʾili'l-ʿArab, Beyrut 1388/1968, III, 1224-1225; A. P. Caussin de Perceval, Essai sur l'histoire des arabes, Graz-Austria 1967, I-III, bk. İndeks; Muhammed Hamîdullah, el-Ves̱âʾiḳu's-siyâsiyye, Beyrut 1389/1969, s. 191-192; Ahmed Hüseyin Şerefeddin, Dirâsât fî ensâbi ḳabâʾili'l-Yemen, Riyad 1401/1981, s. 46-66; Mustafa Fayda, İslâmiyetin Güney Arabistan'a Yayılışı, Ankara 1982, s. 101-112; Hasan Îsâ Ebû Yâsîn, Şiʿru Hemdân ve aḫbâruhâ fi'l-Câhiliyye

ve’l-İslâm, Riyad 1403/1983, s. 13-144, 145 vd.; J. Schleifer, “Hâşid ve Bekîl”, İA, V/1, s. 348-350; a.mlf., “Hemdân”, a.e., V/1, s. 418-419; a.mlf. - [W. M. Watt], “Hamdān”, EI^2 (Fr.), III, 125-126.

Mustafa Fayda

HEMDÂNÎ

(الهمداني)

Ebû Muhammed Lisânü'l-Yemen el-Hasen b. Ahmed b. Ya'kūb el-Hemdânî el-Bekîlî el-Erhabî (ö. 360/971'den sonra)

Ensâb âlimi, tarihçi, coğrafyacı ve şair.

Kendi ifadesine göre 19 Safer 280'de (10 Mayıs 893) doğdu (Ṣıfatü Cezîreti'l-ʿArab, Hamed el-Câsir'in mukaddimesi, s. 8). Yemen'in büyük kabilelerinden Hemdân'a mensuptur. Süyûtî Hazrecî'ye dayanarak onun San'a'da doğduğunu söyler. Lakabı Lisânü'l-Yemen'dir; ayrıca dedesi Ya'kūb'a izâfetle İbn Ya'kūb, büyük dedelerinden şair ve hakîm Süleyman Zi'd-Dimne'den dolayı da İbnü'l-Hâik (güzel şiir söyleyen, kelimeleri kumaş gibi dokuyan şairin oğlu) veya İbn Zi'd-Dimne diye tanınmıştır (el-İklîl [nşr. Muhibbüddin el-Hatîb], X, 166-167; İbn Zi'd-Dümeyne yazılışı yanlıştır, bk. İbnü'l-Kıftî, I, 279; EI² [Fr.], III, 126]).

Hemdânî el-İklîl'de, atalarının çok erken tarihlerde göçebeliği terkederek bir kısmı Zebîd'de kalırken bir kısmının önce Kûfe'ye, sonra da Bekîl bölgesindeki Merâşî'ye yerleştiğini, daha sonra büyük dedesi Yûsuf'un ailesi ve yakınlarıyla birlikte San'a'ya göç ettiğini, babasının burada kervancılıkla ve altın ticaretiyle meşgul olduğunu, bu arada kendisinin kervanlarla birçok yere seyahat ettiğini anlatır (X, 166 vd.). İbnü'l-Kıftî de onun Irak'a gittiğini ve oradaki âlimlerle görüştüğünü söylemekte (İnbâhü'r-ruvât, I, 315), ancak Hamed el-Câsir, eserlerinde Irak yolundaki bazı yer adlarını doğru tesbit edemediğine dikkat çekerek Hemdânî'nin bu seyahatini şüpheyle karşılamakta ve Iraklı âlimleri Mekke'deki ikameti (aş. bk.) sırasında görmüş olabileceğini ileri sürmektedir (Ṣıfatü Cezîreti'l-ʿArab, mukaddime, s. 13). Hemdânî, yine el-İklîl'de amcası Muhammed'in kızı Fâtıma ile evlendiğinden, oğlu Mâlik'in genç yaşta öldüğünden ve kendisinin de ona mersiyeler yazdığından bahseder. Eserde diğer oğlu Muhammed'in adı geçmemektedir.

Daha çok Yemenli âlimlerin yanında yetişen Hemdânî yine Yemenli râvilerden bilgi edinmiştir. Neseb konusunda Ebû Nasr Muhammed b. Abdullah b. Saîd el-Himyerî'den ders almıştır. Meşhur hocalarından biri de Muhammed b. Ahmed el-Evsânî el-Himyerî'dir (ö. 360/971). Hadramut, Necid ve Hicaz'daki âlimlerle görüşmüş ve o zamanlar çok önemli bir ilim merkezi olan Mekke'de de bazı âlimlerden okumuştur.

Hemdânî, 306'da (918) gittiği Mekke'den 313 (925) yılında Yemen'e dönerek San'a'ya 60 fersah uzaklıktaki Sa'de şehrine yerleşti ve devlet adamlarından yakın ilgi gördü. Bu arada İbnü'l-Enbârî, Ebû Amr en-Nahvî ve İbn Hâleveyh gibi birçok âlimle görüşmelerini ve yazışmalarını da sürdürdü. Yemen o dönemde Zeydî imamlarının merkezi haline gelmiş ve ezelî Adnânî-Kahtânî rekabeti yeniden alevlenmişti. Sa'de'de kendilerini Adnân'a nisbet eden bazı şairlerin Yemen kabilelerine sataşmaları ve Adnânîler'in onlardan daha üstün olduğunu iddia etmeleri Hemdânî'yi harekete geçirdi ve yazdığı kasidelerle bu şairlere cevap verdi. Ancak yenilgiyi hazmedemeyen şairler ona düşman oldular ve Sa'de hâkimi Zeydî (Ressî) İmam Ahmed b. Yahyâ Nâsır-Lidînillâh'a Hz. Peygamber'i hicvettiğini söylediler. Bunun üzerine İmam Ahmed, Hemdânî'yi yakalatarak (24 Şevval 319/9 Kasım 931) bir buçuk yıl kadar hapsetti. Bir rivayete göre Hemdânî'nin hapsediliş sebebi, onun Nâsır-Lidînillâh'ın iki kumandanını kendisinden ayrılmaya ve Aşşe ahalisini isyana teşvik etmesiyle alâkalıdır (İA, V/1, s. 419). Hemdânî'nin bu olaylarla ilgisi açıkça ortaya konulmamışsa da bu isyanın öncülüğünü yapanlara methiyeler söylediği bilinmektedir (EI² [Fr.], III, 127). Hemdânî, hapishaneden Zebîd Emîri İbn Ziyâd'ın aracılığı ile çıkmış veya kaçmıştır. Buna göre Saîd el-Endelüsî'nin onun hapiste öldüğüne dair verdiği bilginin (Kitâbü Ṭabaḳāti'l-ümem, s. 59) doğru olmaması gerekir.

Hemdânî, 321 (933) yılında serbest kaldıktan sonra kendi kabilesine ait toprakların ortasında bulunan Reyde'ye yerleşti. Onun hayatına dair bilgi veren kaynaklar genellikle vefat tarihini belirtmezler. Birçok araştırmacı 334'te (945-46) öldüğünü söylerse de bu tesbit kesin değildir. el-İklîl'de (II, 332) hocası Muhammed el-Evsânî'nin 360 (971) yılında öldürüldüğünü anlatmış olması -eğer bu kısım daha sonra bir başkası tarafından ilâve edilmemişse-Hemdânî'nin bu tarihte hayatta olduğunu gösterir. Ancak Hamed el-Câsir, bu bilginin sonradan ilâve edildiğini ve onun 344'ten (955-

56) sonra öldüğünü söyler (Ṣıfatü Cezîreti'l-ʿArab, mukaddime, s. 31). İbnü'l-Kıftî Hemdânî'nin Reyde'ye gömüldüğünü yazmaktadır (İnbâhü'r-ruvât, I, 315). Hemdânî sadece ensâb, tarih ve coğrafya alanında değil madencilik ve astronomi gibi birçok ilim dalında da bilgi sahibiydi.

Eserleri. 1. el-İklîl*. Ensâb hakkındadır. Kuzey Arabistan kabileleri için İbnü'l-Kelbî'nin Cemheretü'n-neseb'i ne kadar önemli ise Güney Arabistan kabileleri için de el-İklîl o kadar önemlidir. On ciltlik eserin günümüze ulaşan I ve II. ciltleri Muhammed b. Ali el-Ekva' el-Hivâlî (Kahire 1383-1386/1963-1966, 1977-1980), VIII. cildi Anistâs Mârî el-Kermilî (Bağdat 1931) ve X. cildi Muhibbüddin el-Hatîb (Kahire 1368/1949; Beyrut 1407/1987) tarafından neşredilmiştir. 2. Ṣıfatü Cezîreti'l-ʿArab. Arap yarımadasındaki meskûn yerlerden ve buralarda oturan kabilelerden bahseder. İbnü'l-Kıftî'nin adını zikretmemesi ve Keşfü'ẓ-ẓunûn'da (II, 1822) Hemdânî'nin el-Mesâlik ve'l-memâlik adlı kitabının unvanına "Fî ʿacâʾibi'l-Yemen ve Cezîreti'l-ʿArab ve esmâʾi bilâdihâ" ibaresinin eklenmiş olması, İnbâhü'r-ruvât'ı tahkik eden Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim'i, bu eserin müstakil olmayıp sözü edilen el-Mesâlik'in bir bölümü olabileceği kanaatine sevketmiştir (I, 318). Ancak el-İklîl'in muhtasarında kitabın müstakil bir çalışma olduğu kaydedilir (Hamed el-Câsir'in mukaddimesi, s. 31). Hemdânî, Ṣıfatü Cezîreti'l-ʿArab'ı kaleme alırken şahsî müşahedelerine ve daha önce bu konuda yazılmış kitaplara istinat etmiş, mukaddimede de Batlamyus'un Kitâbü'l-Coğrâfyâ fi'l-maʿmûre mine'l-arż adlı eserini özetlemiştir. Onun Arap yarımadasında bizzat gördüğü yerlerle ilgili verdiği bilgiler doğru olmakla birlikte diğer yerler hakkında birçok yanlış yaptığı görülmektedir. Eser D. H. Müller tarafından iki cilt halinde neşredilmiş (Leiden 1884-1891; Frankfurt 1993), Muhammed b. Abdullah Büleyhid en-Necdî, bu yayını esas alıp Yemen'den getirtilen bir başka yazma nüshadan da faydalanarak kitabı tek cilt halinde tekrar yayımlamıştır (Kahire 1373/1953). Yemenli Kādî Muhammed b. Ali el-Ekva' el-Hivâlî, Hemdânî'nin zikrettiği yerleri bizzat gezerek ve isimlerini soruşturup tahkik ederek, ayrıca daha önce yapılan baskıları ve çeşitli yazma nüshaları da karşılaştırarak kitabı yeniden neşre hazırlamış, bu çalışma, Hamed el-Câsir'in

Hemdânî ve eserleri hakkında bilgi veren bir mukaddimesiyle birlikte basılmıştır (Beyrut 1394/1974; Riyad 1394/1974, 1397/1977). 3. Kitâbü'l-

Cevhereteyni’l-ʿatîḳateyni’l-mâʾiʿateyn mine’ṣ-ṣafrâʾ ve’l-beyżâʾ (eẕ-Ẕeheb ve’l-fiḍḍa). Altın ve gümüş hakkında olup bu alanda yazılmış tek eserdir. Hemdânî bu kitabında, “iki eski maden” dediği altın ve gümüşün ocaktan çıkarılmasından işlenmesine, değişik eşya yapımından para basımına ve bunların ayar ve kalitelerine varıncaya kadar yaşadığı dönemdeki maden yatakları ve madencilikle ilgili çeşitli konularda bilgi vermektedir. 898 (1492-93) tarihli bir nüshası İsveç’te Uppsala Kütüphanesi’nde, bir yazması da Kahire Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye’de (nr. 907) bulunan kitap, Christopher Toll tarafından Almanca’ya çevrilerek tıpkıbasımıyla birlikte neşredilmiş (Uppsala 1968), eseri daha sonra Muhammed eş-Şuaybî de yayımlamıştır (San‘a 1982). 4. ed-Dâmiġa. Kümeyt el-Esedî’nin Adnânîler’i ve Hâşimîler’i öven, Kahtânîler’i yeren el-Hâşimiyyât adlı kasideleri içindeki “el-Ḳaṣîdetü’n-nûniyye”-sine cevap olarak yazdığı 602 beyitten oluşan kasidedir. Hemdânî bu kasidesinde Kahtânîler’i över, sonra da Maad ve Farslar’dan bahseder. Onun 200 yıllık Adnânî-Kahtânî mücadelesinde asabiyet gayretiyle Kahtânîler’in safında yer alması muhalifleri tarafından, Adnânîler’in Benî Hâşim koluna mensup Hz. Peygamber’e ve Ehl-i beyt’e karşı olduğu ve onlara hakaret ettiği şeklinde değerlendirilip suçlanmasına yol açmıştır. el-İklîl’in Berlin’de bulunan nüshasının sonunda günümüze ulaşan kaside (EI² [Fr.], III, 127), hapse atılmasından az önce bizzat Hemdânî tarafından şerhedilmiştir. Bazı kaynaklarda yanlışlıkla oğlu Muhammed’e nisbet edilen bu şerhin San‘a’da İmam Yahyâ Kütüphanesi’nde 623 (1226) tarihli bir nüshası bulunmakta, ancak kasidenin el-İklîl’in Berlin nüshasındakine nisbetle sonunda yirmi altı beytin eksik olduğu görülmektedir (Ṣıfatü Cezîreti’l-ʿArab, Hamed el-Câsir’in mukaddimesi, s. 27-28). Nahivci İbn Hâleveyh (ö. 370/980) bu kasideyle birlikte Hemdânî’nin diğer şiirlerini bir divanda toplamış, bunların şerhini ve i‘rabını yapmıştır. ed-Dâmiġa, Muhammed b. Ali el-Ekva‘ el-Hivâlî tarafından tahkik edilerek Kitâbü Ḳaṣîdeti’d-dâmiġa adıyla yayımlanmıştır (Kahire 1978). 5. Serâʾirü’l-ḥikme. Kaynaklardan edinilen bilgilere göre astronomi, astroloji ve felsefe konularını içermektedir. Yunanlı bilginler tarafından da kaynak olarak kullanılan eserin yalnızca astronomi ve astrolojiyle ilgili olan onuncu makalesi bugüne ulaşabilmiştir (el-Maḳāletü’l-ʿâşire min Serâʾiri’l-ḥikme, Dımaşk 1979). 6. el-Ḳuvâ fi’ṭ-ṭıb. Eser kaynaklarda zikredilirse de hakkında bilgi verilmez. Hemdânî’yi bu kitabından dolayı Muʿcemü’l-eṭıbbâʾ adlı eserine alan Ahmed Îsâ da klasik kaynaklardan iktibas ederek onun kısaca hayatını anlatmış ve

eserlerinin bir listesini vermiştir. 7. el-Yaʿsûb. Avcılık, helâl ve haram olan av, bu konudaki hadisler, şiir ve terminoloji yönünden konuyu inceleyen bu kitap da günümüze ulaşmamıştır. ed-Dâmiġa’nın şerhinde Hemdânî’nin Mefâḫirü’l-Yemen adlı bir başka ensâb çalışmasından söz edilirse de bunun el-İklîl’in bir bölümü mü, yoksa müstakil bir eser mi olduğu bilinmemektedir (Ṣıfatü Cezîreti’l-ʿArab, Hamed el-Câsir’in mukaddimesi, s. 28).

Yâkūt el-Hamevî, Muʿcemü’l-üdebâʾ adlı eserinde Hemdânî’ye edip ve şairler arasında yer vermiştir (VII, 230). İbnü’l-Kıftî ve Süyûtî ise onu dilciler arasında zikrederler. Bunun sebebi, kendi kasidesi ed-Dâmiġa’yı şerhetmesinin dışında müstakil bir nahiv kitabı yazmamasına rağmen el-İklîl ve Ṣıfatü Cezîreti’l-ʿArab gibi eserlerine serpiştirdiği dille ilgili bilgilerdir. Bu eserlerinde Arap yarımadasında yaşayan kabilelerin dilleri hakkında geniş açıklamalar yapmakta ve bugün Arapça sözlüklerde bulunmayan kelimeler kullanmaktadır. Hemdânî’nin el-İklîl’de Himyerî kitâbeleri hakkında bilgi vermesi ve özellikle “müsned” denilen harflerle yazılmış bir kaside üzerinde durması, Himyerî dili ve yazısı hakkında bilgi sahibi olduğunu göstermektedir. Hamed el-Câsir, Hemdânî’nin eserlerinin dil yönünden incelenmesinin Arap sözlükçülüğüne büyük katkıda bulunacağını söyler (Ṣıfatü Cezîreti’l-ʿArab, mukaddime, s. 20).

Hemdânî’nin kaynaklarda el-Mesâlik ve’l-memâlik, el-İbl, Esmâʾü’ş-şühûr ve’l-eyyâm, eṭ-Ṭâliʿ ve’l-maṭâriḥ, el-Ḥarṯ ve’l-ḥîle, el-Ḥayevân, ez-Zîc, es-Siyer ve’l-aḫbâr gibi eserlerinin de adları geçmektedir (Hemdânî’ye nisbet edilen diğer eserler için bk. Mahmûd İbrâhim es-Sugayrî, I/1, s. 177).

BİBLİYOGRAFYA

Hemdânî, el-İklîl (nşr. Muhammed b. Ali el-Ekvaʿ el-Hivâlî), Bağdad 1980, neşredenin mukaddimesi, II, 5-12, ayrıca bk. s. 332; a.e. (nşr. Muhibbüddin el-Hatîb), Beyrut 1407/1987, neşredenin mukaddimesi, X, 17-24, 166 vd.; a.mlf., Ṣıfatü Cezîreti’l-ʿArab (nşr. Muhammed b. Ali el-Ekvaʿ el-Hivâlî), Riyad 1397/1977, Hamed el-Câsir’in mukaddimesi, s. 5-36; a.mlf.,

Ḳaṣîdetü’d-dâmiġa (nşr. Muhammed b. Ali el-Ekva‘ el-Hivâlî), Kahire 1979, neşredenin mukaddimesi, s. 8-88; Saîd el-Endelüsî, Kitâbü Ṭabaḳāti’l-ümem (nşr. P. Louis Cheikho), Beyrut 1912, s. 58-59; Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâʾ, VII, 230-231; İbnü’l-Kıftî, İnbâhü’r-ruvât, I, 279-284, 315, 318; Süyûtî, Buġyetü’l-vuʿât, I, 498-499; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1822; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, III, 204; C. Toll, “al-Hamdânî”, DSB, VI, 79-80; a.mlf., “al-Hamdānī, as a Scholar”, Arabica, XXXI/3, Leiden 1984, s. 306-317; Brockelmann, GAL, I, 263; Suppl., I, 409; Ahmed Ramazan Ahmed, er-Riḥle ve’r-reḥḥâletü’l-müslimûn, Cidde, ts. (Dârü’l-Beyâni’l-Arabî), s. 95-100; Ahmed Îsâ, Muʿcemü’l-eṭıbbâʾ, Beyrut 1982, s. 161-164; Hamed el-Câsir, “Kitâbü’l-Cevhereteyni’l-ʿatîḳateyn”, MMİADm., XXVI (1951), s. 533-544; D. M. Dunlop, “Sources of Gold and Silver in Islam According to al-Hamdānī”, St.I, VIII (1957), s. 29-49; Mahmûd İbrâhim es-Sugayrî, “Meṣâdiru dirâseti Ebî Muḥammed el-Ḥasan el-Hemdânî”, el-İklîl, I/1, San‘a 1980, s. 165-182; Muhammed Lutf Gālib, “el-Hemdânî, Lisânü’l-Yemen”, a.e., VII/2 (1988), s. 270-285; İhsan en-Nas, “Kitâbü’l-İklîl”, MMLADm., LXIX/4 (1994), s. 627-643; C. van Arendonk, “Hemdânî”, İA, V/1, s. 419-420; O. Löfgren, “al-Hamdānī”, EI² (Fr.), III, 126-127.

Nasuhi Ünal Karaaslan

HEMDÂNÎLER

(الهمدانيّون)

San‘a ve Sa‘de civarında hüküm süren bir Arap hânedanı (1098-1174).

Yemen’de Suleyhî hâkimiyetinin (1047-1138) zayıflamasıyla birlikte kurulan küçük hânedanlardan biri de aynı kabileden üç ailenin yaklaşık üç çeyrek asır sürdürdüğü Hemdânîler’dir. Suleyhî Emîri Mükerrem Ahmed’in son zamanlarında iktidar hanımı Seyyide Ervâ’nın elinde bulunuyordu. Ervâ 481’de (1088) idare merkezini San‘a’dan Zûcible’ye taşıyınca buraya Suleyhîler adına yönetimi yürütecek iki vali bıraktı; bunların biri Emîr Ahmed’in dayısı Es‘ad b. Şihâb, diğeri Hemdan kabilesi reisi İmrân b. Fazl idi. Seyyide Ervâ’nın hâkimiyeti altında ülkeyi idare eden Suleyhî Emîri Sebe b. Ahmed 492’de (1098) ölünce Hemdânîler’den Hâtim b. Gaşîm (Ali) el-Mugallisî, San‘a ve civarını ele geçirip kendini sultan ilân ederek (1098) Hemdânîler hânedanını

kurdu. Bu sülâle Hâtim’e izâfeten Benî Hâtim adıyla anılır. Hâtim b. Gaşîm’in ölümü üzerine yerine oğlu Abdullah el-Âdil geçti (502/1108). Ancak 504’te (1110), Suleyhîler’in meşhur kadı-valisinin oğlu olan Kadı Ahmed b. İmrân tarafından tahttan indirilerek zehirlenmek suretiyle öldürüldü ve yerine kardeşi Ma‘n getirildi. Fakat altı yıl sonra Kadı Ahmed b. İmrân Ma‘n’ı da tahttan indirip Hişâm b. Kubeyb’i (bazı kaynaklarda Kuteyb) tahta çıkardı (510/1116). Böylece San‘a’ya Hemdânîler’in ikinci sülâlesi Benî Kubeyb hâkim oldu. Onun ölümü üzerine tahta kardeşi Humâs (518/1124), arkasından da onun oğlu Hâtim geçti (527/1133). Hâtim b. Humâs 533’te (1138) ölünce yerine kimin hükümdar olacağına karar verilemedi ve karışıklıklar çıktı. Sonunda kabile meclisinin desteğiyle tahtı, Suleyhîler’in 481’de (1088) merkezi Zûcible’ye naklettikleri zaman San‘a’da bıraktıkları vali Kadı İmrân b. Fazl’ın torunu olan Hamîdüddevle Hâtim b. Ahmed b. İmrân b. Fazl ele geçirdi. Bu şekilde Benî Kubeyb sülâlesi dönemi sona ermiş ve kurucusunun adından dolayı yine Benî Hâtim denilen üçüncü Hemdânî sülâlesi dönemi başlamış oldu.

Hamîdüddevle Hâtim, ilk on iki yılda bütün gücünü ülkenin kuzeyini kontrol altına almak için harcadı. 545'te (1150) bölgede hâkimiyet kurmayı başardı. Zeydîler'in başşehri Sa'de'nin dışında kalan Yemen topraklarının tamamını ülkesine kattı. Bütün tarihçiler onun da dedesi gibi âlim, edip, şair ve cömert bir kişi olduğunu kaydederler; hatta daha önce bu bölgede hiç kimsenin onun kadar övülmediğini söylerler. Zeydî imamı Mütevekkil Ahmed b. Süleyman ile yapılan savaşlarda Hâtim esir düştü ve imamın huzuruna götürülerek kendisine barış antlaşması imzalatıldı; ancak çarpışmalar kesilmedi. Hâtim 556'da (1161) ölünce tahta oğlu Ali çıktı. Son Hemdânî sultanı olan Ali b. Hâtim, kuzeye doğru topraklarını yeniden genişleterek Sa'de'yi ve Harâz'ı, ardından da batıya doğru uzanan yerleri zaptetti. 569'da (1174) Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin Yemen'i fethetmesi için gönderdiği kardeşi Turan Şah San'a'yı ele geçirerek Hemdânî saltanatına son verdi. Daha önce şehri terkedip Birâş Kalesi'ne çekilen ve zaman zaman Eyyûbî kuvvetlerine saldırarak onları ülkeden çıkarmaya çalışan Ali b. Hâtim ise 599 (1203) yılına kadar sadece birkaç kaleyi elinde tutabildi. Sülâlenin diğer mensupları da civar bölgelerdeki mahallî hâkimiyetlerini uzun yıllar devam ettirdiler.

BİBLİYOGRAFYA

Abdülbâkī b. Abdülmecîd el-Yemânî, Târîḫu'l-Yemen: el-müsemmâ Behcetü'z-zemen fî târîḫi'l-Yemen (nşr. Mustafa Hicâzî), Beyrut 1985, s. 62-63; Yahyâ b. Hüseyin es-San'ânî, Ġāyetü'l-emânî fî aḫbâri'l-ḳuṭri'l-Yemânî (nşr. Saîd Abdülfettâh Âşûr), Kahire 1388/1968, bk. İndeks; Düvel-i İslâmiyye, s. 126; Zambaur, Manuel, s. 119; Ahmed Hüseyin Şerefüddin, el-Yemen ʿabre't-târîḫ, Kahire 1384/1964, s. 208-212; Abdullah Ahmed Muhammed es-Sevr, Hâẕihî hiye'l-Yemen, San'a 1969, s. 290-294; Kādî Abdullah b. Abdülkerîm el-Cirâfî, el-Muḳteṭaf min târîḫi'l-Yemen, Beyrut 1407/1987, s. 125-126; G. R. Smith, The Ayyubids and Early Rasulids in the Yemen (567-694/1173-1295), A Study of Ibn Hātim's Kitāb al-Simt, Cambridge 1978, II, 68-75; a.mlf., "Sanʿā", EI² (İng.), IX, 1-2; Hasan Süleyman Mahmûd, Târîḫu'l-Yemeni's-siyâsî fi'l-ʿaṣri'l-İslâmî, Bağdad 1979, s. 194-197, 327-328; İsâmüddîn Abdurraûf el-Fıkī, el-Yemen fî

ẓılli’l-İslâm [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü’l-Fikri’l-Arabî), s. 194-204; J. Chelhod, “L’Islam en Arabie du sud”, L’Arabie du sud, histoire et civilisation II: La société yéménite de l’hégire aux idéologies modernes, Paris 1984, s. 38-40; Farhad Daftary, The Ismāʾīlīs: Their History and Doctrines, Cambridge 1992, s. 803; Abbas Hamdani, “The Dāʾī Hātim Ibn Ibrāhīm el-Hāmidī (ö. 596 h./1199 m.) and his Book Tuhfāt el-Qulūb”, Oriens, sy. 23-24 (1974), s. 258-300; C. L. Geddes, “Hamdānides”, EI² (Fr.), III, 128.

Ahmet Kavas

HEMDERD VAKFI

(bk. HAMDARD FOUNDATION).

HEMEDAN

(همدان)

Batı İran'da bir şehir ve bu şehrin merkez olduğu eyalet.

Elvend dağının eteğinde Kuruçay, Abbasâbâd, Sûmîne, gibi ırmaklarla sulanan ve aynı adı taşıyan bereketli bir ovada yer alır. Denizden yüksekliği 1800 m. olup üç yanı dağlarla çevrilidir. Hemedan adı Asur çivi yazılı tabletlerinde Amadana, I. Darius dönemine ait (m.ö. 521-486) Bîsütun kitâbesinin Eski Farsça kısmında Hağmatana (Hangmatana) ve Elamca kısmında Agmadana, Grek tarihçisi Herodotos'ta Agbatana, Batlamyus'ta Ekbatana, Ermeni kaynaklarında Ahmatan, Hemetan, Ahmedan ve Tevrat'ta (Ezra, 6/2) Akmetada şeklinde geçer. Bu ad Arap kaynaklarına, Farsça'da seslilerden sonra gelen "dâl" harfinin z (zâl) telaffuz edildiği dönemlerdeki eski şekliyle Hemezân olarak girmiştir.

Hemedan, Herodotos'tan öğrenildiğine göre Kral Deiokes (m.ö. 728-673) tarafından milâttan önce VII. yüzyılda Med İmparatorluğu'nun başşehri olarak kurulmuştur; kalıntılarından, ilk şehrin bugünkü Hemedan'ın güneydoğusunda Elvend'in sol tarafındaki Musallâ tepesinde yer aldığı anlaşılmaktadır. İç içe yedi surla çevrilmiş olan şehir, Medler'in Bâbilliler'le birlikte Asurlular'ı yenmeleri üzerine önem kazandı. Asurlular'ın başşehri Ninevâ'da (Ninive, Ninova) elde edilen ganimetler Ekbatana'nın güzelleştirilmesine harcandı ve özellikle Asur tarzında büyük saraylar yapıldı. Ahamenî hânedanının gerçek kurucusu kabul edilen II. Kyros (Cyrus, m.ö. 559-530) burayı kendine yazlık başşehir seçti ve şehir bu dönemde gerek tahkimatı gerekse devlet hazinesinin korunması bakımından büyük önem kazandı. Ahamenî saltanatına son veren İskender'in üs olarak kullandığı şehir, İskender İmparatorluğu'nun parçalanmasından sonra da Arsaklı (Partlar, Eşkâniyân) hânedanının (m.ö. 256-m.s. 214) başşehri oldu.

Sâsânîler döneminde önemini kaybeden Hemedan, Nihâvend Savaşı'ndan

(21/642) sonra burada imzalanan barış antlaşması uyarınca İslâm devletine bırakıldı. Ancak daha sonra halk isyan edip

müslümanları şehirden çıkardı. Bunun üzerine şehir Hz. Ömer'in vefatından altı ay sonra Cerîr b. Abdullah el-Becelî tarafından ve bu defa savaş yoluyla tekrar ele geçirildi (24/645). Arap tarihçileri, Emîn ile Me'mûn'un hilâfet mücadelesi sırasında uzun süre kuşatma altında tutulan (195/810) Hemedan'da, o dönemde Ahamenîler'den kalma birkaç sütunla Elvend dağına açılan ve üstünde halkı soğuktan ve felâketlerden koruduğuna inanılan taştan bir aslan heykelinin yer aldığı görkemli bir kapıdan bahsederler. Burayı eski Medya (Cibâl) bölgesindeki yerleşim merkezlerinin en müstahkemi olarak tanıtan X. yüzyıl müslüman coğrafyacıları, kenarları birer fersah uzunluğunda kare biçimindeki bu büyük ve güzel şehrin önemli bir bölümünün Arap fethinden sonra inşa edildiğini, dört kapısı ve dört pazarı ile kalabalık varoşları bulunduğunu, çevresinin zengin su kaynaklarına ve bereketli topraklara, güzel bahçelere sahip olduğunu yazarlar. İbnü'l-Fakīh'in daha önce şehrin her kenarı için verdiği 4 fersah uzunluk (Kitâbü'l-Büldân, s. 218) herhalde abartmalıdır. Hemedanlılar'ın 319'da (931) Ziyârî Emîri Merdâvic b. Ziyâr'a karşı başlattıkları isyan, kılıçtan geçirilmeleriyle sona erdi. 343'te (955) bir depreme mâruz kalan şehir 351 (962) yılında büyük bir mezhep kavgasına sahne oldu; birçok insan hayatını kaybetti.

Ziyârîler'den sonra Büveyhî ve Benî Kâkûye hânedanları arasında el değiştiren ve genellikle başşehir hüviyetini koruyan Hemedan 420'de (1029) Göktaş, Boğa ve Kızıl'ın kumandasındaki Oğuzlar, 494 (1101) yılında Selçuklu ordusu tarafından kısmen tahrip edildi. XII. yüzyılın ilk yarısında Irak Selçukluları'nın başşehri oldu ve saray, medrese ve camilerle donatıldı. 531'de (1136) çıkan veba salgını yüzünden nüfusu azaldı. Şehir, Irak Selçuklu Sultanı II. Tuğrul'un Hârizmşah Alâeddin Tekiş'e yenilmesi üzerine Hârizmşahlar'ın hâkimiyeti altına girdi (1194) ve İldenizliler'den Kutluğ İnanç'a verildi. 1221'de Cebe Noyan kumandasındaki Moğol ordusu uzun bir kuşatma sonunda şehri ele geçirerek tahrip etti ve halkının büyük bir kısmını öldürdü. Hülâgû Han burasını, Alamut Kalesi'nin zaptı ve Bağdat'ın işgali için giriştiği savaşlarda bir üs olarak kullandı. Şehir İlhanlılar döneminde bir ölçüde imar gördü ve yeniden eski parlaklığını kazandı; bu hânedandan Abaka Han burada öldü. İlhanlılar'ın elinde

bulunan Anadolu Selçuklu sultanlarından Gıyâseddin II. Mesud da ikinci defa tahta çıkıncaya kadar (1303) burada hapis kaldı. XIII. yüzyıl müelliflerinden Zekeriyyâ el-Kazvînî, Cibâl'in en büyük şehri olan Hemedan'ı havası güzel, tatlı su kaynaklarına, bereketli topraklara sahip bir şehir olarak tanıtır ve halkının güler yüzlü ve güzel ahlâklı, eğlenceye düşkün insanlar olduğunu söyler (Âs̱ârü'l-bilâd, s. 483). Benzeri bilgiler, XIV. yüzyıl tarihçilerinden Hamdullah el-Müstevfî tarafından da verilmiştir (Nüzhetü'l-ḳulûb, s. 71). Hemedan bir ilim ve kültür şehri, aynı zamanda da çok önemli bir ticaret merkeziydi. Geniş İlhanlı İmparatorluğu'nun çeşitli noktalarından gelen ve Sultâniye şehrinde birleşen beş büyük ana ticaret yolunun "şehrâh-ı cenûbî" adındaki birincisi Hemedan üzerinden Bağdat'a ulaşır ve buna Mekke yolu da denirdi.

Hemedan, İlhanlılar'dan sonra Celâyirliler ve Timurlular'ın eline geçti ve özellikle Timur'un seferleri sırasında çok zarar gördü; daha sonra da sırasıyla Karakoyunlular, Akkoyunlular ve Safevîler'in hâkimiyeti altında kaldı. 1469'da burası, Uzun Hasan'ın oğlu ve Fâtih Sultan Mehmed'in damadı Uğurlu Mehmed Bey'in yönetiminde idi. Safevîler döneminde imar gören Hemedan bunlarla Osmanlılar arasında birkaç defa el değiştirdi. Osmanlılar'ın şehirle doğrudan ilgilenmeleri Irakeyn Seferi sırasında oldu. Vezîriâzam İbrâhim Paşa, gönderdiği bir arzda Hemedan'ı Irâk-ı Acem'e bağlı sancaklar arasında göstermiş ve buraya 900.000 akçe has geliriyle Uluğ Bey'i vali tayin ettiğini belirtmiştir. Fakat bu dönemde şehirde Osmanlı hâkimiyeti kurulmamış, İbrâhim Paşa'nın bu tayini geleceğe mâtuf bir plan olarak kalmıştır. 1548'de Kanûnî Sultan Süleyman'dan izin alıp yanındaki yerli kuvvetlerle Irâk-ı Acem'e bir harekâtta bulunan Safevî Prensi Elkas Mirza'nın ilk ele geçirdiği yer Hemedan oldu. 1588'de Cigalazâde Sinan Paşa Hemedan civarını zaptetti. 1629'da Bağdat üzerine gönderilen Hüsrev Paşa 27 Şevval 1039'da (9 Haziran 1630) Hemedan'a girdi. Halkın kaçarken sakladığı eşyayı ortaya çıkardı, binaları yakıp yıktı ve altı gün sonra şehirden ayrıldı. XVIII. yüzyıl başlarına kadar şehirde önemli bir olay cereyan etmedi. Ancak Rus Çarı I. Petro, Safevî hânedanının güç durumda olmasından faydalanarak harekât başlatınca Osmanlılar da Hemedan ve Kirmanşah'ı ele geçirmek amacıyla Eyüplü Hasan Paşa kumadasında bir ordu gönderdiler. Hasan Paşa Kirmanşah'ı aldıktan bir müddet sonra vefat etti ve seferi oğlu Ahmed Paşa tamamladı. Ahmed Paşa idaresindeki Osmanlı kuvvetleri elli dokuz günlük bir

kuşatmanın ardından Hemedan'ı aldıysa da (11 Zilhicce 1136/31 Ağustos 1724) bir süre sonra Afganlı Eşref Şah, Irak cephesi kumandanı Ahmed Paşa'yı Hemedan'dan çıkarmaya muvaffak oldu (1140/1727). Ancak Ahmed Paşa'nın daha kuvvetli bir ordu ile geleceğinden korkarak 17 Safer 1141'de (22 Eylül 1728) imzalanan Hemedan Barış Antlaşması ile Osmanlılar'ın bütün haklarını tanıdı.

İran'da Afgan hâkimiyetinin yerini yeniden Safevîler alınca II. Tahmasb İstanbul'a bir elçi göndererek Osmanlılar'dan ellerinde bulunan İran topraklarının geri verilmesini istedi. Ancak hemen arkasından İranlılar, cevabın gelmesini beklemeden Nâdir Şah kumandasındaki kuvvetlerle Nihâvend'i ele geçirdiler. Bunu duyan Abdurrahman Paşa 60.000 kişilik

kuvvetini bırakıp Hemedan'dan kaçtı ve böylece burası Safevîler'in eline geçti (16 Zilhicce 1142/2 Temmuz 1730). 14 Rebîülevvel 1144'te (16 Eylül 1731) Irak Seraskeri Ahmed Paşa Korican'da II. Tahmasb'ın ordusunu yendi ve şehri yeniden ele geçirdi. Fakat 10 Receb 1144'te (8 Ocak 1732) yapılan barış antlaşması ile Hemedan tekrar İran'a bırakıldı. Bu antlaşma ile tamamen İran hâkimiyeti altına giren şehir I. Dünya Savaşı sırasında Rus ve İngiliz işgalinde kaldı; ayrıca Türkiye'ye karşı bir üs olarak kullanıldı. Buna rağmen şehir Osmanlılar'la bu devletler arasında birkaç defa el değiştirdi. Savaş sonrasında ise İngilizler tarafından İran'a bırakıldı.

Evliya Çelebi, XVII. yüzyılın ortalarında uğradığı bu şehrin, her biri hamam kubbesi büyüklüğünde taşlardan yapılmış üçgen biçiminde ve yetmiş kuleli, dört kapısı Kum, Dergezîn, Bîsütun ve Bağdat yönlerine açılan içinde 2000 hücre, bir hamam, bir cami, bir han ve çeşitli dükkânlar yer alan bir kalesinin olduğunu; Türkmence konuşulan şehirde on bir tekke, birçok imarethâne, 200 hamam, Hindistan, Anadolu, Arabistan ve İran'dan gelen tüccarların kaldığı birçok kervansarayla 2000 dükkânı içine alan Bâzârşâhî adlı bir de çarşının bulunduğunu, içme suyunun, en önemlileri Ferhad Paşa ve Ali Esen çeşmeleri olan 150 çeşmeyle sağlandığını yazar.

Hemedan'daki tarihî eserlerin başlıcaları şunlardır: Şehrin güneyindeki Gencnâme denilen Ahamenîler'e ait çivi yazılı iki kitâbe. Biri Büyük Darius, diğeri oğlu Xerxes'e ait olan kitâbeler, Elvend dağında iki büyük kaya üzerine yaklaşık 2 m. boyunda bir yüzeye kazılarak yazılmıştır.

Mücesseme-i Seng-i Şîr. Medler'e veya Ahamenîler'e atfedilen büyük aslan heykelidir. 2,5 m. uzunluğunda ve 1,5 m. genişliğindeki heykel 1949'da yapılan taş bir kaide üzerinde oturtulmuştur. Buk'a-i Ester ve Merdhay. Bugün yahudilerin ziyaret yeri olan XIII. yüzyıla ait anıt türbedir. Kümbed-i Aleviyân. Moğollar tarafından restore edilen Selçuklu dönemine ait bir mesciddir. Birkaç Alevî seyyidinin defnedildiği bu yapı son olarak 1938'de tamir gördü. Burc-i Kurbân. Moğol dönemine ait bir kabirdir. Bunlardan başka Baba Tâhir-i Uryân'ın ve İbn Sînâ'nın türbeleri de şehirdeki önemli eserler arasında yer almaktadır. Ayrıca Hemedan'da elli civarındaki cami arasında Mescidi Âkācânî Bey, Mescidi Hâc Ahmed, Mescidi Ahund Molla Ali, Mescidi Bişâretü'l-mülk, Mescidi Câmi', Mescidi Kal'a, Mescidi Bâlâ, Mescidi Cevlân sayılabilir. Şehirde bulunan eski medreseler ise Medrese-i Ahund Molla Ali, Medrese-i Dâmgānî ve Medrese-i Şeyh Ali Han Zengîne'dir (Îrânşehr, II, 1396-1397).

Hemedânî nisbesiyle meşhur edip, şair ve âlimlerin önde gelenleri şöyle sıralanabilir: Muhaddis Ebû İshak İbrâhim b. Hüseyin elHemedânî, Bedîüzzamân elHemedânî, muhaddis ve kadı Ebû Saîd Yahyâ b. Zekeriyyâ elHemedânî, muhaddis Ahmed b. Muhammed el-Kārî el-Musrâbâdî, şairlerden Esîrüddin Evmânî, muhaddis ve kāri Hasan b. Ahmed elHemedânî, mutasavvıf el-Emîrü'l-Kebîr elHemedânî, Yûsuf b. Eyyûb elHemedânî el-Bûzencerdî, şair mutasavvıflardan Fahreddîn-i Irâkī, Baba Tâhir-i Uryân, meşhur tarihçi Muhammed b. Abdülmelik elHemedânî, Ebû Ahmed el-Mürrân b. Hameviyye elHemedânî, Abdülhamîd b. İsâm elHemedânî, Hâfız Ebü'l-Fazl Sâlih b. Ahmed elHemedânî, Reşîdüddin Fazlullah-ı Hemedânî, Şâfiî fakihi ve şair Aynülkudât elHemedânî, Mu'tezile âlimi Kādî Abdülcebbâr, şair ve ârif Seyyid Ali Hemedânî.

Tahran-Bağdat ticaret yolu üzerinde olup kara yoluyla Kirmanşah, Sevendec, Burûcird, Erâk, Kazvin ve Tahran'a bağlanan Hemedan idarî bölünmede dört şehristan, on iki bahş, on iki şehir, otuz üç dihistandan müteşekkil bir eyalet (ustan) durumundadır. Eyalet 1986'da 1,5 milyonu geçen bir nüfusa sahipti. XIX. yüzyılda 20-40.000 arasında nüfusu olduğu belirtilen şehir ise 1950'de 120.000'i, 1986'da 270.000'i geçmişti. Nüfusun çoğunluğu Âzerîler'den oluşmaktadır. Verimli ovada çeşitli meyveler, buğday, keten, jüt, pamuk gibi ürünler yetişir. Bölgede grafit, altın,

antimuvan ve demir madenleri çıkarılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 433, 443-445, 450, 460, 463-464; İbnü'l-Fakīh, Kitâbü'l-Büldân, s. 51, 192, 209-211, 217-258; İbn Rüste, el-ʿAlâḳu'n-nefîse, s. 106; İstahrî, Mesâlik (de Goeje), s. 195, 197, 199; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (Meynard), II, 396; Makdisî, Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 384, 386, 392-393; Sem'ânî, el-Ensâb (Bârûdî), V, 649-651; Râvendî, Râhatü's-sudûr (Ateş), bk. İndeks; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, V, 410-417; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, bk. İndeks; Cüveynî, Târîḫ-i Cihângüşâ (Öztürk), I-III, bk. İndeks; Kazvînî, Âs̱ârü'l-bilâd, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 483-488; Bündârî, Zübdetü'n-Nusra (Burslan), bk. İndeks; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, XIX, 260-262; Müstevfî, Nüzhetü'l-ḳulûb (Strange), s. 9, 53, 56, 71, 164, 165, 191, 218, 231, 233, 280-281; Hammer (Atâ Bey), IV, 56-69; V, 149-153; VI, 10 vd.; G. Le Strange, The Lands of the Eastern Caliphate, Cambridge 1905, s. 194-196; Ferheng-i Fârsî, VI, 2297-2298; M. Takī Han Hekîm, Genc-i Dâniş, Tahran 1366 hş., s. 973-987; Nosratollah Meshkati, A List of the Historical Sites and Ancient Monuments of Iran (trc. H. A. S. Pessyan), Tahran, ts., s. 277-283; Danişmend, Kronoloji, lll, 343, 345-347; IV, 14, 16-17; Abdülhüseyn-i Saîdiyân, Serzemîn u Merdüm-i Îrân, Tahran 1369 hş., s. 1145-1171; Mehdî Dırahşân, Büzürgân u Süḫanserâyân-ı Hemedân, Tahran 1374 hş.; İbrahim Kafesoğlu, Harezmşahlar Devleti Tarihi, Ankara 1956, bk. İndeks; L. Lockhart, Persian Cities, London 1960, s. 94-100; Mafizullah Kabir, The Buwayhid Dynasty of Baghdad, Calcutta 1964, s. 14, 26, 39-40, 51-54, 70, 149; Îrânşehr (nşr. Unesco-İran), Tahran 1343 hş./1964, II, 1396-1397; Hüseyin Emîn, Târîḫu'l-ʿlrâḳ fi'l-ʿaṣri's-Selcûḳī, Bağdad 1385/1965, bk. İndeks; Muhammed Hasan Han, Mirʾâtü'l-büldân, Tahran 1368 hş., IV, tür.yer.: İsmail Aka, Timur ve Devleti, Ankara 1991, s. 15, 18, 22, 46, 57, 73, 92; Abdülkadir Yuvalı, İlhanlılar Tarihi I: Kuruluş Devri, Kayseri 1994, s. 22-23, 67-68, 70, 72, 81, 96, 100, 102, 140, 146, 185; Kāmûsü'l-a'lâm, VI, 4747; Mirza Bala, "Hemedan", İA, V/1, s. 420-425; R. N. Frye, "Hamadhān", EI² (Fr.), III, 107-108.

Tahsin Yazıcı

HEMEDÂNÎ, Aynülkudât

(bk. AYNÜLKUDÂT elHEMEDÂNÎ).

HEMEDÂNÎ, Bedîüzzaman

(bk. BEDÎÜZZAMAN elHEMEDÂNÎ).

HEMEDÂNÎ, Emîr-i Kebîr

(أمير كبير همداني)

Alî b. Şihâbiddîn b. Muhammed Hemedânî (ö. 786/1385)

Kübreviyye tarikatının Hemedâniyye kolunun kurucusu, Keşmir'in İslâmlaşmasında önemli tesiri bulunan sûfî.

12 Receb 714'te (22 Ekim 1314) Hemedan'da doğdu. Mîr Seyyid Ali, Emîr-i Kebîr, Seyyid Ali Hemedânî, Alî-i Sânî ve Şâh-ı Hemedân gibi unvanlarla anılır. Soyu Hz. Hüseyin'in oğlu, dördüncü imam Ali Zeynelâbidîn'e ulaşmaktadır. Annesi Bîbî Fatma da Hz. Ali soyundandır. Babası Şehâbeddin Hemedan valisi idi. Hemedânî tahsiline dayısı Seyyid Alâeddin'in yanında başladı ve onun tavsiyesiyle Kübreviyye şeyhlerinden Alâüddevle-i Simnânî'nin halifesi Mahmûd-ı Mezdekânî'ye intisap etti. Bir süre şeyhinin Mezdekân'daki tekkesinde kaldıktan sonra Simnânî'nin diğer bir halifesi Takıyyüddin Ali Dostî ile tanışarak ondan da hırka giydi. Dostî'nin vefatından sonra tekrar Mezdekân'a döndü. Mezdekânî ona kemale ermesi için seyahate çıkmasını ve başka şeyhlerle de görüşmesini tavsiye etti. Fütüvvet hırkasını Simnânî'nin halifelerinden Muhammed Ezkânî'den giyen Hemedânî sefere çıktı. Yirmi yıl süren bu seyahati sırasında Türkistan, Mâverâünnehir, Hindistan, Irak, Suriye ve Anadolu'yu dolaştı. Keşmir Sultanı Şehâbeddin döneminde 700 seyyidle birlikte Keşmir'e giderek (774/1372) orada dört ay kaldı. Yedi yıl sonra Keşmir'e ikinci gidişinde Sultan Şehâbeddin'in yerine geçen kardeşi Sultan Kutbüddin tarafından karşılandı. Sultanla iyi münasebetler kurarak İslâm esaslarına aykırı uygulamalardan vazgeçmesini sağlaması, Keşmir'deki gayri müslim halkın İslâmiyet'i kabul etmesinde tesirli oldu. İki buçuk yıl burada kaldıktan sonra Hemedan'a dönmek için yola çıktı. Timur'un seyyidleri Hemedan'dan çıkardığını öğrenince Türkistan ve Huttalân'a uğradıktan sonra 785'te (1383) tekrar Keşmir'e döndü. Ancak burada fazla kalmadı ve çıktığı hac yolculuğu sırasında hastalanarak Kebrüsvâr'da vefat etti (6 Zilhicce 786/19 Ocak 1385). Cenazesi, önce halifesi ve damadı Hâce İshak Huttalânî'nin bulunduğu Huttalân kasabasına nakledildi, daha sonra

bugün Tacikistan sınırları içinde bulunan Kûlab'da toprağa verildi.

Hemedânî'nin sağlığında çevresinde çok sayıda mürid toplanmış, bu müridler Keşmir'in İslâmlaştırılmasına büyük katkıda bulunmuşlardır. Bu dönemde Keşmir'de çok sayıda cami ve tekke yapılmış, bazı Hindû mâbedleri camiye çevrilmiştir. Hemedânî'nin vefatından sonra oğlu Mîr Muhammed, Sultan İskender döneminde Keşmir'i müslümanlaştırma faaliyetine devam etmiştir. Mîr Muhammed'in Sultan İskender üzerinde büyük etkisi olmuş, sultana "bütşiken" (put kıran) lakabının verilmesini muhtemelen o sağlamıştır.

Kaynaklarda, Hemedânî'nin başlangıçta Hanefî iken gördüğü bir rüya üzerine Şâfiî mezhebini benimsediği kaydedilmektedir. Hz. Ali'ye ve Ehl-i beyt'e derin sevgi duyan Hemedânî tevellî* için teberrî*nin şart olmadığı görüşündedir. Ehl-i beyt sevgisini yayması Şiî temayüllü bir şeyh olarak tanınmasına ve Alî-i Sânî unvanını almasına sebep olmuş, Ehl-i beyt bağlılığı, halifesi Hâce İshak Huttalânî ile müridi ve Ḫulâṣatü'l-menâḳıb (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2794, vr. 678a-751b) adlı menâkıbnâmesinin müellifi Nûreddin Ca'fer-i Bedahşî'de de devam etmiştir.

Hemedânî'nin şeyhlerinden farklı bazı fikirlere sahip bulunması, tasavvufa dair çok sayıda eser yazması, müridlerinin özellikle Keşmir'de kurdukları tekkeler aracılığıyla İslâmiyet'i yayma faaliyetine girişmeleri, onun adına nisbet edilen Hemedâniyye adlı bir tarikatın doğmasına yol açmıştır. Eserlerinin birçoğunun henüz incelenmemiş ve yayımlanmamış olması bu tarikat hakkında fazla bilgi sahibi olmayı mümkün kılmamakla beraber onun genelde mensubu bulunduğu Kübreviyye'nin ilkelerine bağlı kaldığı, ancak bunlara bazı yeni unsurlar eklediği söylenebilir. Hemedânî, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye de ilgi duymuş, onun Fuṣûṣü'l-ḥikem'ine Ḥallü'l-Fuṣûṣ (Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem) adıyla anılan Farsça-Arapça bir şerh yazmış (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2794, vr. 503a-677a), Kübreviyye tarikatının esaslarıyla İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini bağdaştırmaya çalışmıştır.

Keşmir başta olmak üzere Hindistan ve Türkistan'da kurdukları tekkeler aracılığıyla faaliyet gösteren Hemedâniyye mensuplarından bazıları şeyhin

vefatından sonra halifesi Hâce İshak Huttalânî’ye tâbi oldular. Şâhruh tarafından 826 (1423) yılında idam ettirilen Huttalânî’nin mensuplarından bir kısmının halifesi Seyyid Muhammed Nûrbahş’a (ö. 869/1465), bir kısmının da diğer halifesi Abdullah Berzişâbâdî’ye (ö. 872/1468) biat etmesiyle Hemedâniyye iki kola ayrılmış, ilkine Nûrbahşiyye, ikincisine de Zehebiyye (İğtişâşiyye) adı verilmiştir. Hemedâniyye’nin Seyyid Îsâ en-Nûrbahşî el-Berzencî’ye nisbet edilen Berzenciyye adlı bir kolu daha bulunmaktadır (Harîrîzâde, III, 258b).

Geniş ölçüde Muhyiddin İbnü’l-Arabî’nin etkisi altında bulunan Nûrbahşiyye ve Zehebiyye tarikatları daha sonra birer Şiî tarikatına dönüşmüş ve İran’ın Şiîleşmesi için gerekli zemini hazırlamada etkin rol oynamışlardır. Keşmir seyahatinde kendisine refakat eden Kıvâmüddîn-i Bedahşî ile Şüttâriyye silsilesinin kurucusu Abdullah-ı Şüttârî’yi de Hemedânî’nin müridleri arasında zikretmek gerekir.

Eserleri. Hemedânî çoğu dört beş sayfayı geçmeyen 100’ü aşkın eser kaleme almış olup yayımlanmış belli başlıları şunlardır: 1. Ẕaḫîretü’l-mülûk. On bölümden meydana gelen siyâsetnâme türünde Farsça bir eserdir. Çeşitli baskıları yapılan (Amritsar 1321/1903; Lahor 1323/1905) ve Seyyid Mahmûd-i Envârî tarafından neşredilen eseri (Tebriz 1358 hş./1979) Muslihuddin Mustafa Sürûrî (ö. 969/1562) Türkçe’ye çevirmiştir (TSMK, Revan Köşkü, nr. 403; Mehmed Reşad ve Tiryal Hanım, nr. 922). Zaḫîretü’l-mülûk ayrıca Muhammed b. Hüseyin adlı bir kişi tarafından Sultan İbrâhim adına Hilyetü’l-mülûk adıyla tercüme edilmiştir. Mütercim esere Hz. Peygamber ve ashabıyla velîlerin ahlâkına dair iki bölüm ilâve etmiştir. Hilyetü’l-mülûk’ün mütercim eliyle 1052’de (1642) yazılmış bir nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi’ndedir (Hazine, nr. 360). 2. Risâle-i Fütüvvetiyye. Kübreviyye tarikatıyla fütüvvet müessesesi arasındaki ilişkiyi ortaya koyması bakımından önemlidir. Farsça olan eserin sonunda Hemedânî’nin Ali Tûtî Alişâhî’ye verdiği, fütüvvet silsilesinin tesbitini sağlayan icâzet metni yer almaktadır. Eser, Bibliothèque Nationale (Supplement, Persian, nr. 1642) ve Süleymaniye Kütüphanesi (Ayasofya, nr. 2873; Şehid Ali Paşa, nr. 2794, vr. 457a-466b) nüshalarından faydalanılarak M. Molé tarafından yayımlanmıştır (“Kubrawiyāt II, ʿ Alī b. Şihābaddīn-i Hamadānī’nin Risāla-i Futuwwatīya’si”, ŞM, IV [1961], s. 33-72). 3.

Risâle-i Telḳīniyye (Risâle der Tevbe). Müellifin Risâle-i Menâmiyye ve Risâle-i Hemedâniyye'siyle birlikte

Muhammed Riyâz tarafından neşredilmiştir (Dâniş, sy. 16, İslâmâbâd 1989, s. 3-35). F. Meier Risâle-i Menâmiyye'yi Almanca'ya çevirmiştir (Eranos Jahrbuch, sy. 8, Zürich 1950, s. 143-173). Pervîz Ezkâî, Risâle-i Hemedâniyye'yi Hemedânî ile ilgili eserinin (bk. bibl.) sonunda ayrıca yayımlamıştır. 4. Risâletü'l-iʿtiḳādiyye. M. Molé tarafından neşredilmiştir (Bulletin d'études orientales, sy. 17, Damas 1961-62, s. 138-149). 5. Risâle-i Beyân-ı İʿtiḳād. Bu eseri de M. Molé aynı yerde yayımlamıştır (s. 150-183). 6. Risâle-i Dih Ḳāʿide. Necmeddîn-i Kübrâ'nın Uṣûl-i ʿAşere'sinin tercümesi olup M. Molé tarafından neşredilmiştir (Ferheng-i Îrânzemîn, VI [Tahran 1337 hş.], s. 38-66). 7. Çihil Esrâr. Hemedânî'nin bazı şiirlerini ihtiva eder (Amritsar 1303; nşr. Seyyid Eşref Buhârî, Tahran 1388/1968). 8. Vâridâtü'l-ġaybiyye ve'l-leṭâʾifü'l-ḳudsiyye. Herevî'nin münâcâtları tarzında bir eserdir (Delhi 1333). 9. Risâle-i Ẕikriyye. Hasan b. Hamza Şîrâzî'nin Teẕkire-i Şeyḫ b. Muḥammed b. Ṣıddîḳ adlı eserinin içinde yayımlanmıştır (Tahran 1367 hş., s. 53-66). 10. Risâle-i Ḳuddûsiyye (Risâle-i ʿAḳabât). Bir önceki eserle birlikte (s. 71-78) ve ayrıca Gulâm Hasan tarafından (Dâniş, sy. 17-18, İslâmâbâd 1989, s. 175-194) neşredilmiştir. 11. Meşâribü'l-eẕvâḳ. İbnü'l-Fârız'ın Ḳaṣîde-i Ḫamriyye'sinden otuz iki beytin şerhi olan bu risâleyi Muhammed Riyâz (Ferheng-i Îrân-zemîn, XX [Tahran 1353 hş./1974], s. 266-315) ve Muhammed Hâcevî (Tahran 1362 hş.) yayımlamışlardır. 12. Kitâbü'l-Mevedde fi'l-ḳurbâ. Hz. Ali ve Ehl-i beyt'in faziletlerine dair hadisleri ihtiva eden ve on dört bölümden meydana gelen eser Bombay (1310/1892) ve Leknev'de (1370/1950) basılmıştır. Eserin Kalküta'da Royal Asiatic Society of Bengal Kütüphanesi'nde bulunan nüshası (nr. A 292) el-Mevsim dergisinde yayımlanmıştır (II/II, sy. 8 [Şam 1990], s. 1299-1325). 13. Evrâdü'l-fetḥiyye. Hemedânî'nin tertip ettiği bu vird Leknev (1257), Lahor (1289), İstanbul (1298, Mecmûʿatü'l-aḥzâb içinde, II, 16-29) ve Kanpûr'da (1300) basılmıştır. Evrâdü'l-fetḥiyye Muhammed Ca'fer Ca'ferî tarafından şerhedilmiş (Leknev 1293), bu şerhli baskıyı Hakîm Muhammed İshak Urduca'ya çevirmiştir (Karaçi 1389/1969). 14. Kitâbü Esrâri'n-noḳṭa. Hz. Ali'ye nisbet edilen, "İlim bir noktadır, onu cahiller çoğalttı" şeklindeki sözün şerhi olup Molla Sadrâ'nın el-Mebdeʾ ve'l-meʿâd (Tahran 1314 hş.) adlı eserinin kenarında yayımlanmıştır (s. 153-158). Son üç eser Arapça'dır.

Muhammed Riyâz, Aḥvâl ü Âs̱âr ü Eşʿâr-ı Mîr Seyyid ʿAlî Hemedânî bâ Şeş Risâle ez Vey adlı çalışması içinde (İslâmâbâd 1364 hş./1985) Hemedânî'nin Risâle-i Fütüvvetiyye, Meşâribü'l-ez̠vâḳ, Risâle-i Murâdât-ı Dîvân-ı Ḥâfıẓ, Çihil Esrâr, Risâle-i Dervişiyye, es-Sebʿîn fî feżâʾili Emîri'l-müʾminîn ve Risâle-i Z̠ikriyye'sini neşretmiştir.

Hemedânî'nin diğer bazı eserleri şunlardır: Iṣṭılâḥâtü'ṣ-ṣûfiyye, Mirʾâtü't-tâʾibîn, Siyerü'ṭ-ṭâlibîn, Mektûbâtü'l-Emîriyye, Risâle-i Ḥall-i Müşkil, Risâle-i İnsâniyye, Minhâcü'l-ʿârifîn,

Ḥaḳīḳat-i Îmân, Mekârimü'l-aḫlâḳ, Risâle-i ʿAḳliyye, Müfredât-ı Kurʾân, Şerḥu'l-esmâʾi'l-ḥüsnâ, el-Erbaʿînü'l-Emîriyye, Ḫavâṣṣu ehli'l-bâṭın, en-Nâsiḫ ve'l-mensûḫ fi'l-Kurʾâni'l-Kerîm, Tefsîru ḥurûfi'l-muʿcem, Çihil Maḳām-ı Ṣûfiyye, el-İnsânü'l-kâmil. Bu eserlerin büyük bir kısmı Süleymaniye Kütüphanesi'nde mevcut iki mecmuada (Şehid Ali Paşa, nr. 2795; Ayasofya, nr. 2873) külliyat halinde bulunmaktadır (eserlerin bir listesi ve muhtevaları için bk. Seyyid Mahmûd-i Envârî, s. 302-362; Agha Hussain Hamadani, s. 100-107; eserlerin baskıları ve yazma nüshaları için bk. Pervîz Ezkâî, s. 115-151).

BİBLİYOGRAFYA

Câmî, Nefeḥât, s. 447; Hândmîr, Ḥabîbü's-siyer, III, 542-543; Haydar Mirza, Târîḫ-i Reşîdî (trc. E. D. Ross), London 1895, s. 432; Nûrullah et-Tüsterî, Mecâlisü'l-müʾminîn, Tahran 1365 hş., II, 138-143; Dârâ Şükûh, Sefînetü'l-evliyâʾ, Kanpur 1318/1900, s. 107-108; Kuşâşî, es-Simṭü'l-mecîd, Haydarâbâd 1327/1909, s. 77; Zebîdî, ʿİḳd, s. 110; a.mlf., İtḥâfü'l-aṣfiyâʾ, s. 259; Hidâyet, Riyâżü'l-ʿârifîn, Tahran 1305 hş., s. 110; a.mlf., Mecmaʿu'l-fuṣaḥâʾ, Tahran 1295 hş., I, 340; Harîrîzâde, Tibyân, III, vr. 255b-263a; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü'l-ḫavâṭır, II, 84-87; Tevfîk-i Keşmîrî, Vâḳıʿât-ı Keşmîr, Lahor 1303/1886, s. 36-37; Gulâm Server Lâhûrî, Ḫazînetü'l-aṣfiyâʾ, Kanpur 1902, s. 293; Storey, Persian Literature, I/2, s. 946-947; Brockelmann, GAL, II, 221; Suppl., II, 311; Gulâm Ali

Âryâ, Ṭarîḳa-i Çiştiyye der Hind u Pâkistân, Tahran 1365 hş., s. 22, 37; G. M. D. Sufi, Kashir, Being a History of Kashmir, Lahore 1949, I, 85-94; Safâ, Edebiyyât, III/2, s. 1294-1297; Maʿsûm Ali Şah, Ṭarâʾiḳ, II, 302, 345; III, 526; Seyyid Ali Zafer, Emîr-i Kebîr Seyyid ʿAlî Hemedânî, Lahor 1972; Abdülhüseyn-i Zerrînkûb, Dünbâle-i Cüstücû der Taṣavvuf-i Îrân, Tahran 1369, s. 178-183; Muhammed Riyâz, Aḥvâl u Âs̱âr u Eşʿâr-ı Mîr Seyyid ʿAlî Hemedânî, İslâmâbâd 1364/1985; Pervîz Ezkâî, Mürevvic-i İslâm der Îrân-ı Ṣaġīr: Aḥvâl u Âs̱âr-ı Mîr Seyyid ʿAlî Hemedânî, Hemedan 1370 hş.; Necîb Mâyil-i Herevî, "Çehâr Naẓar Peyrâmûn-ı Çehâr Eşer Mensûb be Seyyid ʿAlî Hemedânî", Dâniş, sy. 11, İslâmâbâd 1366 hş., s. 90-116; F. Meier, "Die Welt der Urbilder bei Ali Hamadani", Eranos-Jahrbuch, sy. 18, Zürich 1950, s. 115-172; Ali Asgar Hekmat, "Les voyages d'un mystique persan de Hamadan au Kashmir", JA, CCXL/1 (1952), s. 53-66; a.mlf., "Ez Hemedân tâ Keşmîr", Yaġmâ, sy. 4, Tahran 1330 hş./1951, s. 337-343; M. Molé, "Les Kubrawiye entre Sunnisme et Shiisme aux huitième et neuvième siècles de l'hégire", REI, XXIX (1961), s. 110-128; Seyyid Mahmûd-i Envârî, "Mîr Seyyid ʿAlî Hemedânî ve Taḥlîl-i Âşâr-ı Û", Neşriyye-i Dânişkede-i Edebiyyât u ʿUlûm-i İnsânî, XXIX/23, Tebriz 1977, s. 297-363; Agha Hussain Hamadani, "Life and Works of Sayyid Ali Hamadani", Pakistan Journal of History and Culture, IV/1, Islamabad 1983, s. 73-121 (bu makale daha sonra aynı adla müstakil kitap olarak yayımlanmıştır: Islamabad 1984); G. Böwering, "Alī Hamadānī", EIr., I, 862-864.

Tahsin Yazıcı

HEMEDÂNÎ, Kādî Abdülcebbâr

(bk. KĀDÎ ABDÜLCEBBÂR).

HEMEDÂNÎ, Muhammed b. Abdülmelik

(محمد بن عبد الملك الهمداني)

Ebü'l-Hasen Muhammed b. Abdilmelik b. İbrâhîm elHemedânî el-Makdisî el-Farazî (ö. 521/1127)

İranlı tarihçi.

Muhtemelen 463'te (1071) Hemedan'da doğdu. İlk tahsilini, bir Şâfiî fakihi ve muhaddis olan babası Ebü'l-Fazl Abdülmelik'in yanında tamamladı. Bağdat gibi önemli bir ilim ve kültür merkezinde yetişen Hemedânî, Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Muhammed b. Nakūr ile Tırâd ez-Zeynebî ve diğer bazı âlimlerden hadis okudu. Ancak daha çok tarihe ilgi duydu ve bu alanda önemli eserler kaleme aldı. 6 Şevval 521'de (15 Ekim 1127) Bağdat'ta vefat etti ve Kadı İbn Süreyc'in (Ahmed b. Ömer) kabrine yakın bir yerde babasının yanına defnedildi.

İbnü'n-Neccâr el-Bağdâdî tarih ilminin Hemedânî ile zirveye ulaştığını söyler (Safedî, IV, 38). Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, İbnü'd-Dübeysî, İbn Hallikân, İbnü'l-Fuvatî, İbnü'l-Adîm ve Zehebî gibi birçok müellif onun Tekmile'siyle diğer eserlerini kaynak olarak kullanmışlardır. İbn Asâkir de Hemedânî'den hadis rivayet etmiştir. İbnü'l-Cevzî, şeyhi Abdülvehhâb'ın onu hadis konusunda tenkit ettiğini söyler (el-Muntaẓam, X, 8).

Eserleri. Hemedânî'nin günümüze ulaştığı bilinen tek eseri Tekmiletü Târîḫi't-Ṭaberî (eẕ-Ẕeyl ʿalâ Târîḫi't-Ṭaberî) olup İbn Cerîr et-Taberî'nin Târîḫu'l-ümem ve'l-mülûk (Aḫbârü'r-rusül ve'l-mülûk) adlı eserine zeyil olarak yazılmıştır. Hemedânî, Taberî'nin, tarihinde 302 (915) yılına kadar gelen olayları anlattığı halde Abbâsî Halifesi Muktedir-Billâh'ın ilk yedi yıllık devrini çok kısa geçtiğini, bu sebeple eserine Muktedir-Billâh'ın halife olduğu 295 (908) yılından başladığını ve Müstazhir-Billâh'ın halife ilân edildiği 18 Muharrem 487 (7 Şubat 1094) tarihine kadar geldiğini

söyler (Tekmiletü't-Târîẖi'ṭ-Ṭaberî, s. 190). Rosenthal, eserin mukaddimesindeki müphem ifadelere dayanarak Hemedânî'nin Müstazhir-Billâh devrinin sonuna kadar (512/1118) vuku bulan olayları da anlattığını ileri sürer (A History of the Muslim Historiography, s. 82). Sehâvî'nin, Tekmile'nin 360 yılı başına (Kasım 970) kadar cereyan eden olayları ihtiva ettiğini söylemesi (el-İʿlân bi't-tevbîẖ, s. 302) yanlıştır. Eserin sadece 295-367 (908-977) yıllarına ait bölümü bazı eksiklerle günümüze intikal etmiştir.

Taberî'nin üslûp ve metodunu takip eden Hemedânî Tekmile'yi Ebû Bekir es-Sûlî, Ebû Ali et-Tenûhî, Hatîb el-Bağdâdî, Ebû İshak es-Sâbî, Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, İbn Bessâm el-Bağdâdî, Kāsım el-Kādî, Ebû Ömer et-Temîmî, Ebû Hayyân et-Tevhîdî, Ebû Mansûr es-Seâlibî, Ebü'l-Hasan Ahmed b. Ca'fer el-Bermekî, İbn Hâcib en-Nu'mân, Sâbit b. Sinân, Ebû İshak eş-Şîrâzî ve Hilâl b. Muhassin es-Sâbî'nin kitaplarından; Ahmed b. İshak et-Tenûhî, Ebü'l-Fazl ez-Zührî ve Ebû Sa'd es-Sûsî'den; ayrıca babasından, Ebû Sehl b. Ziyâd el-Kattân, Kādî İbn Kâmil gibi birçok âlimden ve olaylara şahit olmuş kişilerin anlattığı rivayetlerden faydalanarak yazmıştır.

Hemedânî, Hilâl es-Sâbî ve Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin etkisinde kalarak kısa cümlelerle ve sade bir üslûpla yazdığı eserinde Irak'tan Horasan'a, Anadolu'dan Azerbaycan'a, Deylem'den Güney Yemen'e, Mağrib'den İfrîkıye'ye kadar çok geniş bir coğrafyada cereyan eden siyasî olayların yanı sıra halife ve vezirlerle ilgili bilgilere, halife, vezir ve kumandanların yıllık gelirlerine, müsâderelerden, iltizam ve çeşitli kaynaklardan beytülmâle ulaşan gelirlere, fiyat artışlarına ve bunun siyasî istikrara etkilerine, kültür hayatına, edip ve şairlerin eserlerine, sosyal hayata, çeşitli yerlerde çıkan karışıklıklara, imar faaliyetlerine, yangınlara, Dicle ve Fırat nehirlerindeki taşkınlara kadar çeşitli hususlara yer vermiştir.

Albert Yûsuf Ken'ân, Tekmiletü Târîẖi'ṭ-Ṭaberî'yi önce Mecelletü'l-Meşrıḳ'ın çeşitli sayılarında yayımlamış (Beyrut 1955-1958), ardından bunları kitap haline getirmiştir (Beyrut 1958, 1959, 1961). Eser daha sonra Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim tarafından Taberî'nin zeyilleri (Ẕüyûlü Târîẖi'ṭ-Ṭaberî) arasında neşredilmiştir (Kahire 1977, XI, 185-489).

Hemedânî'nin günümüze kadar gelmeyen diğer eserleri de şunlardır: 1. Kitâbü ʿUnvâni (ʿUyûni)'s-siyer fî meḥâsini'l-bedv ve'l-ḥaḍar. İhsan Abbas, eseri kaynak olarak kullanan tarihçilerin

kitaplarını tarayarak çok küçük bir bölümünü elde etmiştir (Şeẕerât, s. 85-90). 2. Kitâbü'l-Maʿârifi'l-müteʾaḫḫire. İbn Hallikân'ın Vefeyât'ında nakledilen bilgilerden (I, 303; V, 268) eserin tarihle ilgili olduğu anlaşılmaktadır. 3. eẕ-Ẕeyl ʿalâ Târîḫi'l-Vezîr Ebî Şücâʿ er-Rûzrâverî. Rûzrâverî'nin İbn Miskeveyh'in Tecâribü'l-ümem adlı eserine yazdığı zeylin zeylidir. 4. Ẕeylü Ṭabaḳāti'l-fuḳahâʾ. Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin eserinin zeylidir. Sehâvî bunu Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾ olarak kaydeder. Başta İbn Hallikân ve Sübkî olmak üzere çeşitli müellifler bu eserden nakillerde bulunmuşlardır. 5. Aḫbârü'l-vüzerâʾ. Hilâl es-Sâbî'nin Kitâbü'l-Vüzerâʾ (Tuḥfetü'l-ümerâʾ fî târîḫi'l-vüzerâʾ) adlı eserine zeyildir. Hemedânî muhtemelen, Hilâl es-Sâbî'nin oğlu Garsünni'me'nin ʿUyûnü't-tevârîḫ'ine de bir zeyil yazmıştır (Cahen, s. 61; Rosenthal, s. 82). 6. Aḫbâru devleti's-sulṭân Muḥammed ve Maḥmûd. Selçuklu Sultanı Muhammed Tapar ile (1105-1118) oğlu Mahmud (1118-1131) veya Gazneli Mahmud ile (998-1030) Muhammed (1030, 1041) dönemleriyle ilgili bir eser olması muhtemeldir. 7. Kitâb fi'ş-şüʾm (Kitâbü'ş-Şüʾm). 8. Ümerâʾü'l-ḥac.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed b. Abdülmelik elHemedânî, Tekmiletü Târîḫi'ṭ-Ṭaberî (nşr. Albert Yûsuf Ken'ân), Beyrut 1958, neşredenin önsözü, ayrıca bk. s. 190; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, VII, 161; X, 8; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, X, 648; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 303; II, 116; V, 59, 105, 119, 268; İbnü'l-Fuvatî, Telḫîṣu Mecmaʿi'l-âdâb (nşr. Mustafa Cevâd), Şam 1382-87, II/2, s. 451; Kütübî, ʿUyûnü't-tevârîḫ (nşr. Faysal es-Sâmir - Abdülmün'im Dâvûd), Bağdad 1397, XII, 193; Safedî, el-Vâfî, IV, 37-38; Sübkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), IV, 203; V, 162, 163; VI, 135; İbn Kesîr, el-Bidâye (nşr. Ahmed Ebû Melhem), Beyrut 1405, XII, 212; Sehâvî, el-İʿlân bi't-tevbîḫ, s. 40, 182-184, 302; Claude Cahen, "The Historiography of the Seljuqid Period", Historians of the Middle East (ed. B. Lewis - P. M. Holt), London 1962, s.

61-62, 64, 69; F. Rosenthal, A History of the Muslim Historiography, Leiden 1968, s. 82, 292, 411, 414, 418, 509; İhsan Abbas, Şeẕerât min kütübin mefḳūde fi’t-târîḫ, Beyrut 1988, s. 83-90; Sâlihiyye, el-Muʿcemü’ş-şâmil, V, 313; Bedrî Muhammed Fehd, “el-Hemeẕânî ve kitâbühû Tekmiletü Târîḫi’ṭ-Ṭaberî”, Mecelletü Külliyyeti’l-âdâb ve’l-ʿulûmi’l-insâniyye, sy. 2-3, Fas 1979-80, s. 231-255.

Sâdık Seccâdî

HEMEDÂNÎ, Seyyid Ali

(bk. HEMEDÂNÎ, Emîr-i Kebîr).

HEMEDÂNÎ, Yûsuf b. Eyyûb

(bk. YÛSUF elHEMEDÂNÎ).

HEMEDÂNİYYE

(همدانيّة)

Kübreviyye tarikatının Emîr-i Kebîr Hemedânî’ye (ö. 786/1385) nisbet edilen bir kolu

(bk. HEMEDÂNÎ, Emîr-i Kebîr).

HEMEZAN

(bk. HEMEDAN).

HEMMÂM b. MÜNEBBİH

(همّام بن منبّه)

Ebû Ukbe Hemmâm b. Münebbih b. Kâmil es-San‘ânî (ö. 132/750)

İlk yazılı hadis metinlerinden eṣ-Øaḥîfetü’ṣ-ṣaḥîḥa adlı mecmuası ile tanınan tâbiî.

40 (660) yılında Yemen’de doğduğu tahmin edilmektedir. Bazı kaynaklarda babası Münebbih’in, Yemenli Seyf b. Zûyezen’in Habeşliler’e karşı yardım istemesi üzerine İran Kisrâsı I. Hüsrev tarafından gönderilen askerlerle birlikte Yemen’e gidip oraya yerleştiği kaydedilmektedir. Bu sebeple Hemmâm, aslen İranlı olup daha sonra Yemen’e yerleşenlerin (bk. EBNÂ) torunları için kullanılan Ebnâvî nisbesiyle de anılır. Babası Münebbih Hz. Peygamber zamanında müslüman oldu.

Hemmâm İslâmî ilimlerle ilgilenen bir aileye mensuptur. Ağabeyi Vehb ile onun oğulları Abdullah ve Abdurrahman, kardeşi Ma‘kıl’in oğulları Abdüssamed ve Akīl hadis okumuş ve okutmuşlardır. Kendisi de gençliğinde Medine’ye giderek Ebû Hüreyre’den hadis öğrendi ve bu hadisleri eṣ-Ṣaḥîfetü’ṣ-ṣaḥîḥa adlı bir mecmuada topladı. Ayrıca Muâviye b. Ebû Süfyân, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Zübeyr, Abdullah b. Ömer gibi sahâbîlerden rivayette bulundu. Kendisinden de ağabeyi Vehb, kardeşinin oğulları Akīl ile Ma‘kıl ve Ma‘mer b. Râşid gibi âlimler hadis rivayet ettiler. Hemmâm San‘a’da vefat etti. Cenaze namazını San‘a Valisi Ömer b. Abdülhamîd kıldırdı. Ölüm tarihi 101 (719), 102 (720) ve 131 (749) olarak da zikredilmiştir. Bütün kaynakların güvenilir bir muhaddis olduğu hususunda birleştikleri Hemmâm’ın rivayetleri Ahmed b. Hanbel’in el-Müsned’iyle Kütüb-i Sitte’de ve diğer hadis kitaplarında yer almıştır.

eṣ-Ṣaḥîfetü’ṣ-ṣaḥîḥa günümüze ulaşan ilk yazılı hadis metinlerindendir. Hemmâm’dan Ma‘mer b. Râşid’in, ondan talebesi Abdürrezzâk es-San‘ânî’nin, ondan da Ahmed b. Hanbel, Buhârî ve Müslim gibi muhaddislerin rivayet ettikleri bu mecmuada Allah’ın sıfatları, sünnetin

önemi, namaz, oruç, cihad, tövbe, ahlâk, geçmiş ümmetler, peygamberler, cennet, cehennem gibi konularda 139 (veya 138 yahut 136) hadis bulunmaktadır. Muhammed Hamîdullah (MMİADm., XXVIII [1953], s. 96-111; Haydarâbâd 1955, 1956, 1961, 1967, 1979; Paris 1979), Rif'at Fevzî Abdülmuttalib (Kahire 1406/1985) ve Ali Hasan Ali Abdülhamîd (Beyrut 1407) tarafından yayımlanan eseri Hossein G. Tocheport Fransızca'ya (Paris 1979), Muhammed Rahîmüddin İngilizce'ye (Haydarâbâd 1399/1979), M. Ragıb İmamoğlu (Ankara 1966), Talat Koçyiğit (Ankara 1967) ve Kemal Kuşçu (İstanbul 1967) Türkçe'ye çevirmiştir. Eser ayrıca Urduca'ya tercüme edilmiştir (Haydarâbâd [Dekken], 1955, 1956).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir), Kahire 1416/1995, VIII, 181-253; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, V, 544; Buhârî, et-Târîḫu'l-kebîr, VIII, 236; İclî, es̱-S̱iḳāt, s. 461; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, IX, 107; Ahmed b. Abdullah er-Râzî, Târîḫu Medîneti Ṣanʿa (nşr. Hüseyin b. Abdullah el-Ömerî), San'a 1401/1981, s. 421; Sem'ânî, el-Ensâb, I, 122; Mizzî, Tehẕîbü'l-Kemâl, XXX, 298-300; XXXI, 143; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, V, 311-313; a.mlf., Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, I, 101; a.mlf., Tecrîdü esmâʾi'ṣ-ṣaḥâbe, Beyrut, ts. (Dârü'l-Ma'rife), II, 94; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, XI, 67; Ziriklî, el-Aʿlâm, IX, 98; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, XIII, 153; Sezgin, GAS (Ar.), I, 122-123; a.mlf., "Hadis Musannefatının Mebdei ve Ma'mer b. Râşid'in Câmi'i", TM, XII (1955), s. 121-129; Muhammed Hamîdullah, "Aḳdemü teʾlîf fi'l-ḥadîşi'n-nebevî Ṣaḥîfetü Hemmâm b. Münebbih ve mekânetühâ fî târîḫi ʿilmi'l-ḥadîş", MMİADm., XXVIII (1953), s. 96-116, 270-281, 443-467.

Kemal Sandıkçı

HEMS

(الهمس)

Arap alfabesinin bazı harflerindeki telaffuz özelliğini ifade eden terim

(bk. HARF).

HEM‘U’l-HEVÂMİ‘

(همع الهزامع)

Süyûtî’nin (ö. 911/1505) Cemʿu’l-cevâmiʿ adlı nahiv kitabına kendisi tarafından yazılan şerh

(bk. CEM‘U’l-CEVÂMİ‘).

HEMZE

(الهمزة)

Elifbâ ve ebced tertiplerinde ilk harf olan elifin aslî şekli.

Transkripsiyon sistemindeki işareti “spiritus lenis” (’) olup kelimelerin orta ve sonlarındaki hemzelerde her zaman, başlarındaki hemzelerde ise sadece özel durumlarda kullanılır.

Hemze, Arapça’da olduğu gibi bütün Sâmî dillerde ve hatta dünya dillerinin çoğunda karmaşık bir durum arzetmektedir. Arap gramercileri ve şarkiyatçılarla kıraat âlimleri adı, harf olup olmadığı, harf ise sahih harf mi illet harfi mi olduğu, mahreç ve sıfatları, elifle ilgili tarafları, telaffuz keyfiyeti, şekli, imlâsı vb. konularda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.

Müberred ve Ebû Mansûr el-Ezherî gibi âlimler, tahfif edilme durumuna göre vav, yâ veya elif biçiminde yazıldığı, belli ve sabit bir şekli bulunmadığı gerekçesiyle hemzeyi harf değil hareke (zabt) kabilinden tamamlayıcı bir işaret olarak kabul etmişlerdir; bu sebeple Müberred ve onu takip edenlerce Arap alfabesinin harfleri yirmi dokuz değil yirmi sekizdir (el-Muḳteḍab, I, 115, 192, 194). Hatta Ezherî’ye göre elif de aslî harf değil uzun fethadan ibaret bir harekedir. Ayrıca hemzeyi tahkik, tahfif, teshil, ibdal ve hazf gibi halleri sebebiyle sahih harf kabul etmeyerek illet harflerinden sayanlar da olmuştur. Gerçek şu ki Arapça’da ve diğer Sâmî dillerde, dünyadaki alfabe sistemlerinin çoğunun ilk harfi olan ve çeşitli dillerde “olaf, alaf, alef, elaf, al-fa...” adlarıyla anılan ses, elif (yumuşak elif, sâkin elif, med elifi) adıyla tanınan ve uzun fethadan ibaret olan harf değil sert patlarlı gırtlak ünsüzü (occlusive glottale sourde) olan hemzedir. Bunun iki delili vardır: Öncelikle harf adları tesbit edilirken her harfin adını oluşturan kelimenin ilk sesi o harfi göstermek üzere belirlenmiştir; “bâ, cîm, dâl” adlarının b, c, d harflerini göstermesi gibi. Aynı şekilde “elif” adının da ilk sesi hemzedir (e) ve ayrıca alfabe içinde asıl elif harfi “lâmelif” adıyla bilinen harftir; çünkü lâm harfler içinde önceden geçmektedir. Lâmelif terkibindeki lâm ise sâkin elifle başlanarak bir isim

teşkil edilemediği için buna imkân veren vasıl harfi olarak elifin başına getirilmiştir. Aslında Arap alfabesinde yirmi dokuz harf ve yirmi sekiz şekil vardır; çünkü elif şekli hem hemzenin hem de elifin sembolüdür. Bu durumun tarihi çok eskiye uzanmaktadır. Millî diller doğmadan önce bütün Sâmîler arasında ortaklaşa konuşulan esas Sâmîce'de (Proto-Semitic, Common Semitic) sert patlarlı bir gırtlak ünsüzü olan hemze "alef" (elif) işaretiyle gösteriliyordu. Ârâmîce ve Nabatîce'de bu sert ünsüz, zamanla yumuşayıp gerçek ses değerini yitirerek yumuşak elif (el-elifü'l-leyyine, elifü'l-med) veya uzun fetha olarak kullanılmaya başlanmıştır. Böylece elif şekli hem sert hemzenin hem de yumuşak elifin ortak işareti haline gelmiştir. İlk Kur'an metninin kaleme alındığı Hz. Osman hattında hemze işareti yoktu; çünkü bu mushaf, hemzeleri tahfif durumuna göre vav, yâ veya elif şeklinde kaydeden Hicaz lehçesine göre yazılmıştı (aş. bk.).

Nabatî halkası aracılığıyla Ârâmî yazısı Araplar tarafından kabul edilince, bu sistemde elif harfinin hemze ve elif için ortaklaşa kullanıldığını gören gramerciler ve kıraat âlimleri, Kur'an kıraatinde karışıklığa meydan vermemek için sert ünsüz olan hemzeyi ayrı bir işaretle gösterme gereğini duydular. İlk zamanlar, nokta halindeki harekelerle karışmayacak şekilde farklı renkte mürekkeple harflerin üstüne konan bir imlâ işareti mahiyetinde büyükçe bir veya iki nokta kullanıldı (Fleisch, Traité, I, 98). Daha sonra Halîl b. Ahmed tarafından bu noktalar ve farklı mürekkepler karmaşasını ortadan kaldırmak üzere mahreç yakınlığı sebebiyle küçük ayn harfi başı (ء) hemze işareti (grafisi, şekli) olarak icat edildi. Ancak bunun müstakil bir harf olmayıp bir imlâ işareti mahiyeti taşıması ve çoğunlukla destek (kürsü) üzerine yazılması birçok imlâ karışıklığına yol açtı; nitekim Arap alfabesi imlâ kurallarının çoğu hemzenin yazılışıyla ilgilidir. Elif şekli ise sâkin ve yumuşak elif (med) için devam etti.

Birçok dilde bulunan hemze sesi, özellikle Sâmî diller grubunda daha yoğun biçimde görülür. Ancak diğer dillerde de bir telaffuz ve vurgu keyfiyeti halinde yer alır; müstakil bir harf gibi belli bir şekli yoktur. Meselâ Hint-Avrupa dil ailesinden İngilizce'nin bazı lehçelerinde "t"ler hemze şeklinde telaffuz edildiği gibi Danimarka dilinde de birçok kelime sadece hemze vurgusuyla farklı bir anlam kazanmaktadır; meselâ hen sözcüğü hemze vurgusuyla hen' şeklinde söylendiğinde "köpek", düz söylendiğinde müennes üçüncü şahıs zamiri "o" anlamını taşır. Bu

örneklerde görüldüğü gibi müstakil bir ses ve harf olmayıp vurgu görevi yapan ve “vazife hemzesi” adı verilen bu tür hemzenin Arapça’da da bulunduğu, başta şarkiyatçılardan H. Fleisch ve G. Bergsträsser olmak üzere bazı dilciler tarafından kabul edilmiştir. Bergsträsser, bunun özellikle halk dilinde yaygın olduğunu söylerken Fleisch fasih Arapça’da da bulunduğunu ifade etmektedir. Hemze sesini hissettiren ve bir tazyik veya uzatma ile gerçekleşen bu vurgu (nebr, daġt) Mısır’da kelimelerin ikinci hecelerinde, diğer yerlerde ise ilk hecede yapılmaktadır (Abdüssabûr Şâhin, s. 210). Bu şekilde hece telaffuzda ön plana çıkarak daha belirgin hale gelir. Tıpkı vakıf “hâ”sının (هـ) kelimenin telaffuzda sönük olan son harfini belirginleştirmede kullanılması gibi bazı lehçelerde bu görev için hemzenin kullanıldığı görülmektedir. Meselâ رَجُلا، جُبْلى kelimelerinde sona gelen vakıf halindeki sönük elifler, hemzeli telaffuz edilmek suretiyle رَجُلأْ، جُبْلأْ şeklinde belirginleştirilmiş vakıf haline getirilir. Esasen bir görüşe göre diğer bazı dillerde olduğu gibi Sâmî dillerde de hemze müstakil bir harf değil sadece telaffuzda bir vurgu keyfiyetidir; ancak zaman içerisinde sert ve patlarlı bir gırtlak fonemi halini almıştır.

Konuşmalarında heyecan ve acelenin hâkim olduğu Temîm ve Kays gibi bedevî kabilelerin telaffuzunda harf ve hecelerin kaybolmaması için hemzenin bu belirginleştirme ve vurgulama fonksiyonundan âzami derecede faydalanılmış, bunun yanında hemze sesi de gerçek patlarlı ve sert bir gırtlak fonemi (tahkīku’l-hemze) olarak muhafaza edilmiştir. Buna karşılık sükûnetin hâkim olduğu Hicaz, Kureyş, Hüzeyl, Kinâne, Sakīf, Hevâzin, Mekke ve Medine halkları gibi yerleşik topluluklarda sert hemze sesi, yerine ve harekesine göre vav, yâ veya elif seslerine kaydırılıp âdeta yok denecek derecede yumuşatılmıştır (Abdüssabûr Şâhin,

s. 30-31). Onun içindir ki ilk Kur’an metinlerinde hemze yerine onun tahfifi olan vav, yâ veya elif harfleri bulunuyor ve bu sert gırtlak sesi bunlarla temsil ediliyordu. Çünkü ilk Kur’an metinleri, hemzeyi tahfif eden Hicaz lehçesinin Kureyş ağzına göre yazılmıştı. Nitekim Hz. Peygamber, kendisine يَا نَبيء الله şeklinde “nebî” kelimesini hemzeyle söyleyerek (nebî’) hitap eden bir kişiye, “İsmimi hemzeleme, biz Kureyşliler hemzelemeyiz” demiştir (Radî elEsterâbâdî, III, 30). Ancak daha sonra Kur’an kıraatinde hemzeyi tahfif eden Hicaz geleneğine, onu gerçek sert değeriyle telaffuz eden Temîm ve Kays gibi kabilelerin okuyuşu da katıldığından hemzenin

telaffuzundan kaynaklanan çok sayıda şâz kıraat ve rivayet doğmuştur. Zamanla hemzeyi gerçek değeriyle telaffuz etme alışkanlığı yayılıp tutunarak fesahat ve belâgat belirtisi haline gelmiştir. Nitekim Arapça'da "hemzeyi sert değeriyle telaffuz eden" anlamındaki "nebbâr" kelimesi "fesahat ve belâgat sahibi, gür sesli kimse" anlamında da kullanılmaktadır (Lisânü'l-ʿArab, "nbr" md.). Yine bu sebeple olmalıdır ki kıraat ve tecvid ehlinin çoğu, hemzenin bu sert değerini korumak ve belirginleştirmek için, önce gelen tenvin ya da sâkin nûnda sükût edip (sekte) onu hemzeden ayırarak gunne ile karışmasını önler (izhâr). Aynı şekilde kıraat âlimlerinden Hamza b. Habîb başta olmak üzere Hafs b. Süleyman, İbn Zekvân, Ebû Amr Ruveys ve İdrîs b. Abdülkerîm, hemzenin önündeki sükûnda sükût süresini uzatarak hemzeyi belirgin şekilde telaffuz ederler (İbnü'l-Cezerî, I, 410, 420). Ayrıca hemzedeki cehr ve şiddet sıfatları sebebiyle onu kalkale harflerine dahil eden bazı kurrâ varsa da telaffuzu öğürme sesini andırdığından çoğunlukla hoş karşılanmamış, ancak bazılarınca med harflerinin arkasından gelen sondaki hemzelerde buna cevaz verilmiştir. Hemzede görülen bu sert ve yumuşak telaffuzlar, dil ve kıraat âlimlerinin onun mahreci ve sıfatları konusunda ihtilâfa düşmesine sebep olmuştur. Sîbeveyhi, Ebü'l-Bekā İbn Yaîş ve Mâlekī gibi âlimler, hemzeyi boğazın en alt bölgesinden (aksa'l-halk, evvelü's-sadr) çıkan, cehr ve şiddet sıfatlarına sahip bulunan, harflerin ağza en uzak olanı diye tanımlarlarken Halîl b. Ahmed, Mekkî b. Ebû Tâlib, Ebû Amr ed-Dânî ve Fîrûzâbâdî onu elif, vav ve yâ harflerine benzer bir şekilde gerçek bir mahrece dayanmaksızın boğaz boşluğundan çıkan (cevfî ve havaî) bir ses olarak görürler. Sîbeveyhi ve onu takip edenlere göre aynı mahreç sahasında hâ (هـ) ve elif de vardır; ancak bunlardan en uzağı hemze, sonraki hâ ve daha sonraki eliftir. Ahfeş el-Evsat ve Kisâî, hemzenin yeri konusunda Sîbeveyhi'ye katılırken hâ ve elifin aynı noktadan çıktığını ileri sürerek ondan ayrılırlar. İbn Cinnî ise, "Eğer böyle olsaydı hemze ibdal halinde elife değil 'hâ'ya dönerdi" demek suretiyle onların bu görüşünü hatalı bulduğunu ifade etmiştir (Radî elEsterâbâdî, III, 251).

Şarkiyatçılara göre de hemze patlarlı ve sert bir gırtlak ünsüzüdür. Çünkü hemze sesi çıkarılırken gırtlaktaki ses kirişleri kapanarak havanın sıkıştırılıp hapsedilmesine ve sesin kesilmesine sebep olurlar. Ses kirişlerinin birden açılıp sıkışan havanın hücum etmesiyle patlarlı ve sert bir ses işitilir ki bu gerçek hemze sesidir. Aslında hemzeye bu adın verilmesi de onun bu

telaffuz keyfiyetinden dolayıdır ve kelimenin anlamları arasında bulunan “dar bir yere kıstırıp sıkıştırmak”tan alınmıştır (Kāmus Tercümesi, “hmz” md.). Elifin telaffuzunda ise hava sızarak çıktığından yumuşak bir sesin teşekkülü söz konusudur. Dolayısıyla mahreçleri hususunda ihtilâf edilen ve sıfatları çok farklı olan bu iki sesi elif esasına göre elif-i leyyine, elif-i sâkine (elif), elif-i müteharrike, elif-i yâbise (hemze)” şeklinde tanımlamanın ilmî açıdan değer taşımadığı açıktır. Bu iki harf arasındaki başlıca farklar şöylece sıralanabilir: 1. Hemze boğaz harfi, elif boğaz boşluğu harfidir. 2. Hemze sadece ince söylenirken elif önündeki harfe göre ince veya kalın olarak telaffuz edilebilir. 3. Hemze hareke ve sükûnu kabul ederken elif daima sâkindir. 4. Hemze ünsüz (sessiz, sâmit) elif ise ünlüdür (sesli, sâit). 5. Hemze çoğunlukla aslî harftir; bazan vav, yâ veya eliften bedel olabilir. Elif ise aslî harf değildir; daima ibdal harfi olarak bulunur. 6. Hemze kelimelerin baş, orta ve sonlarında yer alabilirken elif asla başa gelmez. 7. Yazı itibariyle elifin sabit bir işareti olduğu halde hemze başta elif (أ، إ), ortada ve sonda ise vav, yâ veya elif desteğine (أ، إ، ؤ، ـئـ، ئ) ihtiyaç gösterir; bazan da boşa yazılır. 8. Aslında alfabenin ilk harfi olan elif hemze, lâmelif de asıl eliftir (İbn Yaîş, X, 124-125). 9. Yalın elif kendisi sâkin olarak önündeki harfi uzatır ve “uzatan elif, yumuşak elif, sâkin elif” adlarıyla tanınır. Harekelenen elif ise “hemze elif” (elif-i mehmûze) veya sadece “hemze” adını alır ve mutlaka “ء” işaretiyle yazılır.

Aslî kimliğiyle mahreci, sıfatları ve eliften farkları böyle olmakla birlikte telaffuzunda görülen sertlik ve güçlük hemzede söylenişini kolaylaştırma, sertliğini hafifletip yumuşatma, bazan da tamamen ortadan kaldırma vb. çeşitli tasarrufların yapılmasına yol açmış, bu da onun gerek mahreç gerekse sıfatça kısmen ya da tamamen aslî kimliğini yitirip değişim ve dönüşüme uğraması sonucunu doğurmuştur. Bundan dolayı hemzenin tahkiki, tahfif, telyin, teshil, ibdal ve hazfi gibi meseleler, dil ve kıraat âlimlerini en çok meşgul eden karmaşık meselelerin başında yer almıştır. Hatta şâz kıraatlerin çoğu hemzenin bu durumlarıyla ilgilidir denilebilir. Bu rivayetlerin çoğu başta Ebû Amr b. Alâ olmak üzere Basra kurrâsında yoğunlaşmaktadır. İbn Kesîr, Nâfi‘, Ebû Ca‘fer, Âsım gibi Hicaz, Medine ve Mekke kurrâsının kıraatinde tahfîf-i hemze hâkimdir. Hatta Medineliler tahkīk-i hemzeyle kıraati yadırgamışlardır. Nakledildiğine göre hac sırasında, Halife Mehdî’nin Mescidi Nebevî’de imam yaptığı Kûfe kurrâsından Kisâî tahkīk-i hemze ile namaz kıldırır; namazdan sonra halk,

“Resûlullah’ın mescidinde Kur’an’ı hemzeliyorsun öyle mi?” diyerek bu tutumu tasvip etmediğini belli eder. Hz. Ali de, “Kur’an Kureyş lehçesiyle indi; onlar asla hemzelemezler. Cebrâil, Hz. Peygamber’e hemzeyle de indirmiş olmasaydı (Kureyşli olarak) biz de hemzelemezdik” demiştir (Radî elEsterâbâdî, III, 30). Bununla birlikte hemzenin telaffuzunda tahkik asıl, tahfif ise istihsandır (a.e., III, 32). Hatta tahfif ve teshil ehli olan Hicazlılar’ın da fesahat göstermek istediklerinde hemzeyi tahkik ile telaffuz ettikleri söylenir.

Dil ve kıraat âlimleri, hemzenin sertliğini yumuşatmak için “hemzenin tahfifi” başlığı altında bir başka harfe dönüştürülmesi (ibdal / kalb), ne çok sert ne çok yumuşak (beyne beyne) telaffuz edilmesi (teshil) ve terki (ıskat / hazf) olmak üzere üç temel meselede onun değişik durumlarını incelemişlerdir.

Hemzenin dönüşümleri, daha ziyade onunla illet harfleri olan vav, yâ ve elif arasında görülür. Bergsträsser’e göre illet harflerinin hemzeye dönüşmesi çok daha eskidir ve Akkadca’ya, Ârâmîce’ye, hatta ana Sâmîce’ye kadar uzanır (et-Teṭavvurü’n-naḥvî, s. 31). Asurca’da ise vavlar hemzeye döner (Onat, I, 329).

İster cem‘-i mükesser ister ism-i fâil için olsun zâit eliften sonra gelen illet harfleri hemzeye dönüşür: دُعَاوٌ ← دُعَاءٌ، بِنَاىٌ ← بِنَاءٌ، عَجُوز ← عَجَائِز، صَحِيفَةٌ ← صَحَائِفُ، رِسَالَةٌ ← رَسَائِلُ gibi; buna “hemze-i müctelibe” denir. Önünde vav ve yâ med harfleri bulunan hemzenin bu harflere dönüştürülüp idgam edilmesi câiz görülmüştür: مَقْرُوءٌ ← مَقْرُوٌّ، نَبِيئٌ ← نَبِيٌّ gibi. Harekeli hemzeyi, önündeki hareke cinsinden illet harfine dönüştürmek de câizdir: جَرُؤَ ← جَرُوض gibi. İlk harfi vav olan fiillerden ism-i fâil müennes çoğulda, ardarda gelen vavlardan ilkini hemzeye dönüştürmek gereklidir: وَوَاصِلُ ← أَوَاصِلُ gibi. Ayrıca وُجُوهٌ ← أُجُوهٌ، وُقِّتَتْ ← أُقِّتَتْ örneklerinde olduğu gibi özellikle Kuzey Arapçası’nda bazı kelime başlarında yer alan vavlarla (Littmann, III, 251) ecvef isimlerin أَفْعُلٌ veznindeki çoğullarında vavlar hemzeye dönüştürülebilir: دَاوٌ ← أَدْوُرٌ ← أَدْؤُرٌ gibi. Genel olarak hemze, kendi harekesi veya önündeki harfin harekesi zamme ise yahut önünde vav varsa vava, harekesi fetha ise veya önünde elif varsa elife, harekesi kesre ise veya önünde yâ varsa yâya dönüşür: سُؤْلَكَ ← سُولَكَ، شَانِئَكَ ← شَانِيَكَ gibi. Yine zâit elif-i memdûde hemzesi, ikil ve çoğulda vava döner: حَمْرَاءُ ← حَمْرَاوَان،

حَمْرَاوَاتٌ gibi. Daha önce de belirtildiği üzere vakıf halinde sondaki elifleri hemzeye dönüştürerek vurgulayan lehçeler bulunmaktadır. Aynı şekilde vakıf halinde sondaki hemzenin önü harekeliyse bu hareke cinsinden med harfine dönmesi veya sâkin kılınması, önü sâkinse hemzenin düşürülmesi veya öndeki sâkinin de önünde bulunan hareke türünden med harfine dönüştürülmesi mümkündür: بُطْءٌ → بُطٌ، بُطُوٌ gibi. Elifle birlikte iki sâkin birleştiğinde peşpeşe iki sâkinin ve meddin sıkletini hafifletmek için elifi hemzeye dönüştüren lehçeler de vardır: دَابَّةٌ → دَأَبَّةٌ gibi. Bu durum özellikle Mağrib, Suriye ve Lübnan ağızlarında yaygındır. Eyyûb es-Sahtiyânî'nin وَلاَ الضَّألِّينَ şeklindeki kıraati de bundandır.

Hemzenin diğer harflerle yaptığı dönüşümlerin başında Temîm, Kays, Esed ve bunlara komşu kabilelerde görülen ve bedevî telaffuzundaki mübalağa sonucu ortaya çıkan "ayn"a dönüşmesi gelir. "Temîm'in an'anesi" denilen (İbn Cinnî, I, 234) bu durum halen Mısır'da Saîd bölgesinde yaygındır: أَنَّ → عَنَّ، أُذْنُ → عُذْنُ، لا → لأ → لَعْ gibi. Nâdir olarak bunun tersi de görülür ve bunlardan ayınlı şekiller asıl, hemzelilerse maklûb kelimelerdir: عُبَابٌ → أُبَابٌ gibi. Hemzenin غ حـ خـ ،هـ harfleriyle yaptığı dönüşümlerin dışında (bu maddelere bk.) kāf, kâf, fâ, cîm, lâm, mîm, nûn harfleriyle de bazı dönüşümleri vardır. Sözlüklerde kaydedilen bu dönüşümlerle morfolojik dönüşümlerden başka Naim Hâzım Onat'a göre -köken birliği ya da etkileşim sonucunda-Türkçe'nin muhtelif lehçelerinde ve Arapça'da aynı olan bazı kelimelerde Arapça vavların Türkçe hemze ile dönüşüm (v → a, e, ı, i, o, ö, u, ü) arzettiği görülür. Meselâ: veks / veḳş = eks(ilmek), vatan → otan (Kazakça), vebâl → obal, yebal, virdun → ordu, vecc → uç(mak), vitâḳ → otag, vaḳr / viḳr / vaḳār → akır, vürûk / ürûk → örük, veca' → acı, vely → olu(mak, Yâkutça), vecd → öcüt, vucâḳ → ocak, vuşak / uşşak → uşak vb. (Arapça'nın Türk Diliyle Kuruluşu, I, 164-165).

Hemzenin tahfifinde ikinci husus harfin ne sert ne yumuşak olarak okunması (beyne beyne) halidir. Teshil veya telyin adlarıyla bilinen bu durum, daha ziyade harekeli hemzede görülen, sesin hareke cinsinden illet harfleri olan vav, yâ ve eliften biriyle hemze arasında bir telaffuzla çıkarılmasıdır. Hemze sâkinse hafifçe yumuşatılarak önündeki harekeye göre okunur (BÜ'Sün → BÜ' / vSün, Zİ'Bün → Zİ' / yBün, SE'ELE → SÊLE, SÜ'İLE → SÜ'i / yLE, LE'ÜME → LE'ü *vME). Teshil* telyin, hemzenin telaffuzunun bu harflere yakınlık derecesine göre yakın (meşhur)

beyne beyne ve uzak (baîd) beyne beyne olmak üzere ikiye ayrılır. Arapça’da yirmi dokuz asıl harfin dışında altı fer‘î harften biri olan ve modern dil biliminde “hiatus” denilen beyne beyne hemze eski kıraat ve dil âlimleri arasında en önemli tartışma konularından birini oluşturmuş, İbnü’l-Enbârî, Basra-Kûfe dil âlimleri arasındaki ihtilâflı meseleleri ele aldığı el-İnṣâf fî mesâʾili’l-ḫilâf adlı eserinin 105. meselesini bu konuya tahsis etmiştir (II, 726-731). Ayrıca J. Cantineau, G. Weil, A. Schaade ve Bergsträsser gibi birçok şarkiyatçı da Arap fonetiğinin temel problemlerinden kabul ettiği bu konuya özel ilgi göstermiştir.

Hemzenin tahfifinde üçüncü husus tamamen atılması demek olan hazf (ıskat) meselesidir. Telaffuzundaki sertlik ve güçlük sebebiyle doğu lehçelerinde zayıflamış, Mağrib’de hemen hemen büsbütün kaybolmaya yüz tutmuş olan hemzeyi, harekesini önündeki sâkin harfe naklederek düşürmek câizdir. Buna nakil ve hazif adı verilir: قَدْ أَفْلَحَ ← قَدْ فَلَحَ، عَاداً اَلأُولَى ← عَادَ لُولَى gibi. Yine zamme veya kesreyle harekeli ve önü sâkin olan sondaki hemzenin hazfi de mümkündür: مَرْءٌ ← مَرٌ gibi. Sondaki fethalı hemze’nin önü sâkin olması ve kelimenin de harf-i ta‘rifli bulunması halinde düşmesi mümkün, nekre ise mümkün değildir: اَلْمَرْءَ ← اَلْمَرَ gibi. Ayrıca aslı اَلإِلَهُ olan الله lafzında ve أَضخَذَ، أَكَلَ، أَمَرَ fiillerinin emirleriyle (خُذْ، كُلْ، مُرْ) رَأَى fiilinin çeşitli kiplerinde çok kullanım sebebiyle hemzeler düşer.

Hemzenin tahfifinde geçen üç meseleyle ilgili önemli bir konu da iki hemzenin çakışması halidir. Arap dilinde peşpeşe gelen iki hemzenin telaffuzu, tek hemzeye oranla daha nâhoş ve ağır bulunduğundan bir kelime içinde bu tarz iki hemzenin gerçek ses ve sıfat değerleriyle (tahkik) telaffuz edildiğine hiçbir lehçede rastlanmaz. Bu ancak iki ayrı kelimede (birincinin sonuyla ikincinin başında) olduğu takdirde câiz görülmüştür. Genellikle bu durumda hemzelerden biri hafifletilerek telaffuz edilir.

Telaffuzunun sevimsizliğinden dolayı Arapça kökler içinde birinci ile ikinci veya ikinci ile üçüncü harfleri hemze olanlar bulunmadığı gibi birinci ile üçüncü harfleri hemze olanlar da sadece yedi tane olup son derece az kullanılırlar. Bununla birlikte bu tarz kök veya morfolojik yapı ya da çekim kipleri sebebiyle Arapça’da iki hemzenin çakışması söz konusudur. Bu durum, ya bir kelime içinde ya da bir kelimenin sonu ile diğerinin başında gelmek üzere iki kelimede gerçekleşebilir. Bu tür hemzelerden ikincisi

sâkinse önündeki hareke cinsinden med harfine dönüşür: أَأْمَنَ ← آمَنَ، إِئْمَانٌ ← إِيمَانٌ gibi. Ancak birincisi emir hemzesi ise vasıl halinde ikincisi tekrar hemzeye döner: قُلِ ائْذَنْ gibi. Birincisi sakinse tahkikle birlikte birincinin hazfi veya elife dönüşmesi, ikincinin düşürülüp birincinin elife ibdali caizdir: إِقْرَأْايَةً، إِقْرَايَةً، إِقْرَاايَةً، إِقْرَايَةً gibi. Bu durum aynı kelimede görülürse idgam yapılır ve tahkik üzere söylenir: سَأْأَلٌ ← سَأَّلٌ gibi. Ayrı kelimelerde ise ve özellikle iki hemze de harekeliyse kurrâya göre birçok ihtimal söz konusudur. Hemzelerin ikisi de fethalı ise tahkik, ikincinin teshili veya uzatılması ve birincinin uzatılması şeklinde olabilir: أَأَعْجَمِيٌّ، آعْجَمِيٌّ، أَآعْجَمِيٌّ آأَعْجَمِيٌّ gibi. İkisi de kesreli veya zammeliyse tahkik, birinciyi düşürme yahut birinci veya ikinciyi teshil mümkündür: هَؤُلاَءِإِنْ، هَؤُلاَإِنْ، هَؤُلاَءِينْ، هَؤُلاَيِ إِنْ gibi. İlki fethalı, diğeri kesreli veya ilki fethalı,

diğeri zammeliyse tahkik, birinciyi uzatma (araya elif sokma = iḳḥâm) veya ikinciyi teshil mümkündür. Yine ilki zammeli, diğeri fethalı veya kesreliyse ya da ilki kesreli, diğeri fethalı ise ikinciyi birincinin harekesi cinsinden illet harfiyle teshil câiz görülmüştür. İlki zammeli, diğeri kesreli veya tersi ise tahkikin yanında, meşhur veya uzak beyne beyne ile okumak ya da ikinciyi vav veya yâya dönüştürmek câizdir. Çakışma soru hemzesiyle hemze-i kat‘ arasında ise, tahkikin yanında ikinciyi med harfine (elif) dönüştürmek ve araya elif sokarak birinciyi uzatmak, soru hemzesiyle vasıl hemzesinin çakışması halinde de vasıl hemzesinin harekesi fetha ise med harfine ibdali ve teshil câizdir; bu durumda harekesi zamme veya kesre olan vasıl hemzesi düşer: أاسمك ← أسمك gibi. Yine ilk harfi hemze olan fiillerin "iftiâl" kalıbında görülen hemze çakışması, aslî hemzenin "te"ye dönüşüp idgam edilmesiyle hafifletilir: ائتخذ ← اتخذ gibi. Bunların dışında özellikle şâz kıraatlerde hemzenin önündeki veya arkasındaki harekelerde uzatma, kısaltma, atma yahut değiştirme şeklinde değişiklikler görülür: سواء ← سوء، مأكول ← مأكول gibi. Ayrıca tecvid ve kıraatte hemze med harflerinden sonra gelirse önündeki med harfinin tabii med üstünde uzatılmasına sebep olur (sebeb-i med): جاء، جيء، سوء gibi.

Genelde vasıl ve kat‘ hemzeleri olmak üzere ikiye ayrılan hemzenin birçok çeşidi vardır. Hemze-i kat‘, söylenişte önüyle sonunu kesip ayırdığı (kat‘, fasl) için bu adı alan, kelimelerin başında, ortasında ve sonunda bulunabilen ve her zaman telaffuz edilen hemzedir; ancak imlâda sadece kelime başındaki bu tür hemzeye hemze-i kat‘ denilmektedir. Daima elif veya diğer

bir destek (kürsü) üzerinde küçük ayın başı (ء) şeklinde yazılır. Kat‘ (قطع) kelimesinden alınmış bu küçük ayın başı, aynı zamanda bu tür hemzenin alâmeti sayılır. Hemze-i vasıl ise geçiş halinde söylenmeyerek önüyle sonunu bitiştirdiği (vasl) için bu adı almıştır; sadece kelime başlarında bulunur ve yalnız cümle başında ise telaffuz edilir. Fiillerde if‘âl babı dışında kalan bütün fiil kalıplarının mâzi, masdar ve emir hemzeleri, isimlerden اسم، ابن ve benzeri on kadar kelimenin hemzesi, harflerden de sadece ال’in hemzesi vasıl hemzesi olup diğerlerinin tamamı hemze-i kat‘dır.

Çok geçen hemzelerden biri de soru (istifham) hemzesidir. Gerçek anlamda tayin veya tasdik talebi için kullanılmakla birlikte mecazi olarak tesviye (eşitlik), inkâr (iptal ve tevbih inkârları), takrir (pekiştirme), tehekküm (alay), emir, taaccüb (hayret), tehdit, tenbih ve tahkik (pekiştirme) gibi anlamlarda da kullanılabilir.

Müberred’e göre harf-i ta‘rifte asıl tarif harfi sadece hemzedir; ona lâmın eklenmesi soru hemzesiyle karışmaması içindir. İbrânîce’de harf-i ta‘rifin “ha” (P , هـ) olması da Müberred’in görüşünü desteklemektedir. Çünkü mahreç yakınlığı sebebiyle hemze ^ hâ dönüşümü Arapça ve İbrânîce arasında yaygındır.

Arapça geniş zaman birinci tekil şahsı başındaki hemze (muzâri hemzesi) dörtlü fiillerde zammeli, diğerlerinde fethalıdır. Ancak birçok lehçe ve ağızda, özellikle Behrâ kabilesinde diğer muzâri harfleriyle birlikte kesreli söylendiği de vâkidir (Lisânü’l-ʿArab, “vḳy” md.). Buna “Behrâ’nın teltelesi” adı verilir (İbn Cinnî, Sırru ṣınâʿati’l-iʿrâb, I, 235); kurrâ içinde de böyle okuyanlar mevcuttur.

İf‘âl kalıbının hemzesi genellikle geçişsiz fiili geçişli hale getirmek (ta‘diye) için kullanılmakla birlikte bir anlam değişikliği yapmadan fiili sadece üçlüden dörtlüye nakletmek (hemze-i nakl), anlamı zıddına dönüştürmek (hemze-i selb), zaman veya mekâna girmek (meselâ أصبح “sabahladı”, أصحر “çöle daldı”) gibi anlamlar için de kullanılır.

Hemzenin imlâsında da birçok ayrıntı ve ihtilâf bulunmakla birlikte bu konudaki genel kuralları şu şekilde özetlemek mümkündür: Hemze-i vasıl,

özellikle Kur’an hattında vasıl (وصل / صل) alâmeti olarak elif desteği üzerine yazılmış sad başı ile (ٱ) gösterilmesine karşılık hemze-i kat‘ kelimenin başında, ortasında veya sonundaki değişik hallerine göre destekli veya desteksiz yazılan küçük ayın başı ile (ءأإؤئ) gösterilir. Genelde destekli hemze tahfif ve teshil halinde hangi illet harfine dönüşüyorsa onu destek harfi (kürsü) olarak alır ve başta daima elif desteğine ve eğer harekesi fetha veya zamme ise elifin üstüne (أُأَ), kesre ise altına (إ); ortada eğer sâkinse önündeki hareke cinsinden, kendisi harekeli, önü sâkin veya harekeli ise kendi harekesi cinsinden desteğe; sonda önündeki hareke cinsinden desteğe, eğer önü sâkin ise desteksiz yazılır. Ancak sondaki hemzeye zamir veya i‘rab harfi (vav, elif) bitiştiği takdirde bunu ortadaki hemze kabul eden âlimler de vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “hmz”, “nbr”, “vḳy” md.leri, ayrıca bk. I, 13-22; Tâcü’l-ʿarûs, “hmz” md.; Kāmus Tercümesi, “hmz” md.; Sîbeveyhi, el-Kitâb (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1403/1983, IV, 432, ayrıca bk. tür.yer.; İbnü’s-Sikkît, Kitâbü’l-Ḳalb ve’l-ibdâl (nşr. A. Haffner), Kahire, ts. (Mektebetü’l-Mütenebbî), s. 22-24, 25-26, 54-58; Müberred, el-Muḳteḍab (nşr. M. Abdülhâliḳ Adîme), Beyrut 1382/1963, I, 61-64, 80-85, 115, 155-178, 192, 194, ayrıca bk. tür.yer.; İbnü’l-Enbârî, el-İnṣâf fî mesâʾili’l-ḫilâf (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd) [baskı yeri ve tarihi yok], (Dârü’l-Fikr), II, 726-731; Zeccâcî, el-Cümel fi’n-naḥv (nşr. Ali Tevfîk el-Hamed), İrbid 1408/1988, s. 279-282; a.mlf., el-İbdâl ve’l-muʿâḳabe ve’n-neẓâʾir (nşr. İzzeddin et-Tenûhî), Dımaşk 1381/1962, s. 29-36; Ebü’t-Tayyib el-Lugavî, Kitâbü’l-İbdâl (nşr. İzzeddin et-Tenûhî), Dımaşk 1380/1961, II, 543-573; İbn Cinnî, el-Elfâẓü’l-mehmûze (nşr. Mâzin Mübârek, Risâletân li’bn Cinnî içinde), Beyrut 1409/1988, s. 48-49; a.mlf., ʿUḳūdü’l-hemze (a.e. içinde), s. 57-64; a.mlf., Sırru ṣınâʿati’l-iʿrâb (nşr. Mustafa es-Sekkā v.dğr.), Kahire 1374/1954, I, 46-49, 51, 52-56, 68-70, 78-134, 234-235, 240; a.e. (nşr. Hasan Hindâvî), Dımaşk 1405/1985, II, 69-111, 229, 551-555, 573-580, 738; İbn Sînâ, Meḫâricü’l-ḥurûf (nşr. Pervîz Nâtil Hânlerî), Tahran 1333 hş., s. 13, 38; Batalyevsî, el-İḳtiḍâb fî şerḥi Edebi’l-küttâb (nşr. Mustafa es-

Sekkā - Hâmid Abdülmecîd), Kahire 1982, II, 128, 168-180; İbn Yaîş, Şerḥu'l-Mufaṣṣal, Beyrut, ts. (Âlemü'l-kütüb), IX, 107-121, 129-146; X, 8-43, 124-167; İbn Usfûr el-İşbîlî, el-Mümtiʿ fi't-taṣrîf (nşr. Fahreddin Kabâve), Beyrut 1407/1987, I, 320-352; II, 619-621; Radî elEsterâbâdî, Şerḥu'ş-Şâfiye (nşr. M. Nûr el-Hasan v.dğr.), Beyrut 1402/1982, II, 67, 251-265; III, 30-66, 76-79, 127-134, 173-182, 203-261; İbnü'l-Cezerî, en-Neşr, I, 201-202, 357-358, 368-443; Üşmûnî, Menhecü's-sâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik (nşr. Abdülhamîd es-Seyyid M. Abdülhamîd), Kahire, ts. (el-Mektebetü'l-Ezheriyye), IV, 440-445, 458-468, 487-501; G. Bergsträsser, et-Teṭavvürü'n-naḥvî li'l-luġati'l-ʿArabiyye (trc. Hamdî el-Bekrî - Halîl Asâkir), Kahire 1929, s. 31; J. Canteniau, Nabateen, Paris 1930, I, 47; a.mlf., Cours de phonétique arabe, Paris 1960, s. 76-77, 81-83; Naim Hâzım Onat, Arapça'nın Türk Diliyle Kuruluşu, İstanbul 1944, I, 99-102, 106-107, 115-116, 164-166, 329-372; İbrâhim Enîs, el-Aṣvâtü'l-luġaviyye, Kahire 1961, s. 72, 76-78; Abdüssabûr Şâhin, el-Ḳırâʾâtü'l-Ḳurʾâniyye, Kahire, ts. (Mektebetü'l-Hâncî), s. 9, 15-25, 30-31, 210; Gānim Kaddûrî el-Hamed, Resmü'l-muṣḥaf, Bağdad 1402/1982, s. 43, 351-353, 356-358, 363-371; M. Saîd İsbir - Bilâl Cüneydî, eş-Şâmil, Beyrut 1985, s. 12-19; H. Fleisch, Traité de philologie arabe, Beyrut 1986, I, 57-59, 77-78, 90-91, 98-118, 131-138, 151-152, 168, 183, 213, 214-215, 219-222, 224, 234; II, 65-67, 69, 351-354; a.mlf., "Hamza", EI² (Fr.), III, 153-156; Emîl Bedîʿ Yaʿkūb, Mevsûʿatü'l-ḥurûf, Beyrut 1408/1988, s. 9-68; Yahyâ Ali Yahyâ Mübârekî, "Ṣavtü'l-hemze fi'l-luġati'l-ʿArabiyye beyne'l-ḳudemâʾ ve'l-muḥaddişîn", Mecelletü Câmiʿati Ümmi'l-ḳurâ, IX/12, Mekke 1416, s. 129-210; A. Dilaçar, "A", İTA, II, 5-7, 21.

İsmail Durmuş

HENDEK GAZVESİ

(غزوة الخندق)

Müslümanlarla Mekkeli müşrikler ve müttefikleri arasında yapılan savaş (5/627).

Medine önlerinde, hicretin 5. yılı Şevval ayının 7'sinde (1 Mart 627) başlayıp Zilkade'nin 1. günü (24 Mart 627) sona eren savaşa, şehrin müdafaası çevresine kazılan hendeklerle sağlandığı için Hendek Gazvesi denilmiştir. Saldırgan tarafta yer alan Kureyşliler, Hayber yahudileri, Gatafânlılar, Fezâreliler, Esedoğulları ve Süleymoğulları gibi birçok grubu ifade etmek için Kur'ân-ı Kerîm'de kullanılan "ahzâb" (hizipler, gruplar) tabirinden dolayı bu savaşa Ahzâb Gazvesi adı da verilir. 33. sûrenin 20 ve 22. âyetlerinde, Medine'yi kuşatmaya gelen müttefik düşman kuvvetlerinden "ahzâb" şeklinde bahsedilmekte, bazı âyetleri söz konusu savaş hakkında nâzil olan sûre de adını bu kelimeden almaktadır.

Hicretin 3. yılında (625) vuku bulan Uhud Gazvesi'nden sonra müslümanların, hem Kureyşliler'le hem de Medine ve Hayber'de yaşayan yahudilerle münasebetleri daha kötü bir hal almıştı. Kureyşliler Uhud'dan sonra, Suriye'ye giden kervanlarının güvenliğini sağlamak için Medine çevresini topraklarına katma arzusunu gerçekleştiremedikleri gibi Uhud'da elde ettikleri kısmî başarılarını da bir sonuca bağlayamamışlardı. Buna karşılık müslümanlar kısa zamanda eski güçlerine kavuşmuş, Zâtürrikā' ve Hicaz-Suriye kervan yolu üzerindeki Dûmetülcendel'e yaptıkları seferlerle Kureyş'in yalnız Mısır ve Suriye'ye değil Irak'a giden kervanlarına da yolları kapatmışlardı. Hicretin 4. yılında (625) Medine'den kuzeye Hayber ve çevresine sürülmüş olan Benî Nadîr yahudileri müslümanlar için Suriye ticaret yolunun emniyeti bakımından tehdit oluşturmaya ve civar bölgelerde yaşayan halkı kışkırtmaya başladılar. Sellâm b. Ebü'l-Hakīk, Huyey b. Ahtab ve Rebî' b. Ebü'l-Hakīk gibi Benî Nadîr'in ileri gelenleri Mekke'ye giderek Kureyşliler'i müslümanlara karşı birlikte savaşmaya ikna ettiler. Ayrıca Dûmetülcendel hâkiminin bu yöreden Medine'ye giden kervanlara zarar vermesini sağladılar. Aynı zamanda Gatafân ve Fezâre kabilelerini,

Hayber yöresinin bir yıllık hurma mahsulüne mukabil müslümanlara karşı girişecekleri mücadelede yanlarına çektiler; daha sonra da Benî Süleym'i bu ittifaka dahil etmeyi başardılar. Diğer taraftan Mekke'ye bir heyet gönderip yaptıkları anlaşmaları haber vererek müşrikleri Medine'ye saldırmaya teşvik ettiler. Böylece kuzeyde Gatafân, Fezâre ve Esed, doğuda Süleym, güneyde Kureyş, Kinâne ve Sakīf kabileleriyle Medine'yi üç tarafından çevirmeyi düşünüyorlardı. Bu sırada Dûmetülcendel bölgesinin hâkimi Ükeydir b. Abdülmelik, Suriye ve Irak'tan Medine'ye gelen hububat yüklü kervanların geçtiği yolu kesti. Yahudilerin planı Hz. Peygamber'i Medine'den dışarıya çekmek, ardından Gatafân ve Kureyşliler'in el ele verip Medine'yi yağma etmelerine imkân hazırlamak ve Resûlullah'ı merkezden uzak bir yerde zor duruma düşürmekti. Resûl-i Ekrem Dûmetülcendel'e hareket etti; ancak beklenmedik bir şekilde Medine'ye geri döndü. Bir rivayete göre Huzâalılar, on günlük yolu dört gecede kateden habercileriyle Kureyş'in savaşa hazırlandığını Hz. Peygamber'e bildirmişlerdi (Şâmî, IV, 514).

Resûlullah Medine'ye döner dönmez savaş hazırlıklarına başladı. Uhud'da alınan dersten sonra kuşatma altında kalmak açık arazide çarpışmaya tercih edildi ve ittifakla şehrin içeriden savunulması kararlaştırıldı. Yiyecek ve içecek ihtiyacını karşılayacak her şey mevcuttu. Şehrin özellikle üç tarafı yoğun biçimde bahçeler ve bunları birbirinden ayıran çit ve alçak duvarlarla çevrilmişti; ayrıca aralarında uzanan yollar çok dardı. Düşmanın bu engelleri aşması zor olup küçük askerî birliklerle bile durdurulması mümkündü. Ancak Kureyş ve müttefiklerinin çokluğu hakkında alınan haberler üzerine savunmayı takviye için şehrin çevresinde uygun yerlere hendek kazılmasına karar verildi; kaynaklarda genellikle bunun Selmân-ı Fârisî'nin teklifi üzerine kararlaştırıldığı belirtilir. Hz. Peygamber, muhacir ve ensardan bazı sahâbîlerle birlikte hendek kazılacak yerleri tesbit etti. Kazı sırasında da zaman zaman kendisi için kurulan Türk çadırından (kubbe Türkiyye) çıkıp bizzat çalıştı (İbn Sa'd, IV, 83). Yaklaşık 5,5 km. uzunluğundaki hendeğin genişliği 9 m., derinliği ise 4,5 m. kadardı (hendek açılan yerler ve kazılması için bk. Hamîdullah, Hz. Peygamberin Savaşları, s. 132-144).

Birkaç haftada tamamlanan hendek kazma işinden hemen sonra muhtemelen 10-12.000 kişiden oluşan düşman ordusu Medine'ye ulaştı ve

karargâhını şehrin kuzeyinde Uhud Savaşı'nın yapıldığı alanda kurdu; müşriklerin sancağını Benî Abdüddâr'dan Osman b. Talha taşıyordu. Müslüman askerlerin sayısı ise 3000 kadardı ve muhacirlerin sancaktarı Zeyd b. Hârise, ensarınki de Sa'd b. Ubâde idi. Resûl-i Ekrem kadınlarla çocukların, yiyecek ve içeceklerin, değerli eşyaların ve hayvanların şehirde bulunan en müstahkem binalarda toplanmasını ve ordunun Sel' dağı eteklerinde karargâh kurmasını emretti. Kendisi de çadırını Zûbâb dağından

bugün Fetih Mescidi'nin bulunduğu yere nakletti. Kureyşliler ve müttefikleri böyle bir hendekle karşılaşacaklarını hiç düşünmedikleri için şaşırıp kaldılar. Zira hendekler, düşman süvarilerini hücumdan caydıracak bir genişliğe sahipti ve gece gündüz müslüman birlikler tarafından kontrol altında tutuluyordu. Daha önce Hayber'e sürülmüş olan Benî Nadîr'e mensup bir heyet, Medine'de oturan ve müslümanlarla arası iyi olan Benî Kurayza yahudilerine gidip onları müslümanlara karşı hücuma geçmeye ikna etti. Durumu öğrenen Hz. Peygamber hemen tedbir aldı ve birkaç yüz kişiden oluşan iki birlik göndererek yahudi mahallelerinin etrafını kuşattı. Öte yandan Gatafân ve Fezâre kabileleriyle birlikte gelen paralı askerlerle ayrı bir anlaşma yapmak üzere onlara bir heyet gönderdi; fakat istedikleri aşırı ücret yapılan bir toplantıdan sonra reddedildi. Bu arada Benî Eşca' kabilesinin reisi Nuaym b. Mes'ûd müslüman olmuş ve bunu henüz kimse duymamıştı. Nuaym, Resûl-i Ekrem'in isteği üzerine Benî Kurayza yahudilerine gitti ve kendilerine Medineli olmayan müttefiklerin yurtlarına dönünce yalnız kalacaklarını, onlardan savaşacaklarına ve kuşatmayı kaldırmayacaklarına dair söz vermelerini, güvence için de Kureyş'ten rehin istemelerini tavsiye etti. Sonra da müttefik ordugâhlarına giderek yahudilerin gizlice Hz. Peygamber'le anlaştıklarını, Kureyş'in bazı ileri gelenlerini rehin alıp ona götürmeye karar verdiklerini söyledi; aynı haberleri müslümanlar arasında da yaydı. Böylece düşman saflarında ortaya çıkan ihtilâf Benî Kurayza yahudilerinin saf dışı kalmaları sonucunu doğurdu. Muhasara esnasında hendeğin her iki yanında bulunan taraflar birbirlerine ok ve taş yağdırmaktaydı. Müşrikler hendeği geçebilecek dar alanlar arıyor ve hücumlarını yoğunlaştırıyordu. İslâm ordusu, bir yandan düşmanların başka bölgelerden şehre sızmasına engel olmaya, bir yandan da onları hendek boyunca etkisiz hale getirmeye çalışıyordu. Müşrikler aralarında nöbetleşerek hücuma geçiyorlar, bu birliklere sırasıyla Ebû Süfyân b. Harb, Hübeyre b. Ebû Vehb, İkrime b. Ebû Cehil, Dırâr b. Hattâb,

Hâlid b. Velîd ve Amr b. Âs gibi ünlü savaşçılar kumanda ediyorlardı. Bir gün Hz. Peygamber'in çadırı müşrikler tarafından yoğun biçimde ok yağmuruna tutulmuş, ancak ashabın ok ve taşlarla karşılık vermesi üzerine saldırı başarısızlıkla sonuçlanmıştı. Bu sırada Kureyş süvarilerinden İkrime b. Ebû Cehil, Nevfel b. Abdullah, Hz. Ömer'in kardeşi Dırâr b. Hattâb, Hübeyre b. Ebû Vehb ve Amr b. Abdüved hendeğin dar bir yerinden İslâm ordusunun bulunduğu tarafa geçtiler. Araplar arasında cesaretiyle şöhret kazanan Amr b. Abdüved mübâreze için bir savaşçı istedi. Henüz genç yaşta bulunan Hz. Ali mübâreze için onun karşısına çıktı. Resûl-i Ekrem Ali'ye kılıcını verdi ve sarığını sardı. Amr, başlangıçta küçümsediği Hz. Ali tarafından bir kılıç darbesiyle yere serildi. Onunla birlikte hendeği geçenler de geri çekilmek zorunda kaldılar. Nevfel b. Abdullah ise hendeğe düşerek öldü.

Esasen müşrikler kısa sürecek bir savaş için hazırlanmışlardı ve işin uzaması hem savaşçıların hem de binek hayvanlarının yiyecek kaynaklarının tükenmesine sebep oluyordu. Bu arada Hayber yahudilerinin gönderdiği yirmi deve yükü yiyecek maddesi ve hayvan yemi müslümanların eline geçti. Ayrıca hava da iyice soğumuştu; Medine'nin şiddetli soğuğu Mekkeliler'i güç durumda bırakıyordu. Şiddetli bir rüzgâr onların mukavemetini iyice kırmış ve müşrikler paniğe kapılmıştı. O sıralarda şevval ayının sonuna gelinmişti; haram aylardan zilkade girmek üzereydi ve hac mevsimi başlayacaktı. Kureyş ordusu kumandanı Ebû Süfyân, bu şartlar altında sonuç alınamayacağını anlayıp Mekke'ye dönmek üzere kuşatmayı kaldırdı; parayla tutulmuş askerler de çekilip gitmekten başka çare bulamadılar.

Müslümanlar Hendek Gazvesi'nde büyük sıkıntılara mâruz kalmış ve kalabalık düşman ordusu karşısında endişeye kapılmışlardı. Hiçbir olayda namazını geçirmeyen Hz. Peygamber'in kuşatma sırasında öğle, ikindi, akşam ve yatsı namazlarını geceleyin hep birden eda etmek zorunda kalması onun ve ashabının çok zor şartlar altında mücadele verdiklerini gösterir. Kur'ân-ı Kerîm, müttefik birliklerin gelişini ve bunun karşısında bazı müslümanların nasıl endişeye kapıldıklarını şu âyetlerle tasvir eder: "Ey iman edenler! Allah'ın size olan nimetini hatırlayın; hani size ordular saldırmıştı da biz onlara karşı bir rüzgâr ve sizin görmediğiniz ordular göndermiştik. Allah ne yaptığınızı çok iyi görmekteydi. Onlar hem

yukarınızdan hem de aşağı tarafınızdan üzerinize yürüdükleri, gözler yıldığı, yürekler gırtlağa dayandığı ve siz Allah hakkında türlü türlü şeyler düşündüğünüz zaman, işte orada iman sahipleri imtihandan geçirilmiş ve şiddetli bir sarsıntıya uğramışlardı. O zaman münafıklarla kalplerinde hastalık bulunanlar, 'Meğer Allah ve Resulü bize sadece kuru vaadlerde bulunmuşlar' diyorlardı" (el-Ahzâb 33/9-12); "Allah, o inkâr edenleri hiçbir fayda elde edemeden öfkeleriyle geri çevirdi. Allah'ın yardımı savaşta müminlere yetti. Allah güçlüdür, mutlak galiptir" (el-Ahzâb 33/25).

İslâm tarihinde bir dönüm noktası olan Hendek Gazvesi'nde altı müslüman (Sa'd b. Muâz, Enes b. Evs, Abdullah b. Sehl, Tufeyl b. Nu'mân, Sa'lebe b. Ganeme ve Kâ'b b. Zeyd) şehid oldu; sekiz düşman askeri öldürüldü. Hicretten sonra başlayan Kureyşli müşriklerin Medine'ye karşı saldırıları Hendek Gazvesi'yle son bulmuştur. Hz. Peygamber bu gazveden sonra savaş taktiğini değiştirdi ve müslümanlara saldırı hazırlığı içinde olan düşman kuvvetlerine onlardan daha erken davranıp hücum etmeye karar verdi. Nitekim Resûl-i Ekrem, Hendek Gazvesi'nden hemen sonra Benî Kurayza yahudilerinin üzerine yürümüştür (bk. KURAYZA).

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, "Cihâd", 33-34, 161, "Meġāzî", 29, "Aḥkâm", 43, "Temennî", 7; Müslim, "Cihâd", 125-130; Vâkıdî, el-Meġāzî, II, 440-496; İbn Hişâm, es-Sîre2, III, 214-233, 254-273; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 65-74; IV, 83; Belâzürî, Ensâb, I, 343-347; Taberî, Târîḫ (de Goeje), I, 1462-1485; Makrîzî, İmtâʿu'l-esmâʾ (nşr. Mahmûd Şâkir), Kahire 1941, I, 199-204; Şâmî, Sübülü'l-hüdâ, IV, 512-592; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), V, 202-320; Diyârbekrî, Târîḫu'l-ḫamîs, I, 479-492; Şevkī Ebû Halîl, el-Ḫandaḳ, Dımaşk 1982; Hamîdullah, Hz. Peygamberin Savaşları, s. 124-157; a.mlf., el-Ves̱âʾiḳu's-siyâsiyye, Beyrut 1403/1983, s. 73-74; a.mlf., İslâm Peygamberi (Tuğ), I, 241-249; a.mlf., "Ḫandaḳ", UDMİ, IX, 6-11; A. J. Wensinck, "Handak", İA, V/1, s. 209; W. Montgomery Watt, "Khandaḳ", EI², (Fr.), IV, 1052; Emin Işık, "Ahzâb Sûresi", DİA, II, 195-196.

Muhammed Hamîdullah

HENDESE

(الهندسة)

Riyâzî ilimlerin şekil ve cisimler arasındaki ilişkileri inceleyen dalı, geometri.

Halîl b. Ahmed'in açıklamasına göre kelimenin aslı Farsça'da "ölçme" anlamına gelen endâzedir. Araplar, bu ilimle ilk defa IX. yüzyılda Öklid'in Elementler'ini tercüme ederken tanışmışlar ve adına Grekler gibi, onlardan aldıkları geômetria (yer ölçümü) kelimesini kendi fonetiklerine uydurarak cûmatriyâ demişlerdir. Zamanla bu isim terkedilmiş ve yerine aynı anlamdaki misâha uygulamalı geometriyi, hendese de kuramsal geometriyi ifade etmek üzere benimsenmiştir.

Kaynaklarda hendese "doğru parçası, yüzey ve cisim gibi sürekli nicelikleri konu alan bilim dalı" olarak tanımlanır. İbn Haldûn ise Muḳaddime'sinde "süreksiz nicelik" kavramının da hendese tarafından incelendiğini belirtir; ancak onun hendese çerçevesinde kastettiği, süreksiz niceliklerin sürekli niceliklere uygulanmasıyla geometrik problemlerin açıklanması şeklinde ortaya çıkan süreksiz niceliktir.

Geometrinin İslâm medeniyetindeki gelişimini iki döneme ayırmak mümkündür. 1. Tercüme ve Nakil Dönemi (III./IX. yüzyıl). Bu dönemle ilgili en geniş bilgi İbnü'n-Nedîm'in el-Fihrist'inde bulunmaktadır. Burada açıklandığına göre İslâm medeniyetinde geometri alanında Grekçe'den tercüme edilen ilk eser Öklid'in Kitâbü'l-Uṣûl, Kitâbü'l-Erkân, Kitâbü'l-Usṭuḳussât gibi adlarla tanınan Elementler'idir. Bu eser, ilk olarak Haccâc b. Yûsuf b. Matar (II./VIII. yüzyıl) tarafından iki defa tercüme edilmiştir. Bu tercümelerden birincisi Hârûnürreşîd'e sunulduğu için Hârûnî, ikincisi Me'mûn'a sunulduğu için Meʾmûnî adıyla bilinir; ikinci tercüme daha düzenli ve tamdır. Kitap daha sonra İshak b. Huneyn tarafından tekrar çevrilmiş, bu çeviriyi Sâbit b. Kurre tashih etmiştir. Esere ilk şerhi Abbas b. Saîd el-Cevherî yazmış ve birçok bölümüne, özellikle birinci makalesine bazı yeni teoriler eklemiştir. Ardından çağdaşı Muhammed b. Îsâ el-Mâhânî

eserin on beşinci makalesini şerhetmiş ve teorilerin ispatında daha dikkatli davranarak “olmayana ergi” yöntemini kullanmaktan kaçınmıştır. Bunlardan başka Ebü’l-Abbas en-Neyrîzî ile Ebû Ca‘fer el-Hâzin’in de birer şerhi bulunmakta, Ebü’l-Vefâ el-Bûzcânî’nin ise yarım kalmış bir şerh kaleme aldığı bilinmektedir. Eser üzerine tanınmış filozof Ya‘kūb b. İshak el-Kindî Kitâb fî ıṣlâḥi Kitâbi Öḳlîdis, Risâle fî ıṣlâḥi’l-maḳāleti’r-râbiʿate ʿaşer ve’l-ḫâmisete ʿaşer min Kitâbi Öḳlîdis ve Kitâbü Aġrâżi Kitâbi Öḳlîdis adlı üç çalışma kaleme almış, özellikle bunların sonuncusunda Elementler’in, gerçekte antik Yunan’da geometri alanında ortaya konulan ilk bilgilerin Öklid tarafından yapılan bir derlemesi olduğunu, ayrıca on dört ve on beşinci makaleleri Öklid’in takipçilerinden biri olan Hypsicles’in kitaba eklediğini ileri sürmüştür. Öklid’in geometri alanında tercüme edilen ve Latince Data adıyla tanınan ikinci önemli eseri ise Kitâbü’l-Muʿṭayât’tır (eser hakkında geniş bilgi için bk. Sezgin, III, 116).

Antik Yunan’dan Arapça’ya kazandırılan diğer önemli eser, Yunan geometrisinin zirvesi olarak kabul edilen Apollonios’un Kitâbü’l-Maḫrûṭât’ıdır (Kônika; bk. APOLLONİOS, Pergeli). Sekiz makaleden meydana gelen kitabın ilk dört makalesini Ahmed b. Mûsâ b. Şâkir’in yönetiminde Hilâl b. Ebû Hilâl el-Hımsî (ö. 218/833), diğerlerini de Sâbit b. Kurre çevirmiştir. Daha sonra Menelaus’un Uṣûlü’l-hendese adlı eserinin ilk üç makalesi Sâbit b. Kurre tarafından Arapça’ya aktarılmış, arkasından da meçhul bir müellif tarafından üçgenlerle ilgili kısmı yeniden düzenlenmiştir. Kitapta bulunan “şeklü’l-kattâ” teoremi ve bunun koni kesitleri alanındaki uygulamaları, Sâbit b. Kurre’yi Ḳavl fi’ş-şekli’l-ḳaṭṭâʿ ve’n-nisbeti’l-müʾellefe adlı çalışmasını hazırlamaya yöneltmiş ve Sâbit’in bu çalışması daha sonra Cremonalı Gerardo tarafından Liber Thabit de figure alchata adıyla Latince’ye çevrilmiştir. Nasîrüddîn-i Tûsî de aynı teoremi incelemiş ve bu sırada Kitâbü Şekli’l-ḳaṭṭâʿ adlı eserini kaleme alarak küresel trigonometrinin temel teoremlerini ortaya koymuştur. Pappus’un Şerḥu Kitâbi’l-Baṭlamyûs fî tasṭîḥi’l-küre’si ile Öklid’in Elementler’inin onuncu makalesine yaptığı şerh Sâbit b. Kurre, Archimedes’in ünlü el-Küre ve’l-üsṭuvâne’si önce Benî Mûsâ, ardından Sâbit b. Kurre ile İshak b. Huneyn ve Archimedes’in diğer önemli eserlerinden Terbîʿu’d-dâʾire de (Fî Teksîri’d-dâʾire veya Misâḥatü’d-dâʾire) Sâbit b. Kurre ile Huneyn b. İshak tarafından Arapça’ya aktarılmış, bunların sonuncusunu ayrıca Nasîrüddîn-i Tûsî tekrar düzene koymuştur.

Archimedes’in el-Meʾḫûẕât’ını ise yine Sâbit b. Kurre çevirmiş, Ebü’l-Hasan Ali b. Ahmed en-Nesevî bu tercümeyi şerhetmiş, Nasîrüddîn-i Tûsî de kitabın aslını yeniden düzenlemiştir. Bunlardan başka Ebû Sehl el-Kûhî’nin Risâle fi’stiḫrâci’ḍ-ḍılʿi’l-müsebbaʿ fi’d-dâʾire adlı kitabını yazarken Archimedes’in İslâm kaynaklarında Tesbîʿu’d-dâʾire adıyla tanınan eserinden faydalanmış olduğu görülür. İskenderiyeli Heron’un en önemli geometri eserleri de Kitâbü Şükûki Öḳlîd ve Kitâbü’l-Ḥiyeli’r-rûḥâniyye adları altında Arapça’ya kazandırılmıştır. Son olarak Sanskritçe’den yapılan Sind-Hind adlı tercüme, müslümanların kuramsal geometri problemleri yanında en genel anlamıyla uygulamalı geometri konusunda da bilgi sahibi olduklarını göstermektedir.

2. Eleştiri ve Üretim Dönemi (IV-IX./X-XV. yüzyıllar). Bu dönemde müslümanlar keşfettikleri yeni geometrik ispatlara dayalı olarak yukarıda haklarında kısaca bilgi verilen tercüme eserlerdeki yanlış bilgileri düzeltmişler ve eksiklerini tamamlamışlardır. Özellikle IV. (X.) yüzyıldan sonra İslâm matematikçilerinin geometriye olan katkıları artmaya başlamıştır. Bu yüzyıldan itibaren müslümanlar, antik dönemden miras aldıkları geometri bilgilerinin yanında yeni keşfettiklerini de astronomi, optik ve cebir sahalarına uygulamaya başlamışlardır. Ayrıca geometriyi mimari alanında ve süsleme sanatlarında yaygın biçimde kullanıma sokmuşlar, bunların yanında trigonometriyi de bir bilim dalı haline getirerek bu konuda geçmişten aldıkları bilgileri yeniden düzenlemişlerdir. İslâm matematikçileri, kendilerinden önce geometri alanında eser veren Grek ve Hintli ilim adamlarını takdir etmekle birlikte akıl ve tecrübe yolu ile elde ettikleri bütün yeni bilgileri ve bunlara dayalı eleştirilerini açıklamaktan da çekinmemişlerdir. Bu tavır, antik dönemde bilinmeyen değişik yönelimlerin ortaya çıkmasına imkân sağlamıştır.

Bu dönemde geometri alanında yetişen önde gelen âlimler ve önemli eserleri şöylece sıralanabilir: III. (IX.) Yüzyıl. Hârizmî’nin, Bâbü’l-misâḥa min Kitâbi’l-Muḫtaṣar fî ʿilmi’l-cebr ve’l-muḳābele; Cevherî’nin, Kitâbü Tefsîri Kitâbi Öḳlîdis, Kitâbü’l-Eşkâl elletî zâdehâ fi’l-maḳāleti’l-ûlâ min Öḳlîdis, Ziyâdât fi’l-maḳāleti’l-ḫâmise min Kitâbi Öḳlîdis (İbnü’n-Nedîm, s. 325; Suter, s. 21); Benî Mûsâ b. Şâkir (özellikle Muhammed), Maʿrifetü misâḥati’l-eşkâli’l-basîṭa ve’l-küreviyye (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1473/3, 1502/9;

Köprülü Ktp., nr. 930/14, 931/14), Muḳaddimetü'l-maḫrûṭât (Bodleian Ktp., I, nr. 943/5; Leiden Ktp., nr. 979), Ḳısmetü'z-zevâyâ bi-s̱elâs̱eti aḳsâm mütesâviye (İbnü'n-Nedîm, s. 331); Muhammed b. Îsâ el-Mâhânî, Risâle fi'n-nisbe (a.g.e., s. 331; Bodleian Ktp., nr. 6009; Bibliothèque Nationale, nr. 3467/1), Risâle fi'l-müşkil mine'n-nisbe (Bibliothèque Nationale, nr. 2457/39), Risâle fî sittetin ve ʿişrîne şeklen mine'l-maḳāleti'l-ûlâ min Öḳlîdis (a.g.e., s. 331); Sâbit b. Kurre, Kitâbü'ş-Şekli'l-ḳaṭṭâʿ (a.g.e., s. 380; Bibliothèque Nationale, nr. 2457/37, 2467/13), Kitâb fî misâḥati ḳaṭʿi'l-maḫrûṭ elleẕî yüsemmâ "el-Mükâfî" (Bibliothèque Nationale, nr. 2437/25). IV. (X.) Yüzyıl. Ebü'l-Abbas en-Neyrîzî, Şerḥu Öḳlîdis (a.g.e., s. 389; Suter, s. 363), Risâle fi'l-müṣâdereti'l-meşhûre li'l-Öḳlîdis; Ebü'l-Vefâ el-Bûzcânî, Kitâb fîmâ yeḥtâcü ileyhi'l-küttâb ve'l-ʿummâl min ʿilmi'l-ḥisâb'ının üçüncü kısmı "Fî Aʿmâli'l-misâḥa" başlığını taşımaktadır; ayrıca Kitâb fîmâ yeḥtâcü ileyhi'ṣ-ṣâniʿ min aʿmâli'l-hendese adlı eseri pratik geometri açısından mühim bir eserdir. Bettânî'nin özellikle trigonometriye olan katkıları da önemlidir; küresel trigonometrinin problemlerini (iskâtü'l-amûdî, orthographical projection) yöntemiyle çözmüştür ve bu çözümler daha sonra Regiomontanus tarafından incelenerek kullanılmıştır. İslâm matematiğinin en önemli geometricilerinden biri olan Ebû Saîd es-Siczî, Risâle fî iḫrâci'l-ḫuṭûṭ fi'd-devâʾiri'l-mevżûʿa mine'n-nuḳaṭi'l-muʿṭât (Bibliothèque Nationale, nr. 2458/1), Risâle fi'l-cevâb ʿani'l-mesâʾil elletî süʾile ʿanhâ fî baʿżi'l-eşkâli'l-meʾḫûẕe min Kitâbi'l-Meʾḫûẕât li'l-Arşimîdis (Bibliothèque Nationale, nr. 2458/8) ve Taḥṣîlü'l-ḳavânîni'l-hendesiyyeti'l-maḥdûde (Bibliothèque Nationale, nr. 2458/2) adlı eserleri kaleme almış, özellikle daireler ve koni kesitleriyle ilgilenmiştir. V. (XI.) Yüzyıl. İbnü'l-Heysem bilim tarihinde optik (ilmü'l-menâzir) alanında yaptığı çalışmalarla ünlü olup özellikle kendi adını taşıyan problemle (Alhazen problemi) tanınır. İbn Ebû Usaybia, İbnü'l-Heysem'in bütün eserlerini kaydetmiştir (ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 553-557, 559-560); bunların geometriyle ilgili olanları Şerḥu Uṣûli Öḳlîdis fi'l-hendese ve'l-ʿaded ve telḫîṣuhû, Kitâbü't-Taḥlîl ve't-terkîbi'l-hendesîyeyn, Maḳāle fî ḥalli şek redden ʿalâ Öḳlîdis fi'l-maḳāleti'l-ḫâmise min kitâbihî fi'l-uṣûli'r-riyâżiyye, Maḳāle fî misâḥati'l-mücessemi'l-mükâfî, Maḳāle fî ḫavâṣṣi'l-ḳaṭʿi'l-mükâfî, Maḳāle fî ḫavâṣṣi'l-ḳaṭʿi'z-zâʾid, Maḳāle fî ḥalli şükûki'l-maḳāleti'l-ûlâ min Kitâbi Öḳlîdis ve Ḳavl fî ḳısmeti'l-ḫaṭ elleẕî istaʿmelehû Arşimîdis fî Kitâbi'l-Küre ve'l-üsṭuvâne'dir. Apollonios'un Kitâbü'l-Maḫrûṭât'ıyla da ilgilenen İbnü'l-Heysem, geometri alanındaki teorik

çalışmalarının sonuçlarını uygulama alanına da koymaya çalışmıştır. İbnü'l-Kıftî onun, Nil nehri üzerinde suların akışını düzenleme ve taşmasını önleme amacıyla Asvan yakınında bir baraj yapma teşebbüsünde bulunduğunu kaydeder (Târîḫu'l-ḥükemâ˒, s. 166). VI. (XII.) Yüzyıl. Ömer Hayyâm, Risâle fî şerḥi mâ eşkele fî müṣâderâti Kitâbi Öḳlîdis (nşr. Abdülhamîd Sabrâ, İskenderiye 1961), Maḳāle fi'l-cebr ve'l-muḳābele (nşr. Rüşdî Râşid - Ahmed Cebbâr, Haleb 1981). Ömer Hayyâm bu eserinde, matematik tarihinde ilk defa sistematik bir metotla daireler ve koni kesitlerini kullanarak üçüncü dereceden (kübik) cebirsel denklemleri çözmüştür. VII. (XIII.) Yüzyıl. Şerefeddin et-Tûsî, Kitâbü'l-Mu˓âdelât adlı eserinde üçüncü dereceden cebirsel denklemleri Ömer Hayyâm gibi daireler ve koni kesitleri kullanarak çözmüştür. Esîrüddin el-Ebherî Iṣlâḥu Öḳlîdis başlığını taşıyan çalışmasında, dönemin İslâm dünyasında mütedâvil olan Öklid nüshalarını ve Uṣûlü Öḳlîdis'teki bazı problemli teoremleri düzeltmiş, ayrıca beşinci postulatı (aş. bk.) farklı bir şekilde ispatlamaya teşebbüs etmiştir. Nasîrüddîn-i Tûsî, Taḥrîru Uṣûli Öḳlîdis'te Uṣûl'ün mevcut tercümelerini karşılaştırmış ve bunlar arasındaki farkları belirterek kendi üslûbuyla kitabı yeniden düzenlemiştir. Taḥrîru Müṣâderâti Öḳlîdis adlı eserde Tûsî'nin uyguladığı yöntem daha sonra gelen Uṣûl şârihleri tarafından da benimsenmiş, özellikle Şemseddin Muhammed b. Eşref es-Semerkandî Eşkâlü't-te˒sîs adlı çalışmasında, Kadızâde-i Rûmî bu eserin şerhinde ve Nizâmeddin en-Nîsâbûrî de Tûsî'nin et-Teẕkire fî ˓ilmi'l-hey˒e'si üzerine kaleme aldığı et-Tavżîḥ adlı şerhinde bu yöntemi takip etmişlerdir. Tûsî, ayrıca Kitâbü Şekli'l-ḳaṭṭâ˓ adlı diğer bir eserinde küresel trigonometrinin temel teorilerini formüle etmiş, çeşitli ilim adamları tarafından Arapça'ya tercüme edilen Archimedes ve Menelaus gibi matematikçilerin geometri sahasındaki kitaplarını da yeniden düzenlemiştir. IX. (XV.) Yüzyıl. Cemşîd el-Kâşî Miftâḥu'l-ḥisâb (ḥüssâb) adlı kitabın dördüncü makalesini misâhaya tahsis etmiştir. Kâşî'nin matematik tarihi açısından büyük değer taşıyan diğer eseri de ondalık kesirleri kullanarak "s" sayısını hassas bir şekilde hesapladığı ünlü er-Risâletü'l-muḥîṭiyye'dir.

Müslüman Âlimlerin Geometrinin Gelişmesine Katkıları. İslâm medeniyetinde geometri söz konusu olduğunda vurgulanması gereken en önemli noktalardan biri, çeşitli ilim dallarında telif edilen eserlerde konuların daha iyi anlaşılabilmesi ve mevcut problemlerin çözülmesi için geometrinin yoğun bir şekilde kullanıldığıdır. Bunun en iyi örneklerini

astronomi alanında görmek mümkündür. Bîrûnî el-Ḳānûnü'l-Mesʿûdî'sinde ve Hasan b. Ali el-Merrâküşî Câmiʿu'l-mebâdî ve'l-ġāyât'ında astronomi konularına bir giriş olarak geometriyi bütün alt birimleriyle beraber geniş bir biçimde incelemişlerdir. Meselâ Merrâküşî, adı geçen eserinde küre üzerine çizilen dairelerin özellikleri, mesafe ve hacim problemleri, düzlemsel ve küresel trigonometri, bir derecelik yayın sinüsünün hesabıyla ilgili problemler ve bunların yaklaşık hesapları gibi konuları bütün ayrıntılarıyla ele almıştır. Bu girişlerde sadece mevcut geometrik bilgilerin incelenmesiyle yetinilmemiş, ayrıca orijinal katkılarda da bulunulmuştur. Meselâ Ebü'l-Vefâ el-Bûzcânî el-Mecisṭî şerhinde, mevcut geometrik bilgilerin tefsiri yanında düzlemsel ve küresel trigonometriyle ilgili birçok yeni teori ve ispatı da vermektedir. Bîrûnî ise yukarıda zikredilen eserinde "ta'dîl mâ beyne's-satreyn" adını verdiği dâhilî tamamlama yöntemini ilk defa ele almıştır.

İslâm matematikçileri temelleri farklı olan geometriyle aritmetiği biribirine uygulamışlardır; böylece Öklidesçi gelenekle Diophantos-Nikomakhosçu gelenek arasında bir ilişki kurulmuş ve bu durum hem geometride hem de aritmetikte yeni açılımlara sebep olmuştur. Bunun yanında İslâm matematikçileri Hârizmî'den itibaren cebri geometri problemlerini, geometriyi de cebir problemlerini çözmede kullanmışlardır. Bu çerçevede Ömer Hayyâm üçüncü derece denklemleri daireler, paraboller ve hiperbollerin kesişim noktaları yardımıyla çözmüş, böylece daha sonra XVII. yüzyılın başlarında Descartes tarafından sistemleştirilecek olan analitik geometrinin temellerini atmıştır. Ömer Hayyâm'ı takip eden Şerefeddin et-Tûsî de bu yöntemi geliştirmiştir. Bu meyanda, kürenin düzlemsel kesitleriyle ilişkisi bulunan ve Mâhânî problemi adıyla bilinen $x3 + a^2b = cx^2$ şeklindeki

üçüncü dereceden cebirsel denklem de geometri-cebir ilişkisi açısından büyük önem taşımaktadır.

Özellikle astronomide ve geometrinin bir alt dalı sayılan fiziğin hesap sisteminde İslâm medeniyetinde ortaya konan yenilikler üzerinde durulmalıdır. Müslümanlar bu hesap sistemini yani trigonometriyi bağımsız bir ilim dalı olarak kurmuşlar ve bu yeni ilim vasıtasıyla birçok astronomi ve fizik problemini çözmüş, ayrıca çok erken devirlerden itibaren dakik

zîcler hazırlama imkânını bulmuşlardır. III. (IX.) yüzyılda Bettânî, “x”in çeyrek dairenin dörtte biri olması halinde $\sin x = ø$ formülünü keşfederek $\sin x = a. \cos x$ denklemini çözmüştür. Ayrıca Işlâḥu’l-Mecisṭî adlı eserinde tanjant tabloları hazırlamış, Habeş el-Hâsib bu tabloları daha mükemmel hale getirmiştir. IV. (X.) yüzyılda Ebü’l-Vefâ el-Bûzcânî trigonometride gerçek anlamda bir ilerleme kaydetmiş ve bu ilmin teorilerini düzenleyerek bunlar üzerinde bağımsız çalışmalar yapmıştır. Düzlem trigonometride şu ilişkiler ilk defa onun tarafından ispatlanmıştır: $\sin (a + b) = \sin a. \cos b + \sin b. \cos a$; $2 \sin a = 1 - \cos 2 a$; $\sin 2 a = 2 \sin a. \cos a$; $\sec a = 1 / \cos a = ÷$. Ebü’l-Vefâ küresel üçgende de sinüs formüllerini kurmuştur: $\sin a / \sin A = \sin b \; \sin B = \sin c \; \sin C$. Zîcü’l-Ḥâkimî müellifi İbn Yûnus ise $\cos a. \cos b = ½ [\cos (a + b) + \cos a (a - b)]$ formülünü ispatlamıştır. Bu formül, bir çarpım işlemini ona eşit bir toplama işlemine dönüştürmek anlamına gelmektedir ve bu düşünce daha sonra keşfedilen logaritmik hesap sisteminde önemli bir yer tutmuştur. VI. (XII.) yüzyılda Câbir b. Eflah küresel trigonometride $\cos b = \cos B. \sin c$ ilişkisini bulmuştur. Böylece İslâm medeniyetinde geliştirilen trigonometri, Batı’da Fibonacci tarafından 1220’li yıllarda yüzey ölçümlerinde kullanıldığı ve Regiomontanus’un Nasîrüddîn-i Tûsî’nin konuyla ilgili eserlerinden faydalanarak 1464 civarında ilk eserini telif ettiği (1485’te yayımlanmıştır) dönemlerde belirli bir seviyeye ulaşmıştır.

İslâm âlimleri tarafından geometri özellikle coğrafî ölçümlerde kullanılmıştır. Bu çerçevede, klasik Yunan’dan gelen ve Batlamyus’un el-Mecisṭî adlı eserinde verilen rakamlar gözden geçirilmiş ve düzeltilmiştir. Benî Mûsâ, 212 (827) yılında yeryüzünün eğimini ölçmek ve bu konuda daha önce bulunmuş sonuçları kontrol etmek için Palmira ve Rakka’da, daha sonra da Sincar’da çalışmalar yapmıştır. Bettânî, otuzu Batı İslâm dünyasında olmak üzere 310 şehrin, Hasan b. Ali el-Merrâküşî de zîclerinde yetmiş biri Batı Akdeniz’de olmak üzere 135 şehrin tûl ve arzını tesbit etmiştir. Bîrûnî ise harita çizim yöntemlerini, bir düz yüzey üzerinde yerküre ve gökküreyi temsil etme problemlerini araştırmıştır. Bu bağlamda onun konik, silindirik, ortografik, stereografik yöntemleri denediği ve bir kürenin doğrularını elips, parabol ve hiperbollerin yardımıyla çizmeye çalıştığı görülür.

İslâm medeniyetinde geometrinin günlük kullanımı üzerinde de önemle

durulmuştur. İhvân-ı Safâ risâlelerinde şöyle denilmektedir: “Geometri, başta yüzeylerin ölçümü olmak üzere bütün sanatlarla ilgilidir. Ölçüm ise işçilerin, kâtiplerin, vergi memurlarının ve toprak sahiplerinin birçok konuda ihtiyaç duydukları temel bir sanattır” (Resâ͗il, I, 97). Özellikle gelişmiş kemer ve düzgün çokgenler üzerine oturan kubbeler ve mukarnasların hâkim olduğu mimariyle dünyada arabesk gibi geometrik üslûp ve motiflere en fazla yer veren süsleme sanatlarında bu ilim dalından faydalanılmıştır.

Sâbit b. Kurre, yukarıda zikredilen Kitâb fî misâḥati ḳaṭʿ i’l-maḫrûṭ elleẕî yüsemmâ el-Mükâfî adlı eserinde Archimedes’i takip ederek parabolün bir kesitinin yüzeyini ve ekseni veya odağından geçen herhangi bir doğru parçasının etrafında dönen bir paraboloidin hacmini belirleyecek şekilde integral toplamını elde edebilmek için integral hesabı kullanmıştır. Bibliothèque Nationale’de (nr. 2457) Sâbit b. Kurre’ye ait bir risâlede, antik Yunan’dan beri matematikçileri meşgul eden “kenarları doğru olan bir dar açının üç eşit parçaya bölünmesi” (teslîsü’z-zâviye) probleminin orijinal bir geometrik çözüm denemesi bulunmaktadır. Bu çözüm denemesindeki ana fikir, Gerasalı Nikomakhos’un (I. yüzyıl) helezonik kesişim noktaları ve hiperbol anlayışına dayanmaktadır. Benzer şekilde Benî Mûsâ da yukarıda zikredilen geometri çalışmalarında aynı meseleyi dairesel helezonlar kullanarak çözmeye çalışmıştır ki XVII. yüzyılda yaşayan Pascal’ın yaklaşımı da buna uygundur; bu sebeple söz konusu helezon tipleri daha sonra “Pascal helezonları” adıyla tanınmıştır.

İslâm matematikçileri kendilerinden önce yaşamış meslektaşlarını, özellikle Grek matematikçilerini otorite olarak benimseyip takdir etmenin yanında onları tenkit de etmişler ve yaptıkları yanlışları düzeltmekten çekinmemişlerdir. Bu durum, en açık biçimiyle Öklid’e karşı takınılan tavırda görülmektedir. İslâm matematikçileri, Öklid’in, geometrinin temeli saydığı tanımları ve postulatları ele alarak tartışmış ve eleştirmiş, hatta onun on üç kitabında bulunan birçok teoremi değiştirme yoluna gitmişlerdir. Bunu yaparken özellikle Elementler üzerine telif ettikleri “şükûk” (şüpheler, zanlar) adlı kitaplarda ya ispatı verilen teoremlere yeni ve farklı ispatlar getirmiş veya Öklid’in ispatını daha dakikleştirmişler yahut da teoremi tâdil ederek yapısal değişikliğe uğratmışlardır. Tamamen yeni teoriler ileri sürdükleri ya da teoremlerde bulunan problematik noktalara dikkat

çektikleri de görülür. Bu konuda en tanınmış örnek, “paraleller postulatı” denilen beşinci postulat sorununa karşı yapılan tenkitlerdir. Büyük tartışmalara ve zamanla Öklid dışı geometrilerin doğmasına sebep olan beşinci postulat başından itibaren bir problem olarak ortaya çıkmış ve Öklid tarafından tam bir açıklığa kavuşturulamamıştır. Batlamyus, Pappus ve Proclus gibi İskenderiyeli matematikçiler tarafından incelenen postulatı İslâm matematikçileri yeniden ele almışlar, böylece Öklid dışı geometriye yönelik ilk çalışmaları başlatmışlardır. Bu çalışmaların ya postulatı yok sayarak nötr (mutlak) geometriyi geliştirme veya teorem haline getirip Eudoxos ve Archimedes tarafından ileri sürülen aksiyom ve diğer postulatlardan yararlanarak ispat etme şeklinde olduğu görülür. Bu konuda önemli katkıda bulunan matematikçilerin başında Neyrîzî, Cevherî, Sâbit b. Kurre, Ebû Ca‘fer el-Hâzin, İbn Sînâ, Bîrûnî, İbnü’l-Heysem, Ömer Hayyâm, Esîrüddin el-Ebherî, Hüsâmeddin Sâlâr, Nasîrüddîn-i Tûsî, Alemüddin Kayser, Muhyiddin Mağribî ve Kutbüddîn-i Şîrâzî gelmektedir. Bu âlimlerin konuyla ilgili eserleri daha sonra İbrânîce ve Latince’ye tercüme edilmiştir. Öklid’in Elementler’i üzerine Levi ben Gerson (XIV. yüzyıl), Alfonso (XIV-XV. yüzyıl) ve Clavius (XVI-XVII. yüzyıl) tarafından kaleme alınan şerhlerde bu eserlerin tesirlerini görmek mümkündür. Nasîrüddîn-i Tûsî’nin beşinci postulatı ispat denemesi 1594’te Roma’da, 1657’de Londra’da basılmış ve J. Wallis ile G. Saccheri’nin çalışmalarına temel teşkil etmiştir. Ömer Hayyâm ve Nasîrüddîn-i Tûsî’nin ispatı, iki kenarı eşit ve iki köşesi dik açı olan bir dörtgen (daha sonra “Saccheri dörtgeni” adıyla anılmıştır) oluşturma imkânı üzerine dayanmaktadır.

İslâm matematikçilerinin yaptıkları çalışmalar geometrinin gelişmesinde önemli bir merhale taşı teşkil eder. Onlar, ayrıca bu alanda matematik açıdan olduğu kadar felsefî açıdan da önem taşıyan pek çok soruyu gündeme getirmişler, teorik geometriyle uygulamalı geometri arasında bir âhenk kurmuşlar ve geometri-sanat ilişkisine önemli katkılarda bulunmuşlardır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 325-327, 331, 389; İbnü’l-Kıftî, Târîḫu’l-ḥükemâ᾽ (Lippert), s. 166; İhvân-ı Safâ, Resâ᾽il, Beyrut 1376/1957, I, 97; Ömer Hayyâm, Müsâderâtü Öḳlîdis (nşr. Abdülhamîd Sabra), İskenderiye 1961; Muhammed b. Eşref es-Semerkandî, Eşkâlü’t-te᾽sîs bi-Şerḥi Ḳāḍîzâde (nşr. Muhammed Süveysî), Tunus 1405/1984; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü’l-enbâ᾽, s. 550-560; Chr. Clavius, Euclidis elementorum libri XV, Cologne 1596; J. Wallis, “De postulato quinto et definitione quinta lib. 6 Euclidis”, Opera mathematica, Oxford 1693, II, 669-673; G. Saccheri, Euclides ab omne naevo vindicatus, Milan 1733; F. Woepcke, L’algèbre d’Omar Alkhayyami, Paris 1851; Suter, Die Mathematiker, s. 21, 363; A. Mieli, La science arabe, Leiden 1938; E. B. Plooij, Euclid’s Conception of Ratio and his Definition of Proportional Magnitudes as Criticized by Arabian Commentators, Rotterdam 1950; Sarton, Introduction, tür.yer.; B. A. Rosenfeld - A. P. Yushčkevič, Omer al-Khayyam, Moscow 1962; Kadrî Hâfız Tûkān, Türâs̱ü’l-ʿArabi’l-ʿilmî fi’r-riyâżiyyât ve’l-felek, Nablus 1963; a.mlf., el-ʿUlûm ʿinde’l-ʿArab, Nablus 1983; A. P. Yushčkevič, Geschichte der Mathematik im Mittelalter, Basle 1964, s. 288-295; a.mlf., Les mathématiques arabes (trc. M. Cazenove - Kh. Jaouiche), Paris 1976; R. Taton, Histoire générale des sciences, Paris 1966, I, 440-525; Sezgin, GAS, III, tür.yer.; S. H. Nasr, Islamic Science, London 1976; Halîl Câvîş, Naẓariyyetü’l-mütevâziyyât fi’l-hendeseti’l-İslâmiyye, Tunus 1988; Rüşdî Râşid, ʿİlmü’l-hendese ve’l-menâẓir fi’l-ḳarni’r-râbiʿ el-hicrî (trc. Şükrüllah eş-Şâlûhî), Beyrut 1996, tür.yer.; Kh. Jaouiche, “De la fécondité mathématique: d’Omar Khayyam à G. Saccheri”, Diogène, LVII, Gallimard 1967, s. 97-113; M. Souissi, “ʿIlm al-Handasa”, EI² Suppl. (Fr.), s. 411-415.

Muhammed Süveysî

Osmanlı Dönemi.

Osmanlı matematikçileri düzlem ve uzay geometri, geometrik hesap ve cebir, koni kesitleri, düzlemsel ve küresel trigonometri alanlarında kendilerinden önceki İslâm matematikçilerinin mevcut birikimlerini tevarüs etmişlerdir. Bu tevarüsün, Osmanlı öncesi dönemde kaleme alınan matematik kitaplarının çoğaltılması yanında, Osmanlı âlimlerinin tahsil için

İslâm medeniyetinin ilim merkezlerine gitmeleri veya oralarda yetişen âlimlerin Osmanlı topraklarına gelip yerleşmeleri sayesinde sağlandığı söylenebilir. Osmanlı Devleti'nin XVI. yüzyılın başlarından itibaren İslâm coğrafyasının büyük bir kısmına hâkim olması, Endülüs'ün düşmesiyle burada bulunan müslüman ve gayri müslim âlimlerin Osmanlı ülkesine göç etmeleri ve Şah İsmâil'in İran'a hâkim olmasından sonra Sünnî âlimlerin Osmanlılar'a sığınması da söz konusu tevarüsün diğer halkalarını oluşturmaktadır. Bu şekilde klasik İslâm hendese geleneğinin Osmanlı âlimleri eliyle sürekliliği sağlanmıştır.

Hendese alanlarında Osmanlı Devleti'nde diğer bir dönüşüm, XVIII. yüzyıldan itibaren görülen ve XIX. yüzyılın başlarında geliştirilip sonlarına doğru tamamlanan, modern matematik anlayış ve tekniklerinin öncelikle Fransızca eserlerden ve diğer Batı Avrupa kaynaklarından aktarılması, bunun neticesinde klasik İslâm ve Osmanlı matematiğinin anlayış, kavram ve tekniklerinin tamamen terkedilmesidir. Ancak Batı Avrupa'da geliştirilen hendese anlayış ve teknikleri, muhteva itibariyle yeni olmakla beraber kavramsal temel açısından eski Yunan ve İslâm matematiğiyle aynı zemini paylaştığından Osmanlı âlimleri tarafından kolayca anlaşılmış, dolayısıyla bu durum, klasik İslâm ve Osmanlı hesap geleneğine hâkim olan ve sürekliliği muhafaza eden âlimler açısından herhangi bir güçlük arzetmemiştir.

Kaynaklar. Merâga matematik-astronomi okulundan önce klasik İslâm ilmî birikimini Anadolu Selçukluları'na aktaran birçok âlim mevcuttur. Bu âlimler zaman içerisinde Anadolu'ya üç ana yoldan ulaşmışlardır. Bunlardan birincisi Orta Asya'dan başlayıp İran'dan geçen yoldur; bu yolla pek çok Türkistanlı ve İranlı âlim gelmiş, Anadolu'dan da bu istikamete tahsil için gidenler olmuştur. İkinci yol Bulgar-Kırım-Kafkas güzergâhıdır; bu yolla, Bulgarî nisbesini taşıyan bazı âlimlerle müslüman Kafkas kavimlerinden ve özellikle Gürcüler'den Tiflisî nisbesini taşıyan birçok âlim Anadolu'ya göç etmiştir. Üçüncü yol, Endülüs ve Mağrib'den başlayıp Mısır ve Şam üzerinden gelen yoldur. Bu yolla pek çok Endülüslü, Mısırlı ve Şamlı âlim gelmiştir.

Anadolu'da bulunmuş önemli matematikçi-astronomlardan biri, aynı zamanda filozof olan Esîrüddin el-Ebherî'dir (ö. 663/1265). Matematik,

astronomi, mantık ve felsefe alanlarında birçok eser yazan Ebherî ömrünün bir kısmını burada geçirmiştir. Osmanlı matematiğinde yeri olan en önemli çalışması, Öklid'in Uṣûlü'l-hendese ve'l-ḥisâb'ı üzerine kaleme aldığı Iṣlâḥu Kitâbi'l-Usṭuḳussât fi'l-hendese li-Öḳlîdis'tir (DİA, X, 75-76). Osmanlı döneminde istinsah edilen geometri eserlerinde bulunan kayıtlardan, bu kitabın uzun yıllar Osmanlı matematikçileri tarafından kullanıldığı anlaşılmaktadır (meselâ bk. Arkeoloji Müzesi Ktp., nr. 596; zahriyede Edirne'deki Kadı Fahreddin Mehmed Medresesi'nin müderrisi Yûnus b. Mehmed ile Kuyucaklızâde Mehmed Âtıf'ın temellük kayıtları mevcuttur). Bursalı Kadızâde-i Rûmî ve Ali Kuşçu'nun öğrencisi Ebû İshak el-Kirmânî de bu eseri kullananlar arasındadır.

Merâga matematik-astronomi okulundan önce Anadolu Selçukluları ile Osmanlılar'ı en çok etkileyen diğer bir ilim çevresi de İran, Horasan ve Mâverâünnehir bölgeleridir. Buralardan yetişen ilim adamlarından Harakī'nin (ö. 553/1158) et-Tebṣıra fî ʿilmi'l-heyʾe'si, Çağmînî'nin (ö. 618/1221) el-Mülaḫḫaṣ fi'l-heyʾe'si ve Muhammed b. Eşref es-Semerkandî'nin Eşkâlü't-teʾsîs'i, özellikle XIV. yüzyıldan sonra Beylikler ve Osmanlılar döneminde kullanılan başlıca eserler olmuştur. Bununla birlikte klasik İslâm matematik-hendese bilgileri Anadolu'ya yoğun olarak Merâga matematik-astronomi okulu mensupları ile girmiştir. Anadolu üzerindeki bu aktarım, okulun kurucu üyesi Nasîrüddîn-i Tûsî'nin ileri gelen öğrencilerinden Kutbüddîn-i Şîrâzî (ö. 710/1311) vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Kutbüddin'in Konya'dan başka 681-684 (1282-1285) yılları arasında Malatya ve Sivas şehirlerinde kadılıklarda bulunduğu, Muînüddin Süleyman Pervâne'nin Kayseri'de inşa ettirdiği medresede ve Sivas'taki Gökmedrese'de müderrislik yaptığı bilinmektedir. Onun, Nihâyetü'l-idrâk fî dirâyeti'l-eflâk'i Gökmedrese'deki müderrisliği sırasında kaleme alması ve İḫtiyârât-ı Muẓafferî adlı astronomi-astroloji kitabını da Kastamonu'daki Çobanoğlu Beyi Muzafferüddin Yavlak Arslan'a ithaf etmesi, XIII. yüzyıl sonlarında Anadolu'ya yaptığı ilmî katkıları ve etkiyi göstermesi bakımından son derece önemlidir. Gerçekten Sivas, Anadolu Selçukluları devrinde başlıca ilim merkezlerinden biriydi. Nitekim Nasîrüddîn-i Tûsî'nin Taḥrîrü'l-Mecisṭî adlı eserini, önsözünde "seyfü'l-münâzirîn" diye tanıttığı Hüsâmeddin Hasan b. Muhammed es-Sivâsî adlı bir âlimin teşvikiyle kaleme alması ve Kutbüddîn-i Şîrâzî tarafından Sivas'ta istinsah edilen bir Nihâyetü'l-idrâk nüshasının (Köprülü

Ktp., I. Kısım, nr. 967) istinsah kaydındaki ifadelerden, Taḥrîrü'l-Mecisṭî üzerine Müderris

Muhammed b. Muhammed el-Haccî adındaki bir âlimle tartışmada bulunduğunun öğrenilmesi, Sivas'ın ve Sivaslı âlimlerin Anadolu'nun ilmî faaliyetlerindeki seviyesini göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Kutbüddîn-i Şîrâzî'nin Osmanlı matematiğine tesir eden çalışmalarından biri de Dürretü't-tâc li-ġurreti'd-dîbâc'ının hendese bölümüdür. Ayrıca yetiştirdiği öğrencilerden Kemâleddin Hasan b. Ali el-Fârisî ile Nizâmeddin el-A'rec en-Nîsâbûrî, Kâşî ve Cemâleddin Saîd b. Muhammed b. Musaddık Kâşgarî Türkistânî gibi ilim adamları da onun etkisini sürdürmüşlerdir. Özellikle Cemâleddin Türkistânî'nin de öğrencisi olan Kemâleddin el-Fârisî'nin, diğer hocası İbnü'l-Havvâm'ın el-Fevâʾidü'l-bahâʾiyye fi'l-ḳavâʿidi'l-ḥisâbiyye'sine yazdığı Esâsü'l-ḳavâʿid fî uṣûli'l-fevâʾid adlı hacimli şerh Osmanlılar'da misâha (uygulamalı geometri) açısından önemlidir (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1972; nşr; Mustafa Mevâldî, Kahire 1994, s. 309-459, üçüncü makale); nitekim Taşköprizâde Miftâḥu's-saʿâde'sinde bu şerhi zikretmektedir (I, 374). Yahyâ el-Kâşî'nin ise özellikle İbnü'l-Havvâm'ın eserine yazdığı Îżâḥu'l-maḳāṣıd li'l-ferâʾidi'l-Fevâʾid'inin yanında (Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 1281) hendesenin çeşitli konularını içeren risâleleri önemlidir (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2742/3; Âtıf Efendi Ktp., nr. 1714/21).

Gāzân Han'ın ve Reşîdüddin Fazlullah'ın Tebriz'de yaptırdıkları Şenb-i Gāzân ve Rab'-ı Reşîdî adlı külliyelerden sonra Merâga matematik-astronomi okulu eski önemini kaybetmiştir. Bu külliyelerin açılmasının ardından özellikle XIII. yüzyılın sonları ile XIV. yüzyılın başlarında Anadolu'dan pek çok ilim adamının Tebriz'e gittiği görülmektedir. Bunlar arasında Şehâbeddin Muîd diye tanınan Makbûl b. Asîl el-Kırşehrî, ilk Osmanlı medresesi olan İznik Medresesi'nin başmüderrisi Dâvûd-i Kayserî, Ahmed Eflâkî ve Gülşehrî sayılabilir.

İlk dönem Osmanlı âlimleri tahsillerini İran, Türkistan, Suriye ve Mısır gibi yerlerdeki önemli merkezlerde yapmaktaydılar. Bu merkezlerdeki hocalar arasında, Osmanlı âlimleri üzerinde matematik açısından etkili olan Mîrek el-Buhârî diye meşhur Şemseddin Muhammed b. Mübârek Şah ile Merâga okulu mensubu Muhammed b. Sertâk b. Çoban el-Vararkînî el-Merâġī

zikredilebilir. Dâvûd-i Kayserî, İbn Sertâk'ın el-İkmâl fi'l-hendese'sini (Kahire Üniversitesi Ktp., nr. 23.209) Niksar'da 714-715 (1314-1315) yıllarında istinsah etmiş ve muhtemelen bu kitabı orada bizzat İbn Sertâk'tan okumuş, daha sonra da İznik'te okutmuştur. İleri seviyede bir geometri çalışması olan ve Öklid geometrisinin yanında koni kesitleriyle düzlemsel ve küresel trigonometriyi de kapsayan bu geniş hacimli eser, Sarakusta Emîri Yûsuf el-Mü'temen el-Hûdî'nin meşhur el-İstikmâl fi'l-hendese'sinin tahriridir. Kahire nüshasının zahriyesinde II. Bayezid dönemi âlimlerinden Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi'nin mührü vardır. Bu eserin ayrıca Enderun Mektebi'nde de okutulduğu düşünülebilir; çünkü Askerî Müze Kütüphanesi'nde bulunan (nr. 64) ve II. Bayezid'in mührünü taşıyan bir nüshası Enderun Kütüphanesi'nden Mühendishâne Kütüphanesi'ne verilmiş ve 1806'dan 1836'ya kadar orada kalmıştır. İbn Sertâk'ın Osmanlı geometrisindeki yeri sadece Dâvûd-i Kayserî'nin istinsah ettiği kitapla sınırlı değildir. Süleymaniye Kütüphanesi'nde mevcut (Ayasofya, nr. 4830) bir astronomi ve hendese mecmuasına bakıldığında onun 725 (1325) yılında Niksar Nizâmiye Medresesi'nde, mecmuadaki Ya'kūb b. İshak el-Kindî, Muhammed b. Mûsâ el-Hârizmî gibi ilk dönem âlimlerine ait astronomi eserleri yanında Pergeli Apollonius'un Ḳuṭûʿu'l-maḫrûṭât'ını, Akaton'un Kitâbü'l-Mefrûdât'ını, İbn Salâh diye tanınan Ebü'l-Fütûh Ahmed b. Muhammed b. Sırrî el-Bağdâdî'nin Öklid geometrisine ilişkin İbnü'l-Heysem'in fikirlerini eleştirdiği risâlelerini ve Ebû Sehl el-Kûhî'nin hendese risâlelerini mütalaa ve tashih edip öğrencilerine okuttuğu görülür. Muhtemelen bu mecmua, yine Dâvûd-i Kayserî tarafından Osmanlı coğrafyasının diğer yerlerine (belki de İznik Medresesi'ne) götürülmüştür; üzerinde II. Bayezid'in mührünün olması bu kanaati güçlendirmektedir. Öte yandan Dâvûd-i Kayserî'nin 714-715 (1314-1315) tarihli istinsahı ile İbn Sertâk'ın 725 (1325) tarihli notları, İbn Sertâk'ın uzun yıllar Niksar Nizâmiye Medresesi'nde Merâga okulunun bir temsilcisi olarak matematik dersleri verdiğini göstermektedir (vr. 2a, 89a, 108b, 121b, 165a, 170b, 180b, 235a).

Osmanlı matematiğinin önemli bir kaynağı olan Semerkant matematik-astronomi okuluna mensup Fethullah eş-Şirvânî, Fâtih Sultan Mehmed döneminde Kastamonu'ya yerleşerek matematik bilimlerinin Anadolu'da yaygınlaşmasını sağlamıştır. Fâtih'in Ayasofya Medresesi'ne müderris tayin ettiği aynı okulun ileri gelen mensuplarından Ali Kuşçu da İstanbul'a

gelirken Semerkant'ta bulunan matematikle ilgili çeşitli eserleri beraberinde getirmiştir (meselâ bk. Askerî Müze Ktp., nr. 83'te kayıtlı ünlü optikçi-matematikçi Kemâleddin el-Fârisî'nin istinsah ettiği on yedi adet mutavassıtât [Yunan ve klasik İslâm matematik ve astronomi kitapları] tahrir). Ayrıca İbnü'l-Heysem'in geometri çalışmalarını da ihtiva eden bir mecmua bu dönemde İstanbul'a gelmiş olmalıdır (Askerî Müze Ktp., nr. 3025). Yukarıda adı geçen eserlerde Fâtih'in ve II. Bayezid'in mühürlerinin bulunması bu fikri doğrular mahiyettedir. Daha sonra bunlar İstanbul'da istinsah edilerek istifadeye sunulmuştur (meselâ Fâtih'in emriyle ve onun mütalaası için çoğaltılan Nasîrüddîn-i Tûsî'nin tahrirleri gibi: Askerî Müze Ktp., nr. 82; ayrıca bk. İstanbul Teknik Üniversitesi Bilim ve Teknoloji Tarihi Araştırma Merkezi Ktp., nr. 36). Zaman içerisinde ihtiyaç duyuldukça Osmanlı matematikçileri mutavassıtâtı yeniden üretme yoluna gitmişlerdir. Meselâ Nasîrüddîn-i Tûsî'nin Taḥrîrü'l-uṣûl'ü, Takıyyüddin er-Râsıd'ın İstanbul Rasathânesi'nde rasathâne kâtibi olan Tırhalalı Ahmed b. Şeyh Muhammed el-İmâm tarafından istinsah edilmiştir (Süleymaniye Ktp., Yenicami, nr. 797/1). Benzer şekilde XVIII. yüzyılın önemli matematikçisi Mustafa Sıdkı, 1144-1159 (1731-1746) yılları arasında mutavassıtâtı iki defa istinsah etmiş ve başta Şekerzâde Feyzullah Sermed olmak üzere öğrencilerine okutmuştur (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Mustafa Fâzıl-Riyâza, nr. 40 [22 eser 227 yaprak], 41 [31 eser 187 yaprak]). Mustafa Sıdkı, sadece Merâga kaynaklı olanları değil aynı zamanda Mağrib kaynaklı geometri çalışmalarını da çoğaltmıştır. Merâga Rasathânesi'nde Tûsî ile birlikte çalışmalara katılan Muhyiddin Yahyâ b. Ebü'ş-Şükr el-Mağribî'nin Taḥrîru uṣûli'l-hendese'si Mustafa Sıdkı'nin istinsah ettiği eserler arasındadır (Süleymaniye Ktp., Mihrişah Sultan, nr. 337). Yine Muhyiddin el-Mağribî'nin Kitâbü'l-Üker'i Osmanlı matematikçisi Muhammed eş-Şebrâmellisî tarafından 1011'de (1602-1603) istinsah edilmiştir (İstanbul Teknik Üniversitesi Bilim ve Teknoloji Tarihi Araştırma Merkezi Ktp., nr. 16). Bu yeniden üretim faaliyetine diğer bir örnek olarak, klasik İslâm hendesesinin önemli isimlerinden biri olan Ebû Saîd Ahmed b. Muhammed es-Siczî'nin (V./XI. yüzyıl) on üç geometri risâlesini ihtiva eden bir mecmuanın 1121 (1709) yılındaki istinsahı

gösterilebilir (Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 1191).

Sonuç olarak Osmanlı öncesi dönemde kaleme alınan önemli geometri

eserlerinin bugüne gelen nüshalarının büyük bir kısmının Osmanlılar zamanında istinsah edilmiş olduğu söylenebilir. Bu eserlerden Nasîrüddîn-i Tûsî'nin Taḥrîru uṣûli'l-hendese'si 1216'da (1801) Matbaa-i Âmire'de basılmıştır. Ayrıca 1594'te Roma'da Nasîrüddîn-i Tûsî'ye nisbet edilerek basılan Taḥrîru Uṣûli'l-Öḳlîdis adlı eser, III. Murad'ın 996 (1588) tarihli bir fermanla Osmanlı Devleti sınırları içinde satışına izin vermesi üzerine piyasaya çıkarılmış ve Osmanlı ulemâsı tarafından kullanılmıştır (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1453). Semerkant okulunun bu aracı rolü yanında, okulun temsilcisi Kâşî'nin Miftâḥu'l-ḥisâb adlı eserinin misâha hakkındaki dördüncü makalesi de Osmanlı matematiği açısından önem taşımaktadır. Makale bir mukaddime ile dokuz babdan oluşmakta, mukaddimede misâhanın ve geometrik şekillerin tanımı verildikten sonra bab başlıkları altında sırasıyla üç kenarlıların, dört kenarlıların, düzgün çok kenarlıların, daire ve daire kesitlerinin, diğer düzlemsel şekillerin, silindir ve küre gibi şekillerin ve koni kesitlerinin yüzeylerinin, cisimlerin, koni kesitlerinin ve kürenin, madenlerin özgül ağırlıklarının, çeşitli yapılarla bu yapılarda görülen tak, ezec, kubbe, mukarnas vb. mimari şekillerin çevre, alan ve hacimlerinin tesbiti konuları işlenmektedir. Kâşî konuları elden geldiğince tafsilâtlı işlemiş ve bu konularda İslâm matematiğinin ulaştığı bilgilerin tam bir dökümünü vermiştir (nşr. Nâdir Nablusî, Dımaşk 1977, s. 193-391). Bu eser ileri seviyede ders kitabı olarak okutulduğundan hem medreselerde yetişen öğrenciler üzerinde, hem de dokuzuncu babda mimari yapı ve inşa konularında içerdiği bilgiler sebebiyle Osmanlı mimarisi üzerinde büyük bir etki yapmıştır. Dördüncü makale öneminden dolayı XVIII. yüzyılın başlarında İbrâhim Kâmî tarafından Türkçe'ye çevrilmiş ve şerhedilmiştir. Mühendishâne-i Bahrî-i Hümâyun hocası olan İbrâhim Kâmî, tercüme sırasında Batı Avrupa kaynaklı hendese bilgilerinden de faydalandığını belirtmektedir (TSMK, Hazine, nr. 606, mütercim nüshası). Ayrıca Kâşî'nin dairede çevre-çap ilişkisini incelediği ve ondalık kesirlere yer verdiği Risâletü'l-muḥîṭiyye adlı eseri de Osmanlı matematikçileri tarafından kullanılmıştır (Askerî Müze Ktp., nr. 69).

Semerkant matematik-astronomi okulunun Osmanlı geometrisine yaptığı katkılardan biri de koni kesitleri alanında telif edilen klasik eserleri ve bu alanda okul mensuplarının gerçekleştirdiği telif ve istinsahları İstanbul'a ulaştırmasıdır. Bunlar arasında, Nasîrüddîn-i Tûsî'nin Taḥrîru Kitâbi Apollonius fi'l-maḫrûṭât fî ʿilmi'l-hendese (Askerî Müze Ktp., nr. 3023),

Ebü’l-Hüseyin Abdülmelik b. Muhammed’in Taṣaffuḥu Kitâbi Apollonius fi’l-maḫrûṭât (Askerî Müze Ktp., nr. 3025/3, vr. 29b-43a), Mahmûd b. Kāsım b. Fazl el-İsfahânî’nin Kitâbü Telḫîṣi’l-maḫrûṭât fi’l-hendese (Askerî Müze Ktp., 3022/1, vr. 1b-74b), Abdürrezzâk b. Muhammed el-Kâşânî’nin el-Eşkâlü’lletî yüḥtâcü ileyhâ fî teshîli fehmi Kitâbi Telḫîṣi’l-maḫrûṭât fi’l-hendese (Askerî Müze Ktp., nr. 3022/2, vr. 75b-251a, müellif nüshası) ve Farsça Risâle der Şekl-i Muġnî ve Ẓıllih (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 1362) adlı eserleri zikredilebilir. Bu kitapların bazılarında Fâtih Sultan Mehmed’in, II. Bayezid’in, III. Selim’in ve Hasköy Mühendishâne-i Hümâyun Kütüphanesi’nin mühürlerinin bulunması resmî kullanımda olduklarını (muhtemelen Enderun’da), daha sonra da yeni tarz üzere kurulan mühendishânelere kaydırıldıklarını göstermektedir. Kandilli Rasathânesi Kütüphanesi’nde (nr. 83) bulunan Nasîrüddîn-i Tûsî’nin Taḥrîru Kitâbi Apollonius fi’l-maḫrûṭât fî ʿilmi’l-hendese’nin üzerindeki İstanbul medreselerinde müderris Muallâzâde Mehmed, Mustafa Sıdkı, Kuyucaklızâde Mehmed Âtıf’a ait temellük kayıtları, eserin Osmanlı âlimlerinin elinde dolaştığını açık şekilde ortaya koymaktadır.

Osmanlı medreselerinde okutulan Teftâzânî’nin Şerḥu’l-Maḳāṣıd, Cürcânî’nin Şerḥu’l-Mevâḳıf, Ali Kuşçu’nun Şerḥu’t-Tecrîd gibi kelâma dair eserleri önemli geometrik bilgiler içerir. Nitekim Osmanlı medreselerinin ders programlarında geometri, bağımsız olarak okutulmasının yanı sıra, adı geçen kelâm kitapları mütalaa edilirken de okutulmaktaydı. Bu eserlerde, özellikle Öklid geometrisinin problemli teoremlerinin farklı kelâmî iddiaları ispatlamak için kullanılması geometrinin felsefî kelâm açısından ele alınmasını sağlamıştır. Ayrıca isbât-ı vâcib gibi diğer kelâmî-felsefî çalışmalarla mantıkî-tasavvufî metinlerin açıklanmasında da geometrik bilgilerden faydalanılmıştır. Bunların yanında “enmûzec” türü eserlerin hendese bölümlerinde önemli bazı geometrik teoremlerin incelendiği görülmektedir.

Klasik dönem İslâm dünyasında astronomi ve matematiksel coğrafya alanında yazılan eserlerde geometri ve trigonometriye geniş yer verilmiştir. Bunların Osmanlılar’da mütalaa edilmelerinin yanı sıra Batlamyus’un el-Mecisṭî’sinin Nasîrüddîn-i Tûsî tahririne (Nuruosmaniye Ktp., nr. 2941, Kutbüddîn-i Şîrâzî’nin hattıyladır), Çağmînî’nin el-Mülaḫḫaṣ fi’l-heyʾe’sine, Nasîrüddîn-i Tûsî’nin et-Teẕkire fi’l-heyʾe’sine ve Kütbüddîn-i

Şîrâzî’nin Nihâyetü’l-İdrâk fî dirâyeti’l-eflâk ile et-Tuḥfetü’ş-Şâhiyye fi’l-hey᾿e’sine Osmanlı âlimlerinden başta Kadızâde-i Rûmî, Ali Kuşçu, Fethullah eş-Şirvânî, Abdülalî el-Bircendî, Kuruzâde Ali tarafından şerhler ve hâşiyeler kaleme alınmıştır. Semerkant okulu mensubu Ali Kuşçu’nun er-Risâletü’l-fetḥiyye fi’l-hey᾿e, Cemşîd el-Kâşî’nin Süllemü’s-semâ᾿ ve Bahâeddin Âmilî’nin Teşrîḥu’l-eflâk adlı eserleri, içerdikleri astronomi bilgileri yanında geometri ve trigonometri konularını da işlemişlerdir. Ayrıca Osmanlı döneminde kullanılan Zîc-i İlḫânî, Zîc-i Uluġ Bey, Zîc-i İbnü’ş-Şâṭır vb. zîclerin mukaddimelerindeki geometrik-trigonometrik bilgiler ve bu zîclere Osmanlı âlimlerinin yazdığı şerhler konuya olan ilginin devamını sağlamıştır. Bunun yanında Osmanlı öncesinde ve Osmanlı döneminde astronomi aletleri hakkında yazılan eserler de geometri ve trigonometri açısından önemli bilgiler ihtiva etmektedir. Meselâ Sıbtu’l-Mardînî’nin (ö. 912/1506) er-Risâletü’l-fetḥiyye fi’l-a῾mâli’l-ceybiyye adlı Arapça kitabı ile Müneccimbaşı Mustafa b. Ali b. Muvakkit’in (ö. 979/1571) Türkçe çalışmaları hem kapsadıkları bilgiler hem de yaygınlıkları açısından önem taşımaktadır.

Osmanlı medreselerinde veya fen bilimlerinin okutulduğu mektep ve konaklarda hendese alanında ders kitabı olarak Kadızâde’nin Şerḥu Eşkâli’t-te᾿sîs’i, Nasîrüddîn-i Tûsî’nin Taḥrîru uṣûli’l-hendese’si, Apollonios’un Konika’sı ve bu eserler üzerinde İslâm dünyasında yapılan çalışmalarla diğer mutavassıtâtın önemlileri başta geliyordu. Ayrıca Osmanlılar’da hesap sahasında okutulan eserlerin misâha bölümleri de pratik geometri açısından önemli bilgiler ihtiva etmektedir (bk. HESAP).

Literatür. Aşağıda Osmanlı matematik-hendese literatürü alanında tanınmış matematikçilerin isimleri ve eserleri, Osmanlı hendese tarihi hakkında genel bir fikir oluşturma amacıyla sınırlı bir şekilde verilmeye çalışılmıştır. Dolayısıyla

burada Osmanlı döneminde yazılmış bütün hendese eserleri gösterilmediği gibi risâle türünden olan küçük eserlerin de çoğu zikredilmemiştir. Bunların yanında, önemli bir yekün tutan müellifi meçhul hendese eserleriyle yaşadığı dönem tesbit edilemeyen müellifler literatüre alınmamıştır. Ayrıca genel hesap kitapları içinde yer alan misâha bölümleri başlıca eserlerin zikriyle sınırlandırılmıştır. Özellikle XIX. yüzyılın ikinci yarısından sonra

ortaya çıkan ve çoğu matbu olan derleme-tercüme eserler de çok az istisna dışında kaydedilmemiştir.

Osmanlı Devleti'nin ilk dönemlerinde kurulan medreselerde Dâvûd-i Kayserî (ö. 751/1350), Tâceddin Geredevî ve Alâeddin Esved gibi âlimler vasıtasıyla başlayan eğitim, öğretim ve telif hareketi Selçuklular devrinin oluşturduğu birikim üzerinde inşa edilmiş ve geliştirilmiştir. Molla Fenârî'nin oğlu Mehmed Şah da 827 (1424) yılında, Fahreddin er-Râzî'nin ilimlerin sınıflandırılmasıyla ilgili Ḥadâʾiḳu'l-envâr adlı eserini klasik İslâm bilim anlayışına bağlı olarak ele almış ve kırk ilim daha ekleyerek Ünmûzecü'l-ʿulûm ṭıbḳan li'l-mefhûm adıyla tekrar düzenlemiştir. Kitabın en önemli özelliği, döneminde mevcut olan bütün ilimlerin temel kavram ve konularını ihtiva etmesidir. İlmü'l-hendese kısmında geometrinin temel kavramları ve konuları da ele alınmıştır. Abdurrahman b. Muhammed el-Bistâmî, 100 ilim dalını verdiği el-Fevâʾidü'l-miskiyye fi'l-fevâtiḥi'l-Mekkiyye adlı çalışmasında hendese ve onunla ilgili diğer dalları zikretmiştir. Osmanlılar'ın daha sonraki dönemlerinde bu sahada kaleme alınan eserlerde hendeseye dair genel bilgilere her zaman yer verilmiştir. Meselâ Taşköprizâde Miftâḥu's-saʿâde ve miṣbâḥu's-siyâde'sinde hendese ve hendesenin on beş dalı hakkında tanım ve temel kavramlar seviyesinde kısa bilgiler aktarmaktadır (I, 347-348, 352-356). Hendese alanında benzer bilgiler ve hendesenin önemi hakkındaki vurgular Mollazâde Mehmed Emin Şirvânî'nin el-Fevâʾidü'l-ḫâḳāniyye li-Aḥmedi'l-Ḫâniyye'sinde (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 774, vr. 109b-111a ilmü'l-misâha, vr. 121a-121b ilmü'l-üker, 121b-123a ilmü'l-menâzır), Saçaklızâde Mehmed'in Tertîbü'l-ʿulûm'unda (nşr. Muhammed İsmâil es-Seyyid Ahmed, Beyrut 1988, s. 180) ve Erzurumlu İbrâhim Hakkı'nın Tertîbü'l-ulûm'unda da yer almaktadır.

İlk önemli Osmanlı matematikçisi ve astronomu olan Kadızâde-i Rûmî'nin (ö. 835/1431 [?]) teorik geometri açısından en önemli çalışması, Muhammed b. Eşref es-Semerkandî'nin Eşkâlü't-teʾsîs'ine Tuḥfetü'r-reʾîs fî şerḥi Eşkâli't-teʾsîs adıyla yazdığı şerhtir. 815 (1412) yılında Uluğ Bey'e ithaf edilen eser daha çok Şerḥu Eşkâli't-teʾsîs adıyla tanınmaktadır. Semerkandî bu kitabında Öklid'in Elementler'inden otuz beş şekil alarak farklı tarzda tertip etmiştir. İlk otuz şekil daha çok geometrik ifadeleri kapsarken son beş şekil geometrik cebiri inceleyen Elementler'in ikinci

kitabından alınmıştır. Kadızâde şerhinde birçok noktada Semerkandî'den farklı bir bakış açısı sergilemiştir. Görüşlerini desteklemek için özellikle Nasîrüddîn-i Tûsî'nin Taḥrîru Uṣûli Öḳlîdis ve Esîrüddin el-Ebherî'nin Iṣlâḥu Öḳlîdis'inden faydalanmıştır. Şerḥu Eşkâli't-teʾsîs'in Osmanlı matematik tarihi açısından en önemli özelliği, uzun yıllar medreselerde orta seviyeli bir geometri kitabı olarak okutulmasıdır. Bundan dolayı bugün dünya kütüphanelerinde 200'ü aşkın yazma nüshası mevcuttur; ayrıca 1268 ve 1274 yıllarında İstanbul'da basılmıştır. Eser üzerine Kadızâde'nin öğrencisi Tâcüssaîdî diye tanınan Ebü'l-Feth Muhammed b. Saîd el-Hüseynî, Fasîhuddin Muhammed, Molla Çelebi diye tanınan Muhammed b. Ali el-Âmidî (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1775/2), Şeyhülislâm Bolulu Mustafa Efendi, Abdülber b. Abdülkādir b. Muhammed el-Feyyûmî el-Mısrî (el-Methafü'l-Irâkī, nr. 30.340), Muhammed b. Yâr Muhammed el-Buhârî ve Muhammed b. Hüseyin el-Attâr el-Halebî gibi birçok matematikçi tarafından hâşiyeler ve ta'likler yazılmış ve bunlar Osmanlı geometri eğitiminde kısmen kullanılmıştır. Ayrıca eser, III. Selim'in emriyle 1209 (1794-95) yılında matematikçi Müftîzâde Hoca Abdürrahim Efendi tarafından açıklamalı olarak Türkçe'ye çevrilmiştir (İÜ Ktp., TY, nr. 6838). Eşkâlü't-teʾsîs aslında ders kitabı olma özelliğine sahip değildir; çünkü hendeseye dair konuları belirli bir düzene göre sunmamıştır. Ayrıca bazı teoremlerde müellifle şârih zaman zaman farklı ekolleri öne çıkarmakta ve farklı düşünceleri tercih etmektedirler. Özellikle bu durum beşinci postulat meselesinde görülmektedir. Müellif İbnü'l-Heysem, Ömer Hayyâm, Cevherî, Nasîrüddîn-i Tûsî ve Ebherî'nin beşinci postulatla ilgili düşüncelerini eleştirmekte, bunların "fâsid" olduğunu iddia etmektedir. Şârih Kadızâde ise müellifin zikrettiği Nasîrüddîn-i Tûsî'nin Taḥrîr'i ile Ebherî'nin Iṣlâḥ'ını incelediğini, onların fikirlerinde "fesad" göremediğini belirtmekte ve yeri geldiğinde Ebherî'nin beşinci postulata getirdiği ispatı zikretmektedir. Yukarıda kısaca belirtilen özellikleriyle Eşkâl, İslâm medeniyetinde gelişmiş olan farklı geometri anlayışlarını içeren bir karaktere sahiptir. Ayrıca eser, İslâm medeniyetinde Hârizmî'nin kurduğu cebir sayesinde unutulan Öklid'in geometrik cebirinden de bazı örnekler ihtiva etmektedir. Bu da Osmanlılar'da muhtemelen geometrik nicelikle (el-adedü'lmuttasıl) cebir ve aritmetik yapma geleneğinin devamlılığını sağlamıştır. Kadızâde, şerhinde temel geometrik kavram ve şekilleri vermesinin yanında geometrik teori ve ispat anlayışını da başarılı bir şekilde uygulamıştır. Bu özellikleriyle Eşkâl, geometrik mantığı orta

seviyede verebilecek bir ders kitabı olarak Osmanlılar'da ve diğer İslâm ülkelerinde yüzyıllar boyu okutulmuştur.

Kadızâde'nin geometri alanında yazdığı en orijinal eser, şüphesiz Risâle fî istiḫrâci ceybi derece vâḥide biʿamelin müʾessese ʿalâ ḳavâʿide ḥisâbiyye ve hendesiyye ʿalâ ṭarîḳati Ġıyâs̱iddîn el-Kâşî'dir. Eser, adından da anlaşıldığı üzere Cemşîd el-Kâşî'nin 1 derecelik yayın sinüsünün hesaplanması için geliştirdiği cebir yöntemi hakkındaki risâlesinin şerhidir (Kandilli Rasathânesi Ktp., nr. 76). Ancak Kadızâde, Kâşî'nin üçüncü dereceden bir denklem haline getirip çözdüğü bu problemde onun yöntemini genişletmiş ve basitleştirmiş, daha sonra torunu II. Bayezid dönemi matematikçi-astronomlarından Mîrim Çelebi de Düstûrü'l-ʿamel ve taṣḥîḥu'l-cedvel adlı eserinde 1 derecelik yayın sinüsünü hesaplarken bu çalışmasından faydalanmıştır. Kâtib Çelebi'nin bildirdiğine göre Kadızâde ayrıca Tûsî'nin Taḥrîru uṣûli'l-hendese'si üzerine de bir hâşiye yazmaya başlamış, ancak yedinci makaleye kadar gelebilmiştir.

Fâtih Sultan Mehmed döneminin en dikkate değer siması ve İstanbul merkezli Osmanlı ilminin en önemli ismi Semerkant okulunun temsilcisi olan Ali Kuşçu'dur (ö. 879/1474). Kuşçu'nun Risâle der ʿİlm-i Ḥisâb'ı muhtemelen Semerkant'ta telif edilmiştir ve bir mukaddime, üç makaleden meydana gelmektedir. Üçüncü makale misâha ile ilgilidir. Osmanlı medreselerinde orta seviyeli matematik kitabı olarak kullanılan bu eserin günümüze elliye yakın yazma nüshası gelmiştir (meselâ Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2640/2, 2733/3); ayrıca eser

Mîzânü'l-ḥisâb adıyla 1269 (1853) yılında basılmıştır. Ali Kuşçu'nun en önemli matematik kitabı, Risâle der ʿİlm-i Ḥisâb'ın Arapça redaksiyonu ve genişletilmiş şekli olan er-Risâletü'l-Muḥammediyye fi'l-ḥisâb'dır. Bu eserin önemi, Bahâeddin Âmilî'nin (ö. 1031/1622) Ḫulâṣatü'l-ḥisâb'ına kadar Osmanlı medreselerinde orta seviyeli matematik ders kitabı olarak okutulmasından kaynaklanmaktadır. Fâtih Sultan Mehmed'e ithaf edilen eser bir mukaddime ile iki bölüm (fen) üzerine tertip edilmiştir. Birinci bölüm hesap, ikinci bölüm misâha ilminden bahsetmektedir (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2733/2, vr. 153b-168b). İkinci bölüm bir mukaddime ve üç makaleye ayrılmış olup mukaddimede geometrik şekillerin ve misâhaya ilişkin temel kavramların tanımları, birinci makalede yüzeylerin alanları,

ikinci makalede düzgün altıgenin alanı ve üçüncü makalede cisimlerin hacimleri incelenmektedir. Misâha bölümünde verilen bazı formüllerin ispatları da yapılmıştır. Ayrıca bu bölümde şekil ve cisimlerin alan ve hacim formüllerinin yanında bazı temel trigonometrik fonksiyonlarla ilgili formüller de verilmiştir. Kitabın zamanımıza yirmiye yakın nüshasının gelmesi yaygın biçimde kullanıldığını göstermektedir. Ali Kuşçu'nun matematik alanındaki diğer çalışması trigonometriyle ilgili küçük bir risâledir. Sâlih Zeki'ye göre onun en önemli eseri Zîc-i Uluġ Bey'e yazdığı Farsça şerhtir. Kuşçu bu şerhinde, Zîc'in mukaddimesinde zikredilen teoremlerin ve problemlerin geometrik ve trigonometrik ispatlarını vermektedir. Onun astronomi konusundaki çalışmalarında da geometri ve trigonometri açısından birçok önemli bilgi mevcuttur. Meselâ Kutbüddîn-i Şîrâzî'nin et-Tuḥfetü'ş-Şâhiyye adlı teorik astronomi eserine yazdığı muhtasar şerhte bu ilim dalında kullanılan geometrik bilgilerin izahı yapılmaktadır (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 2060/1, vr. 1b-35a). Kuşçu'nun ayrıca üçgen-açı ilişkisine dair küçük bir çalışması daha vardır (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 2060/8).

Ali Kuşçu'nun öğrencilerinden Ebû İshak el-Kirmânî, Nasîrüddîn-i Tûsî'nin Taḥrîru uṣûli'l-hendese'sinin ilk dört makalesini İlḥâḳu'l-İsḥâḳ adıyla şerhetmiştir. Her ne kadar bu hacimli şerh Akkoyunlu Hükümdarı Uzun Hasan'ın oğlu Yâkub Bahadır Han'a sunulmuşsa da zamanımıza gelen üç nüshasından ikisinin İstanbul'da bulunması, diğerinin de buradan Kahire'ye gitmiş olması ve ayrıca nüshalar üzerinde Osmanlı ulemâsına ait temellük kayıtlarının yer alması, Ali Kuşçu ile beraber gelen Ebû İshak tarafından İstanbul'a getirildiğini düşündürmektedir. Eserde Ebû İshak kendi tesbitlerini de kaydetmektedir. Şerhin diğer bir özelliği de şârihin beşinci postulatla ilgili bahiste aynen Kadızâde gibi Ebherî'nin ispatını vermesidir (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2741, vr. 65b-71a). Bu durum, Ebherî'nin Iṣlâḥu Kitâbi'l-Usṭuḳussât fi'l-hendese li-Öḳlîdis (Arkeoloji Müzesi Ktp., nr. 596) adlı eserinin o dönemlerde ulemâ arasında son derece yaygın olduğunu göstermektedir.

Fâtih Sultan Mehmed döneminde matematik ve astronomi alanında birçok eser veren Kâfiyeci (ö. 879/1474), geometriye dair Ḥallü'l-işkâl fî mebâḥiṣi'l-eşkâl adlı bir kitap telif etmiştir. Aynı dönemin önemli matematikçi-astronomlarından Fethullah eş-Şirvânî de (ö. 891/1486)

Anadolu’da Semerkant okulunun bir temsilcisi olarak matematik ve astronomi öğretiminin yaygınlaşmasına katkıda bulunmuş bir âlimdir; hocası Kadızâde’nin Şerḥu Eşkâli’t-teʾsîs’ine bir hâşiye kaleme almıştır. Ancak eserin zamanımıza gelen herhangi bir nüshası tesbit edilememiştir. Şirvânî’nin en önemli eseri, astronomi alanında Nasîrüddîn-i Tûsî’nin et-Teẕkire fi’l-heyʾe’si üzerine yazdığı hacimli şerhtir. Şirvânî bu şerhte, kendinden önce Tûsî’nin aynı eserine Seyyid Şerîf el-Cürcânî ve Nizâmeddin en-Nîsâbûrî’nin yazdıkları şerhlerden faydalanmış ve astronomi eğitiminde ileri seviyede olan öğrenciler için hazırladığı bu kitabı 879’da (1475) tamamlamıştır. Eserde astronominin yardımcı dalı olarak geometri ve optik üzerinde geniş bir şekilde durulmuştur. Ayrıca Şirvânî eserinde, Kadızâde ile Uluğ Bey hakkında ve başta kendisi olmak üzere öğrenciler arasında Öklid’in Elementler’i üzerine, özellikle beşinci postulat konusunda yapılan tartışmalarla ilgili önemli bilgiler vermektedir (bk. FETHULLAH eş-ŞİRVÂNÎ).

Fâtih Sultan Mehmed’e sunulan müellifi meçhul el-İḳnâʿ fî ʿilmi’l-misâḥa adlı Arapça kitap misâha alanında Osmanlılar’da telif edilen önemli eserlerdendir. Üç kısımdan oluşan kitabın birinci kısmında yüzeylerin misâhası, ikincisinde cisimlerin misâhası, üçüncü kısmında ise misâha konusundaki nâdir problemler ele alınmaktadır. En önemli özelliklerinden biri “d” sayısı incelenirken konuyla ilgili olarak Archimedes’e atıf yapılması ve doğru çizginin eğri çizgiye oranlanıp oranlanamayacağının tartışılmasıdır (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 715). Diğer bir özelliği de klasik geometri felsefesinin önemli problemlerinden biri olan noktanın mahiyeti hakkında seviyeli mülâhazalar ileri sürmesidir (vr. 3b-4a). Eserde ayrıca Ebü’l-Vefâ el-Bûzcânî ve İbnü’l-Heysem gibi klasik İslâm geometricilerinden isimleri zikredilerek çeşitli alıntılar yapılmıştır.

Fâtih Sultan Mehmed ve II. Bayezid dönemi âlimlerinden Sinan Paşa olarak bilinen Sinâneddin Yûsuf (ö. 891/1486), Fâtih’in huzurunda Ali Kuşçu’nun bilmece tarzında sorduğu bir geometri sorusuna cevap olarak Risâle fi’z-zâviyeti’l-ḥâdde iẕâ füriżat ḥareketü eḥadi ḍılʿayhâ taḥṣulü zâviye münferice adıyla bir eser yazmıştır. Risâle özellikle, o dönemde bizzat hükümdarın teşvikiyle ulemâ arasında ilmî tartışma sonucu ortaya konulan çalışmaları göstermesi bakımından önem taşımaktadır. Dönemin ünlü isimlerinden biri de Molla Lutfî’dir. Kısmen derleme kısmen telif olan

Taḍʿîfü'l-meẕbaḥ adlı geometri çalışmasında "Delos problemi" adıyla bilinen bir küpün iki katına çıkarılması problemini ele alır. Eser Geliocerus tarafından Leiden nüshası esas alınarak yayımlanmış (Leiden 1825), M. Şerefettin Yaltkaya ve A. Adnan Adıvar tarafından mevcut üç nüshasına dayanılarak Fransızca'ya tercüme edilmiştir (Paris 1940). Bu dönemin ileri gelen âlimlerinden Müeyyedzâde Amâsî (ö. 922/1516) Risâle fî taḥḳīḳu'l-küreti'l-müdehrece adlı bir çalışma yapmışsa da bu eserin zamanımıza herhangi bir nüshası gelmemiştir. Müeyyedzâde ayrıca riyâzî ilimler sahasında önemli kabul edilebilecek büyük bir kitap koleksiyonu meydana getirmiştir. Bu koleksiyonun önemli bir özelliği, Müeyyedzâde'nin bir süre İran topraklarında Celâleddin ed-Devvânî'nin talebeliğini yapmasından dolayı o dönemde Osmanlı coğrafyası dışında telif edilen kitapları da ihtiva etmesidir.

Mısırlı büyük Şâfiî âlimi Zeynüddin Ebû Yahyâ Zekeriyyâ b. Muhammed el-Ensârî (ö. 926/1520), matematik ve astronomi alanlarında yazdığı birçok eserde misâha, geometri ve trigonometri konularına yer vermiştir. Daha çok "Kehhâl" (göz tabibi) lakabıyla tanınan Mûsâ b. İbrâhim el-Yeldâvî (ö. 926/1520 [?]), Miṣbâḥu'ṭ-ṭâlib ve münîrü'l-muḥib adlı eserinin mukaddimesinde klasik hendesede mevcut felsefî problemleri ele almakta, eserin birinci ve ikinci bölümlerinde de geometri, düzlemsel ve küresel trigonometrinin temel bilgilerini incelemektedir.

Müellif, birinci bölümde özellikle "doğrunun noktalardan oluştuğu" görüşünü ayrıntılı bir şekilde tartışmıştır (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1994, mukaddime, vr. 1a-46a).

XV-XVI. yüzyıllarda İran'da ve Osmanlı ülkelerinde yaşayan âlimlerden Bircendî (ö. 934/1527-28), Herat müftüsü olan hocası Seyfeddin et-Teftâzânî'nin Şah İsmâil'in emriyle öldürülmesi üzerine aynı âkıbete uğramamak için Osmanlı topraklarına geçmiştir. Döneminin ünlü matematikçi-astronomları arasında yer alan Bircendî astronomi sahasında beşi Arapça, yedisi Farsça olmak üzere on iki eser kaleme almış, bunlarda astronomide kullanılan geometri ve trigonometri konularını da işlemiştir. Bu eserlerden, özellikle Çağmînî'nin el-Mülaḫḫaṣ fi'l-heyʾe'sine Kadızâde'nin yazdığı şerh üzerine kaleme aldığı hâşiye ile Nasîrüddîn-i Tûsî'nin Taḥrîrü'l-Mecisṭî'sine yazdığı hacimli şerh önemlidir. Ayrıca Zîc-i

Uluġ Bey ile Nasîrüddîn-i Tûsî’nin et-Teẕkire fi’l-hey᾽e’sini de Farsça olarak şerhetmiştir. Bu şerhlerde, astronomi ilminin yardımcı dalları niteliğiyle geometri ve trigonometriyi geniş bir şekilde ele almıştır. Bunlardan başka matematik alanında Nizâmeddin en-Nîsâbûrî’nin eş-Şemsiyye fi’l-ḥisâb’ına hacimli bir şerh yazmış ve burada misâha konusunu etraflıca incelemiştir (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 879, vr. 163a-206a).

Emrî Çelebi olarak tanınan Edirneli şair Emrullah b. Ahmed’in (ö. 983/1575) kaynaklarda zikredilmeyen Mecmau’l-garâib fi’l-misâha adlı Türkçe bir risâlesi mevcuttur. 968 (1560) yılında tamamlanan ve beş bölümden oluşan eserde yüzeylerle cismin alan ve hacim hesapları incelenmekte, ancak önemi misâha alanında müstakil ilk Türkçe metin olmasından kaynaklanmaktadır (Staatsbibliothek -Berlin-, MS, Or. Oct., nr. 3014; bk. Götz, s. 335 [nr. 350]). XVI. yüzyılda Osmanlı topraklarında yaşadığı tahmin edilen matematikçilerden Abdülmecîd b. Abdullah es-Sâmûlî es-Sa‘dî el-Hindî, zamanımıza ulaşan er-Risâletü’n-nâfi῾a fi’l-ḥisâb ve’l-cebr ve’l-hendese adlı hacimli kitabı ile tanınmaktadır. Eser bir mukaddime, üç makale ve bir hâtimeden meydana gelir. Birinci makale hesap, ikinci makale cebir, üçüncü makale misâhaya dairdir (üçüncü makale için bk. Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, Tal‘at, Riyâza, nr. 113).

Bu dönemde, eski bir geometri problemi olan dar açının üç eşit parçaya bölünmesi meselesi üzerine çeşitli araştırmalar yapılmıştır. Bihiştî Ramazan Efendi (ö. 979/1571), Teftâzânî’nin Şerḥu’ş-Şemsiyye fi’l-manṭıḳ adlı eserini mütalaa ederken karşılaştığı bu meseleyi izah için Risâle fî tesâvi’z-zevâya’s̱-s̱elâs̱ adlı bir eser kaleme aldığını belirtmektedir (Köprülü Ktp., nr. 313/3). Mustafa Tosyevî de (ö. 1004/1596) aynı konuyla ilgili olarak 982 (1574) yılında Risâle fî mes᾽eleti’l-lüzûm ġayri’l-beyyin ve îżâḥi’l-vasaṭi’l-hendesî fîhâ adıyla bir risâle yazmıştır. Risâlenin muhtevası dışında, müellifin mukaddimede telif sebebi olarak verdiği bilgilerin Osmanlı ilim tarihi açısından önem taşıdığı görülmektedir. Bursa’da Yıldırım Medresesi’nde müderris olan müellif, Teftâzânî’nin Şerḥu’ş-Şemsiyye fi’l-manṭıḳ adlı eserini okuturken bu problemle karşılaştığını belirtmekte, telif sırasında Ebû Reyhân el-Bîrûnî’nin Kitâbü’t-Tefhîm adlı eserinden de faydalandığını kaydetmektedir (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3824/1, müellif nüshası). Bu konuya dair daha önce de Radıyyüddin İbnü’l-Hanbelî adlı matematikçinin (ö. 971/1563) bir risâle

kaleme aldığı bilinmektedir. Kanûnî Sultan Süleyman döneminde yaşayan divan muhasiplerinden Yûsuf Bursevî'nin hükümdara ithaf ettiği Câmîᶜu'l-ḥisâb adlı kitap zamanımıza ulaşmıştır. Divan muhasipleri için hazırlanan ve on bölüme ayrılan bu hacimli Türkçe eserde hesap, cebir ve misâha konuları işlenmiştir (Süleymaniye Ktp., Lala İsmâil, nr. 288, vr. 71b-82a).

Osmanlı Devleti'nde Kadızâde ve Ali Kuşçu'dan sonra yetişen, aynı zamanda tarih ve edebiyat sahalarında da meşhur olan en önemli astronom-matematikçi Kadızâde'nin torunu Mîrim Çelebi'dir (ö. 931/1525). Astronomiyle ilgili zamanımıza gelen sekizi Farsça, yedisi Arapça on beş eseri vardır; ayrıca üçü Farsça, biri Arapça olmak üzere kendisine aidiyeti şüpheli dört eser daha bulunmaktadır. Mîrim Çelebi, Zîc-i Uluġ Bey'i Düstûrü'l-ᶜamel fî taṣḥîḥi'l-cedvel adıyla şerhetmiş, bu şerh II. Bayezid'in emri üzerine 904'te (1499) tamamlanmıştır. Mîrim Çelebi bu çalışmasında Ali Kuşçu'nun şerhinden de faydalanmıştır. Zîcin mukaddimesinde bulunan geometrik teoremlerin ispatlarını da veren bu şerh Zîc-i Uluġ Bey'i incelemek isteyenler için faydalıdır; çünkü didaktik bir üslûpla kaleme alınmıştır. Mîrim Çelebi şerhinde, 1 derecelik yayın sinüsünü hesaplamak için örneklerle beş çözüm yolu göstermiştir. Onun astronomiye dair diğer eserleri, bazı astronomi problemleri ve astronomi aletleri hakkında kaleme alınmış risâleler şeklindedir. Bunlardan optik alanında gök kuşağı, hâlenin oluşumu ve mahiyeti üzerine yazdığı Risâle fi'l-hâle ve ḳavsi ḳuzaḥ kayda değer niteliktedir. F. Woepcke, Mîrim Çelebi'nin değişik eserlerinde trigonometri alanında yaptığı çalışmaları değerlendiren bir makale kaleme almıştır ("Discussion de deux méthodes arabes pour déterminer une valeur approchée de sin 1º", Études sur les mathématiques arabo-islamiques [nşr. Fuad Sezgin], Frankfurt 1986, s. 614-638).

Mısır'da yetişen Ebü'l-Feth es-Sûfî (ö. 899/1494) ve oğlu Şemseddin Muhammed (ö. 943/1536 [?]) adlı matematikçi-astronomların önemli eserlerinden biri, Kâtib Çelebi'nin Muḫtaṣaru Zîc-i Uluġ Bey şeklinde bahsettiği Taṣḥîḥu Zîc-i Uluġ Bey'dir. Ebü'l-Feth'in diğer bir önemli çalışması da Zîc-i Muḥammed Ebü'l-Fetḥ eṣ-Ṣûfî olarak tanınmaktadır. Takıyyüddin er-Râsıd'ın Sidretü münteha'l-efkâr'ında adı geçen bu çalışma Uluğ Bey'in zîcini ıslah etmek amacıyla hazırlanmıştır. Bu zîclerde astronomik geometri hakkında önemli bilgiler bulunmaktadır.

Takıyyüddin er-Râsıd olarak tanınan Muhammed b. Ma‘rûf (ö. 993/1585) beş matematik, yirmi astronomi ve üç fizik-mekanik eseri yazmıştır. Matematik alanında kürenin geometrik bir araştırması olan Uker Thedosius'un Arapça tercümesini tahrir etmiş, ayrıca üçgenin kenarlarıyla açıları arasındaki ilişkiye dair bir soruya verdiği cevabı içeren küçük bir risâle kaleme almış (Süleymaniye Ktp., Yenicami, nr. 797/2), Kâşî'nin er-Risâletü'l-muḥîṭiyye'si üzerine yaptığı çalışmada ise Kâşî'nin ondalık sayılarla işlem yapmasını ve bir çemberde çevre-çap ilişkisini araştırmasını tartışmıştır (Kandilli Rasathânesi Ktp., nr. 208/8). Ayrıca Takıyyüddin, mütalaa ettiği klasik İslâm döneminden gelme pek çok hendese eserine ta‘likat yazmıştır; ancak bu eserler üzerinde henüz çalışılmadığı için onun notları da değerlendirilememiştir (meselâ Nasîrüddîn-i Tûsî'nin Taḥrîrü'l-uṣûl'üne düştüğü ta‘likler için bk. Süleymaniye Ktp., Yenicami, nr. 797/1).

Şimdiye kadar yapılan araştırmalara göre Takıyyüddin'in matematiğe yaptığı en önemli katkı, daha önce İbrâhim el-Öklîdisî ve Kâşî gibi matematikçiler tarafından geliştirilen ondalık kesirleri trigonometriye ve astronomiye uygulaması, buna uygun sinüs ve tanjant tabloları hazırlaması ve bunları

Cerîdetü'd-dürer ve ḫarîdetü'l-fiker adlı zîcinde kullanmasıdır. Konunun teorik çerçevesini de Buġyetü'ṭ-ṭullâb'ın ikinci makalesinin dokuzuncu babında oluşturmuş ve bunlarla nasıl işlem yapılacağını örnekleriyle göstermiştir (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1454). Bu eser, Remzi Demir tarafından Takiyüddin'in Ceridet el-Dürer ve Haridet el-Fiker Adlı Eseri ve Onun Ondalık Kesirleri Astronomi ve Trigonometriye Uygulaması adıyla hazırlanan doktora tezinde incelenmiştir (1992, AÜ DTCF). Takıyyüddin bunlardan başka, Osmanlılar'da daha önce Molla Lutfî'nin ele aldığı geometrideki ünlü Delos problemiyle yeniden ilgilenmiş ve bunun üç ayrı çözüm yolu bulunduğunu göstermeye çalışmıştır.

Takıyyüddin, astronomi alanındaki ilk önemli eseri olan Sidretü'l-efkâr fî melekûti'l-feleki'd-devvâr'ın (ez-Zîcü'ş-Şehinşâhî) ilk kırk sayfasında trigonometrik hesabı, daha sonra da altmışlık tabana göre hesap edilmiş sinüs ve diğer trigonometrik fonksiyonları ele alır (Kandilli Rasathânesi Ktp., nr. 208/1). Bu eserde trigonometri ve pratik astronomiye ilişkin şu iki sonuç tesbit edilmiştir: 1. Müellif, açıların ölçülmesinde kirişleri değil İslâm

astronomi geleneğine uygun biçimde sinüs, kosinüs, tanjant ve kotanjant gibi trigonometrik fonksiyonları kullanmıştır. 2. Uluğ Bey'den esinlenerek Kâşî'nin üçüncü dereceden bir denklem şekline soktuğu sinüs 1º'nin değerini tesbit için farklı bir yöntem geliştirmiş ve bu değeri tam olarak bulmaya çalışmıştır. Onun astronomi sahasındaki ikinci önemli eseri Cerîdetü'd-dürer ve ḫarîdetü'l-fiker adını taşımaktadır (Kandilli Rasathânesi Ktp., nr. 184). Yukarıda belirtildiği gibi bu eserinde ilk defa ondalık kesirleri trigonometriye ve trigonometrik fonksiyonlara uygulayarak sinüs-kosinüs ve tanjant-kotanjant tabloları hazırlamıştır. Ayrıca ondalık kesirleri astronomiye uygulamış ve yine kendisinin yazdığı Teshîlü zîci'l-ʿaşariyye eş-Şehinşâhiyye adlı zîcinde olduğu gibi (Catalogue of the Arabic and Persian Manuscripts in the Oriental Public Library at Bankipore, 1937, XXII, 58-59, kitap nr. 2466) bu zîcinde de yay ve açıların derece aksamını ondalık kesirlerle ifade edip hesaplamalarını da buna uygun olarak yapmıştır. Takıyyüddin'in astronomide ikinci derecede önem taşıyan bazı konulara dair başka eserleri de bulunmaktadır. Bunlardan kısmen geometriyle ilgili olan ed-Düstûrü'r-racîḥ li-ḳavâʿidi't-tasṭîḥ kürelerin düzlem haline getirilmesini konu alır (Kandilli Rasathânesi Ktp., nr. 208/3). Müellif, Reyḥânetü'r-rûḥ fî resmi's-sâʿa ʿalâ müsteve's-süṭûḥ adlı risâlesinde mermer yüzeyler üzerine çizilen güneş saatlerinden ve bunların geometrik ve astronomik özelliklerinden bahseder (Kandilli Rasathânesi Ktp., nr. 51). Bir mukaddime ve üç bab üzere tertip edilen eser, öğrencisi Ömer b. Muhammed el-Fâriskûrî tarafından Nefḫu'l-füyûḥ bi-şerḥi Reyḥâneti'r-rûḥ adıyla şerhedilmiş ve bu şerh XVII. yüzyılın başlarında Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Eserin bir nüshası Medine'de bulunmaktadır (Ârif Hikmet Ktp., nr. 2944).

Takıyyüddin fizik-optik alanında Öklid, İbnü'l-Heysem ve Kemâleddin el-Fârisî'nin konuyla ilgili çalışmalarını inceleyerek ışığın mahiyeti, küresel yayılımı, kırılması ve renklerle olan ilişkisi gibi konuları ele aldığı Nevru ḥadîḳati'l-ebṣâr ve nûru ḥaḳīḳati'l-enẓâr adlı eserini telif etmiştir (Süleymaniye Ktp., Mehmed Nûri Efendi, nr. 163/3, vr. 31b-98a; Hüseyin Gazi Topdemir, Nevru Hadîkat el-Ebsâr ve Nûru Hakîkat el-Enzâr, doktora tezi, 1994, AÜ DTCF). Mekanik sahasında yazdığı, Osmanlı dünyasında mekanik saatleri ilk defa ele alan el-Kevâkibü'd-dürriyye fî vażʿi'l-benkâmâti'd-devriyye'siyle eṭ-Ṭuruḳu's-seniyye fi'l-âlâti'r-rûḥâniyye adlı kitabında "ilmü'l-hiyel" denilen ve klasik İslâm medeniyetinde Benî Mûsâ

ile Cezerî tarafından incelenen mekanikle ilgili konulara yer vermiştir. Her iki eser de kısmen geometriyle ilgilidir.

XVI. yüzyılda yaşadığı tahmin edilen Cemâleddin Yûsuf b. Muhammed el-Kureşî, “d” sayısıyla ilgili olarak Risâle fî maʿrifeti kemmiyyeti muḥîṭi’d-dâʾire adlı bir risâle kaleme almıştır (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2723/7, vr. 47b-49a, müellif nüshası).

XVII. yüzyılın Osmanlı matematiği açısından en önemli yönü, Bahâeddin Âmilî’nin (ö. 1031/1622) Risâle-i Bahâʾiyye olarak tanınan Ḫulâṣatü’l-ḥisâb adlı eserinin Osmanlı medreselerindeki matematik eğitiminde Ali Kuşçu’nun el-Muḥammediyye fi’l-ḥisâb’ının yerini almasıdır. Bu yüzyılda söz konusu kitaba önemli şerhler yazılmıştır. Risâle-i Bahâʾiyye’nin altıncı babı bir mukaddime ve üç fasılda incelenen misâha ile ilgilidir. Mukaddimede temel geometrik bilgiler verildikten sonra geometrik şekil ve cisimler tanımlanır. Daha sonra birinci fasılda yüzeylerin, ikinci fasılda daire ve daireyle ilgili diğer şekillerin alanlarının, üçüncü fasılda cisimlerin hacimlerinin hesaplanması ele alınır. Yedinci bab da geometriye dair olup kanal yapımı için arazinin, yüksekliklerin, nehirlerin genişliğinin ve kuyuların derinliğinin ölçülmesi, ayrıca bu ölçüm işlerinde kullanılan aletleri ve teknikleri inceler. Bu yüzyılda yaşayan Ömer b. Ahmed el-Mâî el-Çullî’nin Taʿlîḳāt ʿale’l-mevâzi’l-müşkile ve tenbîhât ʿalâ rumûzi’l-mebâḥiṡi’l-muʿdile mine’r-Risâleti’l-Bahâʾiyye, Tekfurdağlı Mustafa Efendi’nin Ravżatü’l-aḥbâb fî şerḥi Ḫulâṣati’l-ḥisâb, Ramazan Efendi’nin 1076 (1665) yılında tamamladığı Ḥallü’l-Ḫulâṣa li-ehli’r-riyâse, XVIII. yüzyılda yaşayan Abdürrahim b. Ebû Bekir el-Mar‘aşî’nin Şerḥu Ḫulâṣati’l-ḥisâb ve Abdurrahman b. Abdullah b. Muhammed b. İbrâhim el-Çullî’nin Tuḥfetü’ṭ-ṭullâb fî ḥalli Ḫulâṣati’l-ḥisâb isimli eserleri gibi Risâle-i Bahâʾiyye şerhleri, eserin geometriyle ilgili olan altı ve yedinci bablarını bütün ayrıntılarıyla ele almıştır. Ayrıca Muhammed b. Muhammed el-Bursevî el-Mevlevî, sadece altıncı ve yedinci baba Meʿâlimü’s-simâḥa fî ṣâḥati’l-misâḥa adıyla bir şerh yazmıştır (Süleymaniye Ktp., Hafîd Efendi, nr. 467/6); benzer şekilde Mehmed Selim Hoca da misâha bölümünü şerhetmiştir (TSMK, Revan Köşkü, nr. 1721/2). Daha sonra eser, Kuyucaklızâde Mehmed Âtıf Efendi tarafından Nihâyetü’l-idrâk fî tercümeti Hulâsati’l-hisâb adıyla Türkçe’ye çevrilerek şerhedilmiştir. Âtıf Efendi, şerhinde özellikle altıncı ve yedinci babı geniş biçimde ele almış ve

o dönemde Osmanlı matematiğine giren yeni geometrik kavramları da kısmen kullanmıştır (bk. HULÂSATÜ'l-HİSÂB).

XVII. yüzyıl Osmanlı matematikçilerinin en önemlilerinden biri Ali b. Velî b. Hamza el-Mağribî'dir (ö. 1022/1613). Mağribî 994 (1586) yılında İstanbul'dan Mağrib'e, oradan da Hicaz'a geçti. Mekke'de bulunduğu süre içinde Sinân b. Harrânî, İbn Yûnus el-Mısrî, İbnü'l-Hâim ve İbn Gāzî el-Osmânî gibi İslâm matematikçilerinden de faydalanarak Tuhfetü'l-a'dâd li-zevi'r-rüşd ve's-sedâd adlı Türkçe matematik kitabını yazdı. Bir mukaddime, dört makale ve bir hâtimeden meydana gelen eserde genel olarak aritmetik, hesap, misâha ve cebir konuları incelenir. Misâhaya ayrılan dördüncü makalede dört fasıl halinde sırasıyla dört kenarlıların, üç kenarlıların, daire ve diğer şekillerin ve cisimlerin misâhası geniş şekilde ele alınmıştır (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Kavala, Riyâza, nr. 1, müellif nüshası). Bu yüzyılın en önemli Osmanlı

aritmetikçilerinden biri olan Muhammed b. Muhammed b. Ali eş-Şebrâmellisî, misâha konusunda Mebâhicü't-teysîr bi-menâhici't-teksîr adlı bir eser kaleme almıştır. Yine bu yüzyılda yaşayan hadisçi ve astronom Ebû Abdullah Muhammed b. Süleyman el-Fâsî b. Tâhir er-Rıdvânî, vakit tayini ve astronomik hesaplamalar konusunda büyük kolaylık sağlayan ve kendi icadı olan bir küre yapmıştır. Ayrıca astronomi alanında zamanımıza gelen sekiz eser telif etmiştir. Bu eserlerin hepsi astronomi aletleri ve bunların geometrik-astronomik tersimleri hakkındadır. Bunlardan özellikle Behcetü'ṭ-ṭullâb fi'l-ʿamel bi'l-usṭurlâb dikkat çekicidir.

XVII. yüzyılın önemli matematikçilerinden Müneccimbaşı Ahmed Dede (ö. 1113/1702), geometri alanında Öklid'in Elementler'inin Nasîrüddîn-i Tûsî tarafından yapılan tahririne doğrudan Tûsî'nin ve Ahmed el-Mevlevî adlı bir kişiyle hocasının düştükleri notları Taʿlîḳāt ʿalâ Öḳlîdis adıyla bir araya getirmiş, ayrıca kendisi de esere önemli notlar ilâve etmiştir. Bu eser Taḥrîrü'l-fevâʾid olarak da bilinmektedir (Beyazıt Devlet Ktp., Umumi, nr. 4590/1). Dönemin ileri gelen âlimlerinden Yanyalı Esad Efendi, Grek ve İslâm matematiğinin önemli problemlerinden olan bir dairenin alanına eş alana sahip bir kare tesbit etme, diğer bir ifadeyle dairenin kareleştirilmesi konusunda Kitâbü ʿAmeli'l-murabbaʿi'l-müsâvî li'd-dâʾire adlı bir çalışma yapmıştır (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Mustafa Fâzıl, Riyâza, nr. 41/22;

King, Fihrisü’l-maḫṭûṭât, I, 445; II, 952-953). Oğlu tanınmış geometrici Bedreddin Mehmed’in ise geometri alanında bir dar açının üç eşit, dairenin yedi eşit parçaya taksimi ve bir dairenin içine yedigen çizme gibi konularda risâleleri vardır. ʿAmelü’l-müsebbaʿ ve ġayrihî min ẕevâti’l-eḍlâʿi’l-kesîre fi’d-dâʾire (Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, Mustafa Fâzıl, Riyâza, nr. 41/8; a.g.e., I, 443; II, 952), Teṯlîṯü’z-zâviye ve tesbîʿu’d-dâʾire (Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, Mustafa Fâzıl, Riyâza, nr. 41/7; a.g.e., I, 443; II, 951-952) adlarını taşıyan bu risâleler henüz incelenmemiştir. Bedreddin Mehmed’in zamanımıza gelen en önemli geometri eseri, Osmanlı matematiğinde Öklid geometrisi üzerine yapılmış başlıca çalışmalardan biri olan Şerḥu baʿżi’l-maḳālâti’l-Öḳlîdisiyye’sidir (Beyazıt Devlet Ktp., Umumi, nr. 9787, müellif nüshası).

XVIII. yüzyılda Osmanlılar’da misâha üzerine pek çok eser yazılmıştır. Bu alanda faaliyet gösteren müelliflerden Abdüllatîf ed-Dımaşkī (ö. 1162/1749) Nuḫbetü’t-tüffâḥa fî ʿilmi’l-misâḥa (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 3680/8) adlı bir risâle kaleme almış, daha sonra da bunu şerhetmiştir (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 2048/1, müellif nüshası). Ebû Sehl Nuʻmân b. Sâlih el-Eğinî de Tebyînü aʻmâli’l-misâha adlı önemli bir Türkçe eser kaleme almıştır. Bir mukaddime, bir maksat, bir hâtimeden oluşan ve misâhanın dışında nazarî hendese konularından da bahseden kitabın en önemli özelliklerinden biri Batı Avrupa kaynaklı bilgileri kullanması ve bu bilgilerin önemini vurgulamasıdır (Kandilli Rasathânesi Ktp., nr. 86, müellif nüshası). Bu dönemde, Batı Avrupa’da geliştirilen geometri bilgilerinden istifade ederek kitap yazan diğer bir matematikçi de Hendesehâne hocası Müftîzâde-i Yenişehrî Mehmed Said Efendi’dir. Said Efendi dönemin geometrisi açısından dört önemli eser kaleme almıştır. Bunlardan 1154 (1741) yılında bitirdiği, iki kısım ve bir hâtimeden oluşan Risâletü’l-misâha’da mesafelerin ölçümü için Avrupalı bir mühendisin icat ettiği bir aletin geometrik çizimi, izahı ve kullanımından bahsedilmektedir (TSMK, Hazine, nr. 1753/4, müellif nüshası). Diğer eserleri ise Risâle fi’l-hisâb ve’l-hendese, sinüs aletinin yapımı ve geometrik kullanımı hakkındaki Risâle-i Sinüs li-misâhati’l-buʻd (TSMK, Hazine, nr. 609/1, müellif nüshası) ve küre üzerine hacimli bir araştırma olan el-Ferîdetü’l-münîre fî ilmi’l-küre’dir (TSMK, Yazma Bağışlar, nr. 734/1).

Yukarıda, Osmanlı matematiğinde klasik eserleri istinsah etme ve

öğrencilerine okutma gayretleri dolayısıyla adı anılan Mustafa Sıdkı (ö. 1183/1769) aynı zamanda XVIII. yüzyılın önemli matematikçilerindendir. Mustafa Sıdkı bu eserleri sadece istinsah etmekle kalmamış, aynı zamanda tahrir, tashih ve ıslah etmiştir. Meselâ Bîrûnî'nin trigonometri alanındaki Kitâbü İstiḫrâci'l-evtâr fi'd-dâ᾿ire bi-ḫavâṣṣi'l-ḫaṭṭi'l-münḥanî el-vâḳıʿ fîhâ'sı ile Archimedes'in Sâbit b. Kurre tarafından Arapça'ya çevrilen Kitâbü ʿAmeli'd-dâ᾿ireti'l-muḳasseme bi-sebʿati aḳsâm'ın Mütesâviye'sini ıslah etmiştir. Son dönemde yapılan araştırmalar Mustafa Sıdkı'nın tahrirlerinin ne kadar önemli olduğunu ortaya koymuştur (Ali İshak Abdüllatîf, s. 215). Onun çalışmaları, Osmanlı eğitimindeki matematiğin seviyesini ve bu süreçte yetişen bir âlimin klasik eserleri ıslah ve tahrir edecek güçte olduğunu göstermektedir. Mustafa Sıdkı'nın ayrıca Risâle fi'l-misâḥa adlı bir çalışması vardır. Dönemin tanınmış matematikçisi İbrâhim el-Halebî, matematiğin diğer alanları yanında Risâle fi'l-hendese adlı bir eser kaleme almış, ayrıca Molla Lutfî'nin Tażʿîfü'l-mez̠baḥ'ını şerhetmiştir (Köprülü Ktp., III. Kısım, nr. 709/6).

XVIII. yüzyılda Osmanlı geometrisi açısından büyük önem taşıyan eserlerden biri, Osman b. Abdülmennân el-Mühtedî'nin 1770-1774 yılları arasında hazırladığı, topçuluk ve balistiğe ait konuları da içine alan Hediyyetü'l-Mühtedî adlı Türkçe kitaptır. Büyük oranda Almanca ve Fransızca kaynaklardan faydalanılarak ortaya konulan çalışma bir mukaddime, iki kısım ve bir hâtimeden meydana gelir. Eserin en önemli özelliği, bu konularda Avrupa dillerinden yapılan ilk tercümelerden (kısmen telif) biri olmasıdır (Askerî Müze Ktp., nr. 3027, müellif nüshası). Kitap son dönemlere kadar yaygın biçimde kullanılmış, Abdülfettâh Muhammed b. Abdurrahman el-Bennâ ed-Dimyâtî tarafından Hidâyetü'l-Mühtedî li-îḳādi's-sirâci'l-münṭafî adıyla 1311'de (1893-94) Arapça olarak telhis edilmiştir (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Riyâza, nr. 628, müellif nüshası; King, Fihrisü'l-maḫṭûṭât, II, 965).

Bu yüzyılın önemli aritmetikçilerinden olan Demenhûrî (ö. 1192/1778), hendese alanında da üçgenlerle ilgili ʿİḳdü'l-ferâ᾿id fîmâ li'l-müs̠elles̠ mine'l-fevâ᾿id adlı bir çalışma yapmıştır (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 825). Klasik Osmanlı matematik geleneğinin son büyük temsilcisi kabul edilen Gelenbevî'nin Türkçe Risâle-i Adlâ-i Müsellesât'ı, trigonometri alanında Osmanlılar'da yazılmış nâdir müstakil eserlerden biri olup

1220’de (1805) İstanbul’da basılmıştır. Ayrıca Gelenbevî’nin az bilinen İlm-i Misâha adlı bir geometri kitabı mevcuttur (İÜ Ktp., TY, nr. 2560, müellif nüshası). Hasan b. İbrâhim el-Cebertî, döneminde klasik İslâm matematiği konusunda tanınmış bir otoriteydi. Oğlu Abdurrahman’ın anlattığına göre 1159 (1746) yılında Avrupa’dan talebeler gelerek ondan geometri okumuşlar ve ülkelerinden getirdikleri bazı aletleri kendisine hediye etmişlerdir. Cebertî’nin, yüzeylerin incelenmesiyle ilgili olarak yazdığı el-Risâletü’l-müfṣıḥa ʿammâ yeteʿallaḳu bi’l-esṭıḥa adlı bir hendese eseri de bulunmaktadır (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2719).

XIX. yüzyılda klasik geleneği takip eden matematikçilerden biri Kuyucaklızâde Mehmed Âtıf’tır (ö. 1263/1847). Kuyucaklızâde astronomi ve matematik alanlarında klasik tarzda eserler kaleme almıştır. Matematik alanındaki dört çalışmasından Müʾessisü’l-füyûżât hendese-misâha ile ilgilidir (TSMK, Hazine, nr. 610). Beşiktaş ulemâ grubunun önde gelen isimlerinden Kethüdâzâde Mehmed Ârif Efendi’nin talebesi olan Ahmed Tevhîd Efendi de büyük ölçüde klasik geleneğe bağlı kalmakla birlikte modern kavramları da dikkate alarak matematik alanında dört eser telif etmiştir. Bunlardan, özellikle pratik geometriye (misâha) dair Telhîsü’l-a‘mâl ile onun muhtasarı Mecmûatü’l-ferâid lübbü’l-fevâid önem taşımaktadır. Bir mukaddime ve dört bölüm (fen) üzerine tertip edilmiş olan ilk eser (Râgıb Paşa Ktp., nr. 937, müellif nüshası) İstanbul’da basılmıştır (1270; Özege, IV, 1795). Müellifin, küpün iki katına çıkarılması problemiyle ilgili Hallü’l-asab fî taz‘îfi’l-muka‘‘ab adlı bir de tercüme-derleme çalışması bulunmaktadır.

XIX. yüzyılın başında modern matematiği temsil eden en önemli ilim adamları, şüphesiz ki Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyun başhocalarından Hüseyin Rıfkı Tamânî ile (ö. 1232/1817) Hoca İshak Efendi’dir (ö. 1252/1836). Tamânî, İngiliz matematikçilerinden John Bonnycastle’nin 1789’da yayımladığı Euclide’s Elements adlı kitabını Mühtedî Selim adlı bir İngiliz mühendisinin yardımıyla Tercüme-i Usûlü’l-hendese adı altında tercüme etmiş ve sonuna düzlemsel trigonometriyle ilgili kendi telif ettiği bir zeyli ekleyerek yayımlamıştır (1212). Daha sonra üç defa basılan eser kısa sürede, klasik İslâm ve Osmanlı döneminde yaygın olarak kullanılan Nasîrüddîn-i Tûsî’nin Taḥrîrü Uṣûli Öḳlîdis’inin yerini almıştır. Tamânî’nin bundan başka hendese ve misâhayı da ilgilendiren İmtihânü’l-mühendisîn

(üç defa basılmıştır; Özege, III, 262), Mecmûatü'l-mühendisîn (a.g.e., III, 1059) ve Telhîsü'l-eşkâl (İstanbul 1215; Bulak 1239) adlı üç çalışması daha vardır. Bu eserlerde, ilk defa Osmanlı ilim muhitine sistematik biçimde modern Batı Avrupa hendese bilgileri aktarılmış ve bu konuda hem bir literatür hem de bir ilgi oluşmasına gayret gösterilmiştir. Tamânî'nin eserlerini kendine örnek alan Hoca İshak Efendi'nin en önemli çalışması, Batı kaynaklarından tercüme ve telif yoluyla hazırladığı dört ciltlik Mecmûa-i Ulûm-i Riyâziyye'dir. Modern ilimleri İslâm dünyasına derli toplu olarak ilk defa bu eserin sunduğu söylenebilir. Kitabın I ve II. cildi tamamen modern matematiğe ayrılmış ve konular aritmetik, geometri, cebir, diferansiyel, integral vb. düzeniyle incelenmiştir. Bu eserle beraber klasik geometri anlayışı yerini tamamen modern geometri anlayışına bırakmıştır.

Modern geometrinin Osmanlı coğrafyasındaki ilk temsilcilerinden biri de İbrâhim Edhem Paşa'dır. En önemli çalışması, Legendre'nin Eléments de géométrie adlı eserinin Terceme-i Usûl-i Hendese adıyla Türkçe'ye yapılmış çevirisidir (Bulak 1252). İbrâhim Paşa, tercüme sırasında o dönemde Avrupa'da mevcut olan başlıca geometri kitaplarından da eklemelerde bulunmuştur. Türkçe tercüme, daha sonra Mehmed İsmet adlı bir kişi tarafından en-Nuḫbetü'l-ʿazbiyye fî tehẕîbi'l-Uṣûli'l-hendesiyye adıyla Arapça'ya çevrilmiş ve yine Bulak'ta basılmıştır (Serkîs, II, 1331). İbrâhim Paşa'nın bu çalışması, modern geometrinin İslâm dünyasına girişinde Türkçe'nin aracı rolünü göstermesi açısından da önemlidir.

XIX. yüzyılda Mühendishâne-i Hümâyun başhocalığında bulunmuş matematikçilerden Seyyid Ali Paşa'nın (ö. 1262/1846) geometriye dair iki eseri vardır. Bunlardan en önemlisi koni kesitleriyle ilgili olan Kutû-i Mahrûtiyyât'tır. Müellif, koni kesitlerine dair kendi tesbitlerinin yanı sıra Apollonios'tan Nasîrüddîn-i Tûsî'ye kadar olan gelişmelerle Avrupa'da bu alanda telif edilen eserleri dikkate almış ve ispatlarını cebir kullanmadan sadece hendese ile yapmıştır. Onun özellikle mukaddimede verdiği bilgiler Osmanlı ilim tarihi için önem taşımaktadır. Burada Osmanlı topraklarında koni kesitlerinden bahseden pek çok kitabın bulunduğunu, ancak bunların çoğunun Arapça veya Frenk lisanlarında olduğunu, ayrıca çoğunun cebire dayalı ispat yaptığından cebir bilmeksizin bu kitaplardan faydalanılamayacağını, koni kesitlerinin ise pek çok yerde kullanılmasından dolayı cihad için gerekli bir ilim haline geldiğini ve bundan dolayı bu ilmin

Mühendishâne-i Hümâyun'da okutulması şartının konulduğunu, kendisinin de bu gerekçelerle böyle bir eseri kaleme aldığını belirtmektedir (İÜ Ktp., TY, nr. 77473).

XIX. yüzyılda, yoğunlaşan modernleşme hareketine paralel olarak mühendishânelerde veya modern tarzda eğitim veren diğer okullarda okutulmak amacıyla pek çok tercüme, telif veya derleme hendese kitabı kaleme alınmıştır. Bütün bu çalışmalar, modern Batı Avrupa hendese kavram ve tekniklerinin yoğun bir şekilde Osmanlı matematiğine girmesini sağlamış, bu süreç içerisinde klasik hendese yerini çok az istisna dışında modern hendeseye bırakmıştır. Ancak bu dönüşüm sarsıcı olmamış ve Öklid, Apollonios, İbnü'l-Heysem, Bîrûnî, Nasîrüddîn-i Tûsî gibi âlimlerin temsil ettiği klasik hendese geleneğini iyi bilen Osmanlı âlimleri klasikten moderne yumuşak bir geçiş yapmışlardır. Bu matematikçiler arasında adları yukarıda verilenler dışında Mehmed Server, Durakpaşazâde Mîr İbrâhim, Îsevî Zahran Efendi, Mansûr Azmî Efendi, Ebû Bekir Paşa gibi kişiler sayılabilir. Modern Osmanlı matematiğinin en önemli isimlerinden biri olan Vidinli Tevfik Paşa'nın İngilizce kaleme aldığı Linear Algebra matematik tarihinde lineer cebir alanında yazılan ilk kitaplardandır ve İstanbul'da yayımlanmış iki farklı edisyonu vardır (1882, 1892). Eser, Osmanlı matematiğinin Avrupa'da gelişen yeni matematik kavramlarını kullanarak kısa sürede orijinal üretimde bulunabileceğini göstermesi açısından ayrıca önem taşımaktadır.

Osmanlı Devleti'nde fen bilimlerinin lise ve üniversite seviyesinde yerleşmesine ve yaygınlaşmasına çalışan ilim adamlarının başında Sâlih Zeki gelir. Dârülfünun'da matematik, astronomi ve fizik bölümlerinin kurucusu ve Türkiye'de bilim tarihi çalışmalarının başlatıcısı olan, aynı zamanda matematik, fizik ve astronomi alanlarında birçok ders kitabı hazırlayan ve bütün bir neslin hocalığını yapan Sâlih Zeki'nin matematik ve astronomi tarihi alanında Âsâr-ı Bâkıye ve Kāmûs-ı Riyâziyyât adlı iki önemli eseri bulunmaktadır (bk. ÂSÂR-ı BÂKIYE). Sâlih Zeki bu kitapları dışında matematik sahasında cebir, düzlem geometrisi, pratik geometri, ihtimal hesabı, aritmetik, uzay geometri vb. konularda on yedi eser daha kaleme almıştır. Bunlardan bazıları birkaç cilttir; bazıları da birçok defa basılmış, dönemin lise ve üniversite seviyesinde ders kitabı olarak okutulmuştur. Sâlih Zeki ayrıca bilim ve matematik felsefesiyle de

ilgilenmiş, kendi orijinal araştırmalarının yanı sıra H. Pioncarré ve diğer bazı Avrupa düşünürlerinin konuyla ilgili eserlerini Türkçe'ye tercüme etmiş, böylece bu sahada belirli bir entelektüel zümrenin oluşmasına önemli katkılarda bulunmuştur. Onun özellikle matematik ve astronomi

tarihi üzerine başlattığı çalışmaları öğrencileri Mehmet Fatin Gökmen, Hüsnü Hamit Sayman ve Ahmet Hamit Dilgan devam ettirmişlerdir.

XIX. yüzyılda Nasîrüddîn-i Tûsî'nin küresel trigonometri alanındaki Keşfü'l-ḳınâʿ ʿan esrâri'ş-şekli'l-maʿrûf bi'l-ḳaṭṭâʿ adlı eseriyle Sâbit b. Kurre'nin aynı adı taşıyan küçük risâlesi, Aleksander Kara Toderini Paşa tarafından Arapça'dan Fransızca'ya tercüme edilmiş, Traité du quadrilatère adıyla 1309'da (1891) İstanbul'da yayımlanmıştır. Aynı kitabı, medrese kökenli âlimlerden M. Celal Saygın da Terceme-i Keşfü'l-kınâ' an esrâri'ş-şekli'l-kattâ' adıyla Türkçe'ye çevirmiş, fakat eser basılmamıştır; yazma nüshası İzmir Millî Kütüphanesi'nde (nr. 1368, 1540) muhafaza edilmektedir.

XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı Devleti'nde modern geometri ve dallarına ilişkin birçok Türkçe, Arapça telif, tercüme ve derleme eser kaleme alınmış, bunların çoğu başta İstanbul olmak üzere Kahire vb. merkezlerde basılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed b. Eşref es-Semerkandî, Eşkâlü't-teʾsîs bi-Şerḥi Ḳāḍîzâde (nşr. Muhammed Süveysî), Tunus 1405/1984, s. 23-26, 63-65, 119-125; Hândmîr, Ḥabîbü's-siyer, III, 113, 392, 1820; Fethullah eş-Şirvânî, Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi'l-Mülaḫḫaṣ fi'l-heyʾe, TSMK, III. Ahmed, nr. 3294, vr. 2a; Mîrim Çelebi, Düstûrü'l-ʿamel, Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 1284, vr. 52a, 56a-b; Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ, s. 16, 46-47, 107-108, 160-162, 273, 279-283, 327-328; a.mlf., Miftâḥu's-saʿâde, I, 308-315, 349; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 286-287, 567; Muhibbî, Ḫulâṣatü'l-es̱er, IV, 44, 204-208; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 41, 105, 139, 142, 367, 392, 753-754, 859, 870; II, 940,

966, 970, 982, 1236, 1820, 2010; Cevdet, Târih, IV, 211; V, 109; Hüseyin Tevfik Paşa ve Linear Algebra (haz. Kâzım Çeçen), İstanbul 1988, s. 18-41; İsmet, Tekmiletü'ş-Şekāik, s. 120; Saçaklızâde Mehmed, Tertîbü'l-ʿulûm (nşr. Muhammed b. İsmâil es-Seyyid Ahmed), Beyrut 1988, s. 260; Sicill-i Osmânî, I, 32, 372; II, 52, 508; III, 287; IV, 310; Osmanlı Müellifleri, I, 234, 392; II, 4, 8, 11, 50, 77, 284; III, 142-143, 257, 258-259, 275, 279-281, 285-286, 288, 298-299, 301, 317; IV, 339; Suter, Die Mathematiker, s. 178, 187-188, 191, 192, 198, 203; Storey, Persian Literature, II/1, s. 10, 67, 71-83; Sâlih Zeki, Âsâr-ı Bâkıye, İstanbul 1329, I, 133-134, 158, 189, 197, 198, 199-200, 202, 203, 294; II, 287-291, 294-301; Serkîs, Muʿcem, tür.yer.; Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim, s. 19, 20, 30, 49, 50, 58, 59, 61-63, 72-73, 98-99, 100-106 (ek 27-30), 140, 188, 200, 201, 203-205, 206-207 (ek 50), 209, 220, 213-214, 221 (ek 56); Catalogue of the Arabic and Persian Manuscripts in the Oriental Public Library at Bankipore, Patna 1937, XXII, 58-59; Brockelmann, GAL, II, 99-100, 235-236, 300-301, 415, 459; Suppl., II, 117-118, 295, 301, 323-324, 330, 484, 536, 596, 665, 691, 1018; Îżâḥu'l-meknûn, I, 361, 416; II, 439, 551, 630; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 560, 586, 620; II, 198, 208, 238, 257, 412; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/2, s. 517; M. Götz, Türkische Handschriften, Wiesbaden 1968, s. 335; Özege, Katalog, tür.yer.; DSB, IV, 440; Süheyl Ünver, İstanbul Rasathanesi, Ankara 1985, s. 91, 93-97, 99 vd.; D. A. King, Fihrisü'l-maḫṭûṭâti'l-ʿilmiyyeti'l-maḥfûẓa bi-Dâri'l-kütübi'l-Mıṣriyye, Kahire 1981, I, 443-445; II, 951-953, 965; a.mlf., Islamic Mathematical Astronomy, London 1986, s. 248-249; a.mlf. - L. Janin, "Ibn al-Shāṭir's Ṣandūq al-Yawāqīt: An Astronomical Compendium", MTUA, I (1977), s. 187-248; Aydın Sayılı, The Observatory in Islam, Ankara 1988, s. 226-232; a.mlf., "Alauddin Mansur'un İstanbul Rasathanesi Hakkındaki Şiirleri", TTK Belleten, XX/79 (1956), s. 411-484; Sevim Tekeli, "Osmanlıların Astronomi Tarihindeki En Önemli Yüzyılı", Prof.Dr. Nüzhet Gökdoğan Sempozyumu, İstanbul Üniversitesi'nin Kuruluşunun 40. Yıldönümü, İstanbul 1994, s. 69-85; a.mlf., "Takîyüddin", TA, XXX, 351-361; a.mlf., "Nasirüddin, Takiyüddin ve Tycho Brahe'nin Rasat Aletlerinin Mukayesesi", DTCFD, XVI/3-4 (1958), s. 301-353; a.mlf., "Onaltıncı Yüzyıl Trigonometri Çalışmaları Üzerine Bir Araştırma: Copernicus ve Takiyüddîn", Erdem, II/4, Ankara 1986, s. 219-272; Ramazan Şeşen, "The Translator of the Belgrade Council Osman b. Abdülmennan and his Place in the Translation Activities", Transfer of Modern Science and Technology to the Muslim

World (ed. Ekmeleddin İhsanoğlu), İstanbul 1992, s. 371-383; Ali İshak Abdüllatîf, ʿ Alîmü’l-hendeseti’r-riyâżiyye: İbnü’l-Heysem, Amman 1993, s. 215, 246-256; Şerefeddin Yaltkaya, “Molla Lütfî”, Tarih Semineri Dergisi, II, İstanbul 1936, s. 35-59; İhsan Fazlıoğlu, İbn el-Havvâm ve Eseri El-Fevâid el-Bahâiyye fî el-Kavâid el-Hisâbiyye-Tenkitli Metin, Tarihi Değerlendirme (yüksek lisans tezi, 1993, İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), s. 21-22, 36-47; a.mlf., “İbn el-Havvâm, Eserleri ve el-Fevâid el-Bahâiyye fi el-Kavâid el-Hisâbiyye’deki Çözümsüz Problemler Bahsi”, Osmanlı Bilimi Araştırmaları (haz. Feza Günergun), İstanbul 1995, s. 69-128; a.mlf., “Ali Kuşçu’nun Bir Hendese Problemi ve Sinan Paşa’ya Nisbet Edilen Cevabı”, Dîvân, sy. 1, İstanbul 1996, s. 85-106; Kemal Beydilli, Türk Bilim Tarihi ve Matbaacılık Tarihinde Mühendishane Matbaası ve Kütüphanesi, 1776-1826, İstanbul 1995, s. 282, 378, 389, 401, 413; Cevat İzgi, Osmanlı Medreselerinde İlim, İstanbul 1997, I, 263-321; Semuhi Sonar, “İbrahim Edhem Paşa’nın Kitâbu Usûli’l-Hendese’si Hakkında”, Araştırma Dergisi, II, Ankara 1964, s. 145-178; “Âtıf Mehmet, Kuyucaklı”, TA, IV, 139; Abdülhak Adnan, “Ali Kuşçu”, İA, I, 321-323; J. H. Mordtmann, “İsfendiyâroğulları”, a.e., V/2, s. 1073-1074; C. Schirmev, “Mesâha”, a.e., VII, 788-792; M. Tayyib Gökbilgin, “Müneccimbaşı”, a.e., VIII, 806; Hasibe Mazıoğlu, “Sinan Paşa”, a.e., X, 666-670; Cengiz Aydın, “Ali Kuşçu”, DİA, II, 408-410; Abdülkuddûs Bingöl, “Ebherî”, a.e., X, 75-76; E. Levi-Provençal, “Aljamīa”, EI^{2} (İng.), I, 404-405; R. M. Rogers, “Ḳāhira”, a.e., IV, 432-433.

İhsan Fazlıoğlu

HENDESE-i MÜLKİYYE MEKTEBİ

Mühendis yetiştirmek üzere İstanbul'da 1883'te açılan mektep.

1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'ndan sonra Türk ve müslüman kesimden mühendis yetiştirilmesi amacıyla II. Abdülhamid tarafından 3 Kasım 1883'te kuruldu. Bu döneme kadar Osmanlılar'da mühendislik eğitimi, 1776'da Tersane'de açılan Mühendishâne-i Bahrî-i Hümâyun, 1795'te kurulan Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyun'da yapılmış, Tophâne Nâzırı Bekir Paşa tarafından 1849'da bu eğitim kurumunun bünyesinde topçu ve mimari (istihkâm ve inşaat mühendisliği) sınıfı açılmıştı. Yabancı hocalar getirtilerek burada mimarlık, mühendislik, askerî coğrafya, istihkâm, harp tarihi, arazi ölçümü, geometri, astronomi, fizik, balistik konularında dersler verilmiş, ancak okuldan mezun olan mühendisler gerek sayıları gerekse bilgileri bakımından yetersiz kalmışlardı. Bunun üzerine 1874 yılında Galatasaray'da, Paris'teki Ecole des Ponts et Chaussées'ye benzer Turuk ve Maâbir Mektebi adıyla beş yıllık ilk sivil mühendislik mektebi açılmış, fakat okulun bütün öğrencileri gayri müslimlerden ibaret olunca 1879'da II. Abdülhamid tarafından kapatılmıştı. Bundan sonra bu okula sadece müslüman Türk öğrencilerin girebilmesi için çalışmalar yapılmış; II. Abdülhamid, sayıları müslüman Türk kesiminden fazla olan lise tahsilli gayri müslim unsurların başvurularını önleyebilmek için, gayri müslimlerin askerî mekteplere alınmamasından hareketle bu sivil mühendislik okulunu askerî idareye bağlayıp devletin her türlü imkânını kullanarak ülkeye gerekli sivil teknik elemanın yetiştirilmesi amacıyla Hendese-i Mülkiyye Mektebi adıyla yeniden açmıştı. Mühendishâne'nin yanında inşa edilen binası 29 Ekim 1884'te yapılan törenle açılan Hendese-i Mülkiyye'nin idaresi, Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyun ile birlikte Mühendishâne Nezâreti'ne bağlandı. Bu okulda da Ecole des Ponts et Chaussées model alınmıştı. Hendese-i Mülkiyye'ye Avrupa'dan çok değerli hocalar getirildi. Avusturya'dan gelen dönemin en büyük hidrolikçisi Philipp Forcheimer de bunlar arasında olup Goltz Paşa'nın tavsiyesiyle 1884-1885 yıllarında mühendishâne muallim muavinlerine seminer yapmak üzere davet

edilmişti. Forcheimer, aynı zamanda Hendese-i Mülkiyye'de ders nâzırlığı da yapmıştı. Almanya'dan getirtilen bir diğer hoca olan M. Kos

ise jeoloji, inşâât-ı umûmiyye, köprüler ve i'mâlât-ı nâfia muallimliğinde bulunmuştur.

Başlangıçta Hendese-i Mülkiyye yedi yıl olarak planlandı. İlk üç yıl idâdî, geri kalan dört yıl ise mühendislik sınıfları idi. Ancak 1888'deki ilk mezunlar dört yıl yerine beş yıllık bir mühendislik eğitiminden geçtikleri gibi daha sonraki yıllarda da mühendislik öğretimi beş yıl, 1887'den sonra yedi yıl oldu. 1888'deki ilk mezunlar on üç kişiydi. 1889'da ise yirmi beş öğrenci mezun oldu. Sonraları eğitim Alman sistemine daha yakın bir şekilde devam etti.

Mektebin yedi yıllık ders programı Avrupa'daki emsallerinin aynıydı. Bu okulda cebir, logaritma, geometri, coğrafya, Fransızca, trigonometri, analitik geometri, tasarı geometri, kimya, fizik, entegral ve diferansiyel hesap, jeoloji ve madenler, arazi ölçümü, topografya, makine, yapı işletmesi, yollar, demiryolları, sulama, su getirme, deniz ulaşımı, su makineleri, köprüler, mimari, limanlar, ekonomi, keşif hazırlanması, telgraf, elektrik, tüneller ve çeşitli projelerin hazırlanması gibi inşaat mühendisliğinin alanına giren bütün dersler okutuluyordu.

Hendese-i Mülkiyye Mektebi'nden mezun olanların hepsi devlette hizmet görüyordu. Serbest mühendislik yapmak mümkün değildi. Osmanlı Devleti'nin çeşitli bölgelerine dağılan bu mühendisler bilhassa yol ve köprü inşaatında çalıştılar. Birçok yeni yol ve köprü yapıldı. Devletin malî gücünün zayıf olmasına rağmen eldeki imkânlara göre çok önemli işler başarıldı. 1900 yılında II. Abdülhamid, matematikçi Maliye Nâzırı Vidinli Tevfik Paşa, Bahriye Nâzırı Hasan Hüsnü Paşa, Ticaret ve Nâfia Nâzırı Zihni Paşa, Mâbeyn-i Hümâyun ikinci kâtibi İzzet Paşa'nın bulunduğu özel bir komisyon kurarak Hicaz demiryolunun yapılmasına karar verdi. Şam'da Suriye valisinin başkanlığında asker ve sivillerden oluşan ikinci bir komisyon teşkil edildi. Malî işleri Ziraat Bankası memurları idare ediyordu. Masraflar devlet bütçesinden karşılanamadığı için maaşlardan % 1 kesilerek ve yangın yardımı toplanarak, harçlar ve halktan toplanan paralarla inşaat finanse ediliyordu. Bütün komisyonlar ve idareciler hiçbir ücret almadan

çalışıyorlardı. Ziraat Bankası da ayrıca malî yardımda bulunuyordu.

1906 yılında Hicaz demiryolunun büyük bir bölümü tamamlandı. Hendese-i Mülkiyye'nin 1896 mezunlarından Muhtar Bey ve diğer Türk mühendisler demiryolunun işletilmesini sağladılar. Nihayet 1908 yılında demiryolu Medine'ye ulaştı. Çalışanların çoğuna para verilmemesine rağmen Hicaz demiryoluna 3.066.167 altın lira sarfedildi. Hendese-i Mülkiyye mezunları, Osmanlı Devleti'nin bu güç devresinde daha birçok işte de çalıştılar ve hizmetlerde bulundular. 1909'da Hendese-i Mülkiyye askerî idareden alınıp Nâfia Nezâreti'ne bağlandı ve Mühendis Mektebi Âlîsi adını aldı.

BİBLİYOGRAFYA

Türkiye Maarif Tarihi, III-IV, 1151-1157; Kâzım Çeçen, İstanbul Teknik Üniversitesinin Kısa Tarihçesi, İstanbul 1990, s. 33-35; Kemal Beydilli, "İlk Mühendislerimizden Seyyid Mustafa ve Nizâm-ı Cedîd'e Dair Risalesi", TED, XIII (1987), s. 394-395; Pakalın, I, 801.

Kâzım Çeçen

HENDESEHÂNE-i BAHRÎ

(bk. BAHRİYE MEKTEBİ; MÜHENDİSHÂNE-i BAHRÎ-i HÜMÂYUN).

HENDESÎ

(هندسي)

Tezhip ve süsleme sanatının ana motiflerinden biri

(bk. TEZHİP; TEZYİNAT).

HEPER, Sadettin

(1899-1980)

Bestekâr ve kudümzenbaşı.

10 Mayıs 1899'da İstanbul'un Eyüp semtinde doğdu. Babası Eyüp Sultan Camii kayyumbaşısı Hâlid Efendi, annesi Zehrâ Hanım'dır. Rüşdiye öğrenimini tamamladıktan sonra devrin tanınmış üstatlarından mûsiki dersleri almaya başladı. Komşuları Zekâizâde Hâfız Ahmed Efendi'den (Irsoy) Mevlevî âyinleri de dahil olmak üzere dinî ve din dışı formlarda 1000'in üzerinde eser meşketti. Galata Mevlevîhânesi neyzenbaşısı ve hattat Mehmed Emin Efendi'den (Yazıcı) Hamparsum notasını, on yıl kadar derslerine devam ettiği Rauf Yektâ Bey'den Batı notasını, Galata ve Bahâriye mevlevîhâneleri neyzenbaşısı Hakkı Dede'den ney üflemeyi öğrendi. Ayrıca bestekâr ve mutasavvıf Ahmet Avni Bey'in (Konuk) mûsiki sohbetlerine de devam ederek kendisini yetiştirdi. Bu arada hıfzını tamamladı. Bir süre Eyüp Sultan Camii'nde imamlık yaptı. 1923 yılında Müzeyyen Hanım'la evlendi. 1932'de Eyüp'ten Kızıltoprak'a taşındı.

Çeşitli kademelerinde görev yaptığı Maliye Vekâleti'nden 1940'ların sonunda emekliye ayrılan Sadettin Heper, bir süre sonra İstanbul Radyosu'nda sözleşmeli olarak çalışmaya başladı. On yıl kadar çalıştığı bu kurumda Hamparsum notasıyla yazılmış koleksiyonların Batı notasına çevrilme çalışmalarına katılmak suretiyle Türk mûsikisi repertuvarının tesbitinde büyük katkılarda bulundu. Aynı kurumda 1967-1968 yıllarında repertuvar

kurulu üyesi ve müşavir olarak görev yaptı. Tarihî Türk Mûsikisi Eserlerini Tasnif ve Tesbit Heyeti üyesi olarak uzun yıllar çalıştığı İstanbul Belediye Konservatuvarı'ndaki görevinden 1970'te ayrıldı. 1976'da öğretime başlayan İstanbul Türk Mûsikisi Devlet Konservatuvarı'ndaki öğretim üyeliği görevini vefatına kadar sürdürdü. 11 Mayıs 1980'de otuz yıldan beri ikamet ettiği Kuzguncuk'taki evinde vefat etti. Ertesi gün Eyüp Sultan Camii'nde kılınan cenaze namazının ardından Eyüp'teki aile mezarlığına

defnedildi.

Mevlevî mûsikisinin son devirdeki önemli birkaç simasından biri olan Sadettin Heper ayrıca bestelediği eserler, yetiştirdiği talebeler ve bu konudaki telifleriyle tanınmıştır. Hemen her fırsatta bestekâr olmadığını söylemesine rağmen Mevlevî âyini, ilâhi, peşrev, beste, semâi ve şarkı formlarındaki eserleri onun bestekârlık kudretini açıkça ortaya koymaktadır. Bend-i bûselik adlı birleşik bir makam terkip eden ve bestekârlıkta klasik üslûbu benimseyen Heper'in eserlerinde Zekâi Dede tavrı sezilir. Besteleri arasında hisar-bûselik âyini ile güftesi Şeyh Abdülbaki Efendi'ye (Baykara) ait "Sevelim Hazreti Mevlânâ'yı" mısraıyla başlayan müstear ilâhisi çok tanınmıştır.

Sadettin Heper, 1954'ten beri Konya'da yapılagelen Mevlânâ'yı anma ve semâ törenlerini kudümzenbaşı olarak uzun yıllar yönetmiş, ayrıca yurt içi ve yurt dışında birçok dinî ve klasik mûsiki topluluğunda aynı görevi icra etmiştir. Diğer taraftan çeşitli yayın organlarında neşredilen yazı ve araştırmalarıyla Türk mûsikisine hizmetini sürdürmüştür. 1962-1963 yıllarında Milliyet, 1971-1972 yıllarında Tercüman gazetesinde, Musiki Mecmuası ile Musiki ve Nota adlı mecmuada mûsiki tarihi, nazariyatı ve mûsiki meseleleriyle ilgili makaleler yazmıştır. Konya Turizm Derneği tarafından belirli aralıklarla yayımlanan Mevlânâ Güldestesi adlı eserlerin bazılarında Mevlevî mûsikisine dair makalelerin yanı sıra yine aynı derneğin teşebbüsüyle kırk üç adet Mevlevî âyininin notasını güfteleriyle birlikte Mevlevî Âyinleri adıyla neşretmiştir (Konya 1974). Son derece mütevazi kişiliğiyle tanınan Sadettin Heper talebelerine, mûsikiyle uğraşanların ulvî duygularla donanmış kimseler olması gerektiğini, mûsikinin iyi ile kötü arasında çok hassas bir nokta oluşturacak nazik bir konumu olduğunu söylerdi. Yetiştirdiği talebeler arasında Kâni Karaca özellikle zikredilmelidir.

BİBLİYOGRAFYA

Mustafa Rona, Yirminci Yüzyıl Türk Musikisi, İstanbul 1970, s. 464-466; Özalp, Türk Musikisi Tarihi, II, 125; Kip, TSM Sözlü Eserler, s. 181, 273, 332; Orhan Nasuhioğlu, “Türk Musikisinin Büyük Kaybı: Sadeddin Heper”, MM, sy. 369 (1980), s. 22-25; Saadet Gültaş, “Saadeddin Heper ile Mülâkat”, Kök Dergisi, sy. 10, İstanbul 1981, s. 18-19; sy. 11 (1981), s. 18-20, 32; sy. 1 (1982), s. 26-28; Vural Sözer, Müzik ve Müzisyenler Ansiklopedisi, İstanbul 1969, s. 176-177; Öztuna, BTMA, I, 340-341.

Nuri Özcan

HERAKLEİOS

Bizans imparatoru (610-641).

575’te doğdu. Kartaca Valisi (eksarkhos) Herakleios’un oğludur; babasıyla aynı adı taşır. İmparator Phokas’ın (602-610) tedhiş rejimine karşı ayaklanan Herakleios, Mısır eyaleti de kendisine katılınca oğlu Herakleios’u Kuzey Afrika birliklerinden oluşan bir filonun başında İstanbul üzerine gönderdi. 3 Ekim 610’da İstanbul’a ulaşan Herakleios, patrik Sergios ve Yeşiller Partisi’nin desteğiyle halk tarafından sevinç gösterileriyle karşılandı ve kurtarıcı olarak selâmlandı. İki gün sonra da patriğin elinden imparatorluk tacını giyerek Bizans tahtına çıktı. Phokas idam edildi. Hipodrom’da bulunan heykeli yıkılıp hâtırası lânetlendi.

Herakleios idareyi ele aldığı sırada devlet ekonomik açıdan çökmüştü; hazine bomboştu. Para olmadığı için ücretli asker toplamaya dayanan ordu sistemi de işlemiyordu. Batıda Slavlar ve Avarlar devletin Balkan eyaletlerine girmişler, her tarafı yağmalıyorlardı. Sâsânîler, Anadolu içlerine kadar uzanan akınlarla

doğu eyaletlerine saldırıya geçmişti. Herakleios, ilk yıllarda Sâsânîler’in imparatorluk topraklarını istilâsını önleyemedi. 613’te İrmîniye ve Suriye’ye girerek Dımaşk’ı işgal eden Sâsânîler, ertesi yıl Kudüs’ü zaptederek burada günlerce katliam yaptılar ve Mukaddes Mezar Kilisesi’ni yakarak Îsâ’nın gerildiği kabul edilen kutsal haçı alıp Medâin’e (Ktesiphon) götürdüler. 615 yılında Anadolu’ya yeniden Sâsânî akınları başladı. Sâsânîler 619’da Mısır’ı da işgal ettiler. Bu arada Yunanistan ve Pelopones’e, hatta Adalar’a kadar uzayan Slav-Avar akınları sonunda Makedonya, Tesalya ve Trakya eyaletleri tamamen tahrip edildi. Birkaç büyük şehir dışında Balkanlar’daki Bizans hâkimiyeti çöktü. Bu gelişmeler üzerine Herakleios başşehri Kartaca’ya nakletmeyi düşündüyse de patrik Sergios ve İstanbul halkının karşı çıkması üzerine bundan vazgeçti.

Askerî ve idarî düzende yaptığı köklü değişikliklerle devleti içine düştüğü bu zor durumdan kurtarmaya çalışan Herakleios, batıda Kartaca ve Ravenna

eksarkhlıklarında tatbik edilen askerî idare sistemini doğuda uygulama alanına koydu. Anadolu'da elde kalan araziye "thema" adı verilen askerî gruplar yerleştirilerek bunların başında bulunan kumandanlara (strategos) bulundukları bölgelerin idaresi verildi. Böylece Anadolu'da Opsikion, Armeniakon, Anatolikon ve Kibyrraioton themaları teşekkül etti. Themalar idaresinin en belirgin özelliği bu bölgelere yerleştirilen askerlere toprak verilmesiydi. Bu topraklar askerî mükellefiyetler mukabilinde babadan oğula da kalabiliyordu. Bunun yanı sıra yerli köylü-halk da askerlik yükümlülüğü karşılığında askerî araziye sahip olabilmekteydi. Bu sistem kuvvetli bir yerli ordunun kurulmasına temel teşkil etti. Devlet, ücretli asker arama sıkıntısından kurtulduğu gibi bunlara ödemek zorunda kaldığı parayı da tasarruf etme imkânına kavuştu. Ayrıca bu sistem küçük arazi sahipliği müessesesinin kuvvetlenmesini sağladı. Herakleios'un yaptığı askerî reformlar sonraki yıllarda daha da gelişti ve Bizans imparatorluk gücünün temel direği oldu.

Herakleios, saldırılarını İstanbul surları önüne kadar ilerleten Avar kağanı ile 619'da bir barış antlaşması yaptı. Böylece Bizans askerî birliklerinin Avrupa'dan Anadolu'ya geçirilmesi ve Sâsânîler'e karşı savaşa girilmesi mümkün oldu. Kilise bütün maddî imkânlarını imparatorun hizmetine verdi. 5 Nisan 622'de yapılan büyük dinî törenden sonra başşehirden ayrılan Herakleios, önce Anadolu toprakları ile İrmîniye bölgesini Sâsânî işgalinden kurtardı. Savaşlar büyük bir dinî heyecan içinde yapıldı. Savaşa giden askerler, yürüyüş sırasında ordunun önünde Îsâ'nın tasvirini taşıyorlardı. Bu sebeple İmparator Herakleios sonraki nesiller tarafından "ilk haçlı" olarak kabul edilmiştir.

Avar kağanının tehditlerini yeniden arttırması üzerine İstanbul'a dönen Herakleios, ödenmekte olan haracın miktarını yükseltmek suretiyle onunla barışı sağladı ve böylece Sâsânîler'e karşı savaşa devam etme imkânını buldu (623). İrmîniye bölgesinden hücuma geçen imparator, Dvin ile birçok şehri zaptettikten sonra Sâsânîler'in kutsal şehri Gence'yi ele geçirdi. İran Hükümdarı II. Hüsrev Pervîz şehirden kaçtı. Bizanslılar, Kudüs'ün yağmalanmasına karşılık olarak buradaki kutsal Zerdüşt mâbedini tahrip ettiler. Herakleios, 624 yılında hıristiyan Kafkas kabileleriyle ordusunu takviye etmesine rağmen savaştan kesin bir sonuç alamadı. 626'da tekrar hücuma geçen Sâsânîler Anadolu'yu aşıp İstanbul'un karşısında

Khalkedon’a (Kadıköy) kadar ilerlediler. Avar kağanı da büyük bir orduyla gelip şehri karadan ve denizden kuşattı. Başşehrin tehlikeye düştüğü bu sırada Herakleios doğu sınırında mücadele etmekteydi. İstanbul’un tecrübeli muhafız kuvvetleri bütün saldırıları bertaraf ederken patrik Sergios düzenlediği dinî törenlerle halkın moralini yüksek tutmaya çalıştı. 10 Ağustos’ta kazanılan deniz savaşından sonra karada da başarı elde edilince Avar ordusu geri çekildi. Avarlar’ın yenilgisi üzerine Sâsânî Kumandanı Şehrbârâz da birlikleriyle Suriye’ye döndü. Bu esnada Herakleios’un kardeşi Theodoros, Şâhin adlı bir kumandanın idaresindeki başka bir Sâsânî ordusunu bozguna uğrattı. Herakleios, 626-627’de ordusuyla Lazika’da bulunduğu sırada önceleri hıristiyan Kafkas kabileleriyle yaptığı gibi bu defa da Hazar Türkleri ile ittifak kurdu. Bu ittifakla gelen dostluk Bizans diplomasisinde etkili ve kalıcı oldu. Sâsânîler’in ana ordusunu 627 yılı sonunda Ninevâ’da (Ninova) kesin yenilgiye uğratan Herakleios Ocak 628’de II. Hüsrev’in sığındığı Destgird’e girdi. Kısa bir müddet sonra II. Hüsrev tahtından indirilip öldürüldü. Yerine geçen oğlu Şîrûye Herakleios ile barış yaptı. Sâsânîler, 591 yılında Bizanslılar’la yapılmış olan sınır antlaşmasına uyarak İrmîniye, Roma Mezopotamyası, Suriye, Filistin ve Mısır’ı Bizans’a iade etmeyi kabul ettiler. Bu zaferden sonra İstanbul’a dönen Herakleios patrik, din adamları, senato ve halk tarafından törenlerle karşılandı.

626 yılında İstanbul önündeki yenilgi Avar gücünün çökmesine ve hâkimiyeti altındaki Slav kabilelerinin ayaklanarak bağımsızlıklarını elde etmelerine yol açtı; bu sayede Slavlar ve Bulgarlar ilk devletlerini kurdular. Herakleios da Karpatlar ötesinde oturan Sırp ve Hırvatlar’ın Kuzeybatı Balkan topraklarına yerleşmelerine izin verdi.

Herakleios devrinde askerî reformların yanı sıra idare sisteminde ve kültür alanında da köklü değişiklikler yapıldı. Latince yerine Grekçe resmî dil olarak kabul edildi, Herakleios da Latince unvanları bırakıp 629’dan sonra Basileos unvanını kullanmaya başladı. Kamu hayatı tamamen kilisenin etkisine girdi ve imparatorun yanında kilise de devlet işlerinde söz sahibi oldu. İstanbul’da İmparator Phokas zamanındaki anarşi ortamında kapanan üniversitenin yerine yeni bir yüksek okul açıldı. Bu yüksek okulun öğretim sistemini patrik Sergios düzenlediğinden okul da kiliseye bağlandı. Böylece kilise siyasetin yanı sıra kültür hayatına da damgasını vurdu. Herakleios,

kilise içinde bir türlü çözüm bulunamayan doktrin tartışmalarına bir formül bulmaya çalıştı; önce “monoenergetismus”u (Îsâ’da bir tek kudretin varlığı) kabul etti; ardından 638 yılında “ekthesis” (iman açıklaması) adıyla tanınan bir ferman yayımlayarak “monotheletismus”u (Îsâ’da bir tek iradenin varlığı) savundu. Ancak Ortodoks inanç ve monofizit görüş arasındaki ayrılığa son veremedi.

Sâsânîler on yıllık işgalden sonra Bizans eyaletlerini boşaltırken onlara karşı kesin zaferler kazanan Herakleios, geri alınan kutsal haçı Kudüs’e götürerek eski yerine yerleştirdi ve böylece Kudüs’ü ziyaret eden tek Bizans imparatoru oldu. Herakleios, daha sonra doğuda kalarak Sâsânî işgalinden kurtarılan eyaletlerde askerî ve ekonomik düzenin yeniden kurulmasına çalıştı. Bu arada doğu kiliseleriyle anlaşma yolları bulma çabalarını da sürdürdü. Daha sonra güneyden gelen İslâm ordularıyla mücadele etmek zorunda kalan Herakleios (aş. bk.) hızla yayılan İslâm fütuhatı karşısında başarılı olamadı. Çaresizlik içinde İstanbul’a döndü. Uzunca bir süre Anadolu yakasında Hiereia’daki (Fenerbahçe) sarayında kaldı. Kapıldığı korku yüzünden denizi aşıp İstanbul’a geçmek istemiyordu. Nihayet kendisine

karşı bir komplo hazırlandığını duyunca, rivayete göre denizi görmemesi için zemini toprakla kaplanmış ve iki tarafı ağaç dallarıyla örtülmüş gemilerden oluşan bir köprü vasıtasıyla atının üzerinde İstanbul’a geçebildi. Bir süre sonra 11 Şubat 641’de öldü.

Herakleios akıllı ve enerjik idaresiyle Bizans’ı yeniden canlandırmış, Sâsânîler’e karşı yıllarca süren savaşlardan başarıyla çıkmıştı. Fakat müslüman Araplar karşısında uğradığı yenilgi bütün başarılarını silip götürdüğü gibi devleti de yeni meselelerle başbaşa bıraktı. Aile hayatı da ona büyük üzüntüler yaşatmıştı. Tahta çıktığı gün evlendiği ilk eşi Fabia-Eudokia, bir kız ve bir erkek çocuk dünyaya getirdikten sonra 612’de ölünce patrik Sergios’un şiddetle karşı koymasına, resmen yasak olmasına ve büyük günah sayılmasına rağmen yeğeni (kız kardeşinin kızı) Martina ile evlenmişti. Fakat bu evlilik kilise gibi halk tarafından da gayri meşrû görülmüştü. Martina’nın dünyaya getirdiği ilk iki oğlunun sakat olması, dört çocuğunun da küçük yaşta ölmesi işlediği günahın cezası şeklinde yorumlandı. Ayrıca Martina’nın, Eudokia’dan doğmuş olan

Konstantinos’un hakkını çiğneyerek veliahtlığı kendi çocuklarına sağlamak istemesi halkın ona karşı kinini daha da arttırdı. Her ne kadar Herakleios’un vasiyeti gereği iki oğlu birden (Konstantinos ve Heraklonas) imparator ilân edildiyse de Martina’nın anne imparatoriçeliği kabul edilmedi (641). Üç ay sonra Konstantinos ölünce Martina oğlu Heraklonas’ın yanında idareyi ele aldı. Ancak bu durum, aynı yılın eylülünde Konstantinos’un on bir yaşındaki oğlunun senato tarafından imparator ilân edilmesiyle son buldu.

Devlet yönetimini bir asır elinde bulunduran Herakleios hânedanının (610-711) ilk imparatoru olan Herakleios’un devri Bizans tarihinde bir dönüm noktası teşkil eder. Yapılan düzenlemelerle Geç Roma veya Erken Bizans devrinin sona erdiği, gerçek anlamda Roma’dan Bizans’a geçişin bu dönemde gerçekleştiği kabul edilir.

İslâm-Bizans İlişkileri. Yaklaşık 850 yıllık İslâm-Bizans ilişkilerinin temeli, adı İslâm kaynaklarında “Hirakl” (هرقل) şeklinde kaydedilen ve diğer Bizans imparatorları gibi “kayser, kayserü’r-Rûm, azîmü’r-Rûm, melikü’r-Rûm” unvanlarıyla da anılan Herakleios döneminde atılmıştır. İslâmiyet’in ilk yıllarına rastlayan dönemde devam etmekte olan Bizans-Sâsânî savaşları müslümanlar tarafından ilgiyle takip edilmekteydi. Bu devirde müslümanlar Ehl-i kitap olan Bizanslılar’ın, müşrikler ise ateşperest İranlılar’ın tarafını tutuyorlardı. Bizanslılar’ın Sâsânî orduları karşısında ardarda yenilgiye uğraması müşrikleri sevindirirken müslümanları üzüyordu. Bunun üzerine nâzil olan Rûm sûresinin ilk âyetlerinde, mağlûp Bizanslılar’ın üç ile dokuz yıl içerisinde galip gelecekleri ve müslümanların bu sonuçtan sevinç duyacakları bildirilmiştir (er-Rûm 30/1-5). Bir müddet sonra Herakleios’un Sâsânîler’i yenmesi müslümanları sevindirmişti. Bizans’ın kazandığı zaferin Bedir Gazvesi veya Hudeybiye Antlaşması ile aynı zamanda gerçekleştiği kaydedilmektedir. Bu sebeple âyetlerden, Bizans’ın Suriye, Filistin ve Mısır’ı kaybettiği 619 yılından önceki yenilgilerle, 622’de başlayıp Herakleios’un 627’de Ninevâ’da Sâsânî ordularını kesin yenilgiye uğratması ile sonuçlanan zaferlerin kastedildiği anlaşılmaktadır (Ebû İshak el-Fezârî, s. 317; Taberî, Câmiʿu’l-beyân, XXI, 15-21).

Mekkeliler’le imzalanan Hudeybiye Antlaşması’ndan sonra dönemin ileri gelen devlet başkanlarını İslâm’a davet amacıyla mektuplar gönderen Hz. Peygamber, Dihye b. Halîfe vasıtasıyla Herakleios’a da bir mektup

göndermiştir (Muharrem 7/Mayıs 628). Sâsânî Hükümdarı II. Hüsrev'e karşı üstünlük sağlamış olan Herakleios'un bu sırada, daha önce geri aldığı kutsal haçı eski yerine dikmek ve Allah'a şükran ifadesi olarak dinî bir ziyaret yapmak için Kudüs'te bulunduğu kaydedilmektedir (ziyaretin tarihi ihtilâflı olup bunun için 628-631 yılları verilmektedir, bk. Nikephoros, Short History, s. 185, çevirenin notu). Busrâ valisi aracılığıyla huzuruna çıkan Dihye b. Halîfe'yi kabul eden imparator, ayrıca Suriye bölgesine ticaret için gitmiş olan Ebû Süfyân ve arkadaşlarıyla da görüşerek Hz. Muhammed hakkında bilgi almıştır. Kaynaklarda Herakleios'un Dihye'yi, konuyla ilgili görüşünü almak üzere bir mektupla Rûmiye'deki yakın dostu patrik Dagātır'a gönderdiği, Dagātır'ın İslâmiyet'i kabul ettiği, imparatora yazdığı cevabî mektupta Hz. Muhammed'in beklenen peygamber olduğunu söylediği, kısa bir süre sonra da çevresindeki Bizanslılar tarafından öldürüldüğü kaydedilmektedir. Hz. Muhammed hakkında elde ettiği bilgilerin peygamberlik vasıflarına uygun olduğunu belirten Herakleios Dihye'ye güzel muamelede bulunup onu hediyelerle uğurlamıştır. Hz. Peygamber'in Herakleios'a gönderdiği mektup şöyledir: "Bismillâhirrahmânirrahîm. Allah'ın kulu ve peygamberi Muhammed'den Bizans İmparatoru Herakleios'a. Hidayete uyanlara selâm olsun. Seni İslâm'a çağırıyorum. İslâm'ı kabul et ki kurtuluşa eresin ve Allah da ecrini iki kat versin. Eğer kabul etmezsen halkın (erîsiyyîn) günahını sen çekersin. 'Ey Ehl-i kitap! Sizinle bizim aramızda müşterek olan söze geliniz: Sadece Allah'a kulluk edelim ve O'na hiçbir şeyi ortak koşmayalım. Allah'ı bırakıp da kimimiz kimimizi ilâhlaştırmasın. Eğer yüz çevirirlerse, şahit olun, biz müslümanız deyiniz' (Âl-i İmrân 3/64)" (Müsned, I, 262, 263; Buhârî, "Bedʾü'l-vaḥy", 6; Müslim, "Cihâd", 74; Taberî, Târîḫ, II, 184-187, 646-651; Muhammed Hamîdullah, el-Veṡâʾiḳu's-siyâsiyye, s. 107-110; ayrıca bk. DAGĀTIR; DİHYE b. HALÎFE) (Herakleios'un da aralarında yer aldığı devlet başkanlarına Hz. Peygamber'in gönderdiği mektuplar araştırmacılar arasında tartışma konusu olmuştur. Şarkiyatçıların bir kısmı mektuplaşma olayının aslı bulunmadığı, mektupların uydurma olduğu görüşündedir. Buna karşılık müslüman araştırmacıların hemen hepsi bu olayı kabul etmekte, günümüze gelen bazı mektupların orijinal olduğunu veya orijinal olma ihtimalinin daha kuvvetli bulunduğunu belirtmektedir [bu tartışmalar için bk. Caetani, IV, 414-421; Muhammed Hamîdullah, İslâm Peygamberi, I, 343-350, a.mlf., Hz. Peygamber'in Altı Orijinal Diplomatik Mektubu, s. 111-131]).

8 (629) yılında İslâm-Bizans ilişkilerinde yeni bir dönem başlamış ve İslâm ordusu Herakleios'un askerleriyle ilk defa Mûte'de karşı karşıya gelmiştir (Cemâziyelevvel 8 / Eylül 629). Farklı görüşler ileri sürülmekle birlikte (bu görüşler için bk. Fayda, s. 143-148) savaşın asıl sebebi, Hz. Peygamber'in Busrâ valisini İslâm'a davet etmek üzere görevlendirdiği elçisi Hâris b. Umeyr el-Ezdî'nin, hıristiyan Gassânî emîri Şürahbîl b. Amr'ın topraklarından geçerken adı geçen emîr tarafından öldürülmesidir. Müslümanların savaş hazırlıkları hakkında bilgi edinen kumandan Theodoros (Vikarios), Şürahbîl b. Amr kumandasında bölgedeki hıristiyan Arap kabilelerinin de katıldığı, 100.000 veya 200.000 kişiden oluştuğu rivayet edilen Bizans ordusuyla birlikte, Hz. Peygamber tarafından gönderilen Zeyd b. Hârise kumandasındaki 3000 kişilik İslâm ordusunun karşısına çıktı. Zeyd b. Hârise ile birlikte üç kumandanını kaybeden İslâm ordusu Hâlid b. Velîd'in

taktikleriyle geri çekildi (Theophanes, s. 36; Vâkıdî, II, 755-769; İbn Hişâm, II, 373-389).

9 (630) yılında Herakleios'un büyük bir ordu hazırladığı haberi üzerine Hz. Peygamber, kuraklık ve kıtlığın hüküm sürmesine rağmen 30.000 kişilik bir ordu hazırladı ve hedefin Bizans ordusu olduğunu açıkça belirtti. Kur'ân-ı Kerîm'de (et-Tevbe 9/38-106) ve İslâm tarihi kaynaklarında İslâm toplumundaki savaş hazırlıklarıyla ilgili haberlerden, Sâsânîler'e karşı kesin bir üstünlük sağlayan Bizans'ın müslümanlar tarafından ciddi bir güç olarak görüldüğü anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber'in bizzat kumanda ettiği İslâm ordusu, Medine'nin 700 km. kuzeyinde Suriye yolu üzerindeki Tebük'te konakladı. On beş-yirmi gün burada kalındıktan sonra Bizans ordusuna rastlanmadığı için geri dönüldü; bu arada çevredeki kabileleri İslâm'a davet amacıyla bazı birlikler gönderildi (Vâkıdî, III, 989-1025: İbn Hişâm, II, 515-529; Taberî, Târîḫ, III, 100-111; Fayda, s. 214-216).

Tebük'te karargâhını kurmuş olan Hz. Peygamber, o sırada Hıms veya Dımaşk'ta bulunduğu belirtilen Herakleios'a (Mes'ûdî, s. 271, 272) Dihye b. Halîfe'yi bir mektupla birlikte tekrar göndermiştir. Mektupta imparatora İslâm'a girmesi, cizye ödemesi veya savaş yapılması teklif edilmekte, ayrıca ondan Müslümanlığı kabul edecek olanlara engel olmaması

istenmekteydi. Mektup şöyledir: “Allah’ın elçisi Muhammed’den Bizans imparatoruna. Seni İslâm’a davet ediyorum. İslâm’ı kabul edersen müslümanların sahip olduğu haklara sen de sahip olur, onların sorumlu olduğu şeylerden sen de sorumlu olursun. Eğer İslâm’a girmeyi kabul etmezsen cizye ödersin. Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: ‘Kendilerine kitap verilenlerden Allah’a ve âhiret gününe inanmayan, Allah’ın ve elçisinin haram kıldığını haram saymayan ve hak dini kendilerine din edinmeyenlerle size boyun eğerek elleriyle cizye verinceye kadar savaşın’ (et-Tevbe 9/29). Eğer bu tekliflerimi kabul etmezsen halkın (fellâhîn) İslâm’a girmesine veya cizye ödemesine engel olma”. Mektubu alan Herakleios, etrafındakilerle istişare ettikten sonra Tenuhlu hıristiyan bir Arap’ı Hz. Peygamber’e elçi olarak göndermiştir. Elçi müslümanlar tarafından ağırlanmış ve Hz. Osman da kendisine değerli bir elbise hediye etmiştir (Müsned, III, 441; IV, 74, 75; Ebû Ubeyd, s. 345; Muhammed Hamîdullah, el-Ves̱âʾiḳu’s-siyâsiyye, s. 110-115; a.mlf., İslâm Peygamberi, I, 336-338).

Bazı İslâm kaynaklarında Hz. Ebû Bekir’in Ubâde b. Sâmit, Hişâm b. Âs ve Nuaym b. Abdullah’tan oluşan, bazı rivayetlere göre Adî b. Kâ‘b ile Amr b. Âs’ın da içinde bulunduğu bir heyeti İslâm’a davet amacıyla İmparator Herakleios’a gönderdiği, müslümanların inanç, ibadet ve âdetleri hakkında elçilerden bilgi alan imparatorun onları üç gün boyunca ağırladıktan sonra hediyelerle uğurladığı rivayet edilmektedir (Dîneverî, s. 18-19; İbn A‘sem el-Kûfî, I, 126-132; Ebû Nuaym el-İsfahânî, I, 50-56; Beyhakī, I, 386-390; İbn Asâkir, XI, 516-519; Muhammed Hamîdullah, FO, II/1-2, s. 29-42).

Ridde savaşlarından sonra iç huzuru sağlamayı başaran Hz. Ebû Bekir’in Suriye, Filistin ve Ürdün’e ordular göndermesiyle Herakleios ve askerlerine zor anlar yaşatan yeni bir dönem başlamış oldu. Filistin’deki Kaysâriye birliği kumandanı Sergios, Ölüdeniz’in güneyinde Vâdilarabe’deki çatışmalardan sonra Şubat 634’te Dâsin’de (Gazze) ağır bir yenilgiye uğradı ve öldürüldü. Herakleios, İslâm ordularının Bizans topraklarına girmeye başlamasını ilk zamanlar, Araplar’ın yüzyıllardan beri Suriye sınırlarına yaptıkları akınların bir devamı olarak düşünmüş olmalıdır. Fakat İslâm fütuhatı adı verilen bu hareket dünya tarihinde eşi görülmemiş bir hızla gelişti. Herakleios’un İran’a karşı ilk defa sefere çıktığı 622 yılında Hz. Peygamber Mekke’den Medine’ye hicret etmekteydi. Onun 632’de

vefatının ardından kısa zamanda Arabistan'ın fethini tamamlayan müslümanlar bu tarihten üç yıl sonra Dımaşk'ı, altı yıl sonra Kudüs ile bütün Suriye ve Filistin'i, on yıl içinde Mısır ve İrmîniye'yi, yirmi yıl içinde bütün Sâsânî topraklarını hâkimiyetleri altına aldılar.

Kaysâriye birliğiyle ilgili haberi Hıms'ta bulunduğu sırada alan Herakleios, müslümanların Suriye'nin güneyine yaptıkları hücumları engellemek ve onları Bizans topraklarından çıkarmak üzere kardeşi Theodoros kumandasındaki bir orduyu güneye gönderdi. Bizans ordusu, Hâlid b. Velîd kumandasındaki İslâm ordularıyla Ecnâdeyn'de yaptığı savaşta ağır bir yenilgiye uğradı (28 Cemâziyelevvel 13/30 Temmuz 634). Bu savaşla Suriye ve Filistin kapıları müslümanlara açılmış oldu.

Hz. Ömer döneminde İslâm akınları artarak devam etti. Ecnâdeyn üzerinden fazla zaman geçmeden Zilkade 13'te (0cak 635) yapılan Fihl Savaşı'nda Bizans ordusu binlerce kayıp verdi. Busrâ'nın elden çıkması ve 25 Şubat 635'te Bizans birliklerinin Mercüssuffer'deki yenilgisinden sonra Eylül 635'te Dımaşk müslümanlara teslim oldu. Aynı yıl Bizans ordusu Mercürrûm Savaşı'nda ağır kayıplar verdi. Ba'lebek, Humus ve Hama birer birer müslümanların eline geçti.

Herakleios, ardarda gelen bu yenilgilere son verip kesin bir netice almak ümidiyle Suriyeli hıristiyan Araplar'ın ve Ermeniler'in de katıldığı 50-100.000 kişilik bir ordu hazırladı. Ordu kumandanlığını Theodoros Trithurios'a (Sakellarios) verdi. Bizanslılar'ın yaptığı hazırlıklardan haberdar olan Hâlid b. Velîd, Humus ve Dımaşk'taki kuvvetlerini geri çekerek 25.000'i aşkın ordusuyla Yermük vadisine geldi. 636 yılı yaz sıcağında iki ordu üç ay herhangi bir savaş olmaksızın bekledi. Zafer ümitleriyle gelen Bizans ordusu 12 Receb 15 (20 Ağustos 636) günü cereyan eden savaşta ağır bir yenilgiye uğradı. Başkumandan Theodoros öldürüldü. Yermük Savaşı ile Suriye Bizans'ın elinden çıkmış oldu. İran'a karşı yapılan savaşlarda ordularını bizzat idare etmiş olan Herakleios, İslâm ordularıyla mücadeleyi önce Humus ve daha sonra Antakya'dan olmak üzere cephe gerisinden yönetmişti. Yermük Savaşı'ndan sonra Antakya'dan Urfa'ya ve Samsat'a giderek dağılan

ordusunu toparlamaya çalıştıysa da başarılı olamadı ve çaresizlik içinde İstanbul’a döndü.

Bizans’a ait Antakya, Halep ve bölgenin diğer önemli şehirleri kısa zamanda müslümanlara teslim oldu. Hıristiyanların kutsal şehri Kudüs, Şubat 638’de patrik Sophronios tarafından Halife Ömer’e bizzat teslim edildi. Ardından Kaysâriye 640 yılında İslâm askerleri tarafından kuşatıldı ve ele geçirildi. Aynı yıl Mezopotamya bölgesini de alan İslâm kuvvetleri buradan kuzeye ilerleyerek İrmîniye’ye girdiler. Ekim 640’ta Dvin Kalesi zaptedildi. Aynı tarihlerde Mısır’ın fethi de başlamış ve önemli kısmı müslümanların eline geçmişti.

Herakleios ile Hz. Ömer arasında elçiler teâti edildiği, dostluk amaçlı latife ve bilmece türü yazışmalar yapıldığı rivayet edilmektedir (Taberî, Târîḫ, IV, 259-260; İbnü’l-Ferrâ, s. 84). Ayrıca Hz. Ömer’in hanımı Ümmü Külsüm ile Herakleios’un hanımı Martina arasında karşılıklı hediyeleşmeler gerçekleştiği nakledilmektedir. Halifenin hanımı, bazı eşyalar ve bir miktar koku satın alarak İstanbul’dan gelmiş olan Bizans devlet postası aracılığıyla göndermiş, imparatorun hanımı da bu davranışa, çeşitli hediyelerle birlikte gönderdiği kıymetli bir gerdanlıkla karşılık vermiştir. Ancak Hz. Ömer, devlet elçisi ve posta görevlisi tarafından getirildiği gerekçesiyle bu hediyeleri beytülmâle vermiş, bunun yanında hanımına da imparatoriçeye göndermiş olduğu hediyelerin bedelini ödemiştir (Taberî, Târîḫ, IV, 260; İbnü’l-Esîr, III, 96).

Hz. Ömer el-Cezîre fetihleri sırasında Velîd b. Ukbe’nin ileri sürdüğü şartları kabul etmek istemeyen hıristiyan İyâd kabilesinden 4000 kişilik bir grubun Bizans topraklarına sığınması üzerine Herakleios’a bir mektup yazmış, İyâd kabilesinin geri gönderilmemesi halinde hıristiyanlarla daha önce yapılan anlaşmaları geçersiz sayacağı ve bütün hıristiyanları ülke dışına çıkaracağını belirterek amacına ulaşmıştır (Taberî, Târîḫ, IV, 55; İbnü’l-Esîr, II, 533; Muhammed Hamîdullah, el-Ves̱âʾiḳu’s-siyâsiyye’de [s. 523-525] yanlışlıkla Benî Tağlib kabilesini zikreder).

Hadis kaynaklarındaki bazı rivayetlere göre Hz. Peygamber Bizanslılar’la savaş ve barış yapılacağını (Buhârî, “Ṣulḥ”, 7; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 156; İbn Mâce, “Fiten”, 35), ilk deniz savaşına katılacak askerlerle kayserin

şehrini fethetmek üzere giden ilk orduların bağışlanacağını (Buhârî, “Cihâd”, 93), Konstantiniye’nin fethedileceğini (Müsned, I, 176; IV, 335; Dârimî, “Mukaddime”, 43) ve kisrâ ile kayserin hazinelerinin Allah yolunda harcanacağını (Buhârî, “Cihâd”, 157, “Ḫumus”, 8) haber vermiştir. Ayrıca devlet yöneticilerine mektup göndermek istediği sırada özellikle Bizanslılar’ın kendilerine gelen mühürsüz mektuplara itibar etmediklerinin hatırlatılması üzerine bir mühür yaptırmıştır (Buhârî, “Cihâd”, 101; Müslim, “Libâs”, 56-58; Nesâî, “Zînet”, 47, 78).

BİBLİYOGRAFYA

Wensinck, el-Muʿcem, “hiraḳl”, “ḳayser”, “er-rûm”, “benü’l-aṣfar” md.leri; Müsned, I, 176, 262, 263, 276, 304; II, 174; III, 169, 181, 223, 275, 441; IV, 74, 75, 91, 335; V, 202, 272, 288, 372, 409; VI, 24, 361, 435; Dârimî, “Muḳaddime”, 43; Buhârî, “Bedʾü’l-vaḥy”, 6, “Ṣulḥ”, 7, “Cihâd”, 93, 101, 102, 157, “Ḫumus”, 8, “Menâḳıb”, 25, “Tefsîr”, 3/4, “Libâs”, 52, “Aḥkâm”, 15; Müslim, “Cihâd”, 74, “Libâs”, 56-58; İbn Mâce, “Fiten”, 35; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 156, “Melâḥim”, 2, 3; Tirmizî, “Tefsîr”, 30/1-4; Nesâî, “Zînet”, 47, 78; Theophanes, The Chronicle of Theophanes (trc. H. Turtledove), Philadelphia 1982, s. 8-41, 44, 57, 60, 107, 128; Nikephoros, Nicephori Archiepiscopi Constantinopolitani Opuscula Historica (ed. C. de Boor), Leipzig 1880, s. 12, 24, 27, 28, 29; a.e.: Short History (trc. C. Mango), Washington 1990, s. 35-77, 185; Sebeos, Histoire d’Heraclius (trc. F. Macler), Paris 1904; Chronicon Paschale 284-628 A. D. (trc. Michael Whitby - Mary Whitby), Liverpool 1989, s. 150-189; The Chronicle of John, Bishop of Nikiu (trc. R. H. Charles), London 1916, s. 176-185, 200; Denys de Tell-Mahre, Chronique (trc. J. B. Chabot), Paris 1985, s. 4-6; Ebû İshâk el-Fezârî, Kitâbü’s-Siyer (nşr. Fâruk Hamâde), Beyrut 1987, s. 317; Vâkıdî, el-Meġāzî, II, 755-769; III, 989-1025; İbn Hişâm, es-Sîre2, II, 373-389, 515-529, 606, 607; Ebû Ubeyd, el-Emvâl, Beyrut 1989, s. 93-94, 345; İbn Saʿd, eṭ-Ṭabaḳāt, Beyrut 1957-60, I, 258, 259; Belâzürî, Ensâb, I, 368, 377; a.mf., Fütûḥ (nşr. M. J. de Goeje), Leiden 1866 → Amsterdam 1968, s. 115, 123, 135 vd., 140, 143, 150, 163 vd., 181-183; Dîneverî, el-Aḫbârü’ṭ-ṭıvâl, s. 18-19; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), II, 184-187, 646-651; III, 36-42,

100-111, 394-419, 434-443, 598-613; IV, 50-55, 104-110, 259-260; a.mlf., Câmiʿu'l-beyân, Beyrut 1984, XXI, 15-21; İbn A'sem el-Kûfî, el-Fütûḥ, Haydarâbâd, ts., I, 126-132, 145-151, 218-222, 230-271, 302-310; Mes'ûdî, et-Tenbîh, s. 271-272; Ebû Nuaym el-İsfahânî, Delâʾilü'n-nübüvve, Beyrut 1991, I, 50-56; İbnü'l-Ferrâ, Rusulü'l-mülûk, Beyrut 1972, s. 26, 84; Beyhakī, Delâʾilü'n-nübüvve (nşr. Abdülmu'tî Kal'acî), Beyrut 1405/1985, I, 386-390; Zemahşerî, el-Keşşâf (Kahire), III, 213-214; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ, XI, 516-519; İbnü'l-Cevzî, el-Vefâ bi-aḥvâli'l-Muṣṭafâ, Kahire 1966, II, 720-731; Süryani Mikhail, Chronique de Michel le syrien, patriarche jacobite d'Antioche (1166-99), Paris 1899-1924, II, 422-426, 443 vd.; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, XXV, 96; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, II, 210-213, 234-238, 276-282, 297, 334-336, 402-414, 417-418, 427-432, 490-502, 530-535, 564-568; III, 96; İbn Manzûr, Muḫtaṣaru Târîḫi Dımaşḳ, XVIII, 342; Hâzin, Lübâbü't-teʾvîl (Mecmûʿa mine't-tefâsîr içinde), Beyrut 1314, V, 31-33; İbn Kesîr, el-Bidâye, Beyrut 1980, IV, 241-253, 262-268; V, 2-16, 86-87; VI, 222-223, 304-305; VII, 2-15, 19-26, 52-60, 75-77, 97-101; a.mlf., Tefsîrü'l-Ḳurʾân, VI, 304-311; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, VI, 360; İbn Hacer, Fetḥu'l-bârî (Sa'd), I, 69-91; Şâmî, Sübülü'l-hüdâ, V, 626-686; VI, 228-247; Halebî, İnsânü'l-ʿuyûn, II, 786-793; III, 99-122, 283-291; L. Drapeyron, L'empereur Héraclius et l'Empire byzantin au VIIéme siècle, Paris 1869; A. Pernice, L'Imperatore Eraclio, Florence 1905; F. Dölger, Regesten der Kaiserurkunden des Oströmischen Reiches von 565-1453, München-Berlin 1924-65, I, 17-25 (nr. 162-217); L. Caetani, İslâm Tarihi (trc. Hüseyin Cahid), İstanbul 1925, IV, 414-421; VI, 194-228; C. Becker, "The Expansion of the Saracens", Cambridge Medieval History, Cambridge 1936, II, 329-390; A. A. Vasiliev, "Byzantium and Islam", Byzantium an Introduction to East Roman Civilization (ed. N. H. Baynes - L. B. Moss), Oxford 1948, s. 308-325; a.mlf., History of the Byzantine Empire, Madison 1964, I, 193-211, 222-223, 226-229; D. M. Dunlop, The History of the Jewish Khazars, Princeton 1954, s. 28 vd.; Esed Rüstem, er-Rûm fî siyâsetihim ve ḥaḍâretihim ve dînihim ve s̱eḳāfetihim ve ṣılâtihim bi'l-ʿArab, Beyrut 1955, I, 220-253; İbrâhim Ahmed el-Adevî, ed-Devletü'l-İslâmiyye ve'l-İmbarâṭûriyyetü'r-Rûm, Kahire 1958, s. 31-59; H.-G. Beck, Kirche und Theologische Literatur im Byzantinischen Reich, München 1959, s. 292-295; Fikret Işıltan, Urfa Bölgesi Tarihi, İstanbul 1960, s. 26, 34, 67-70, 79 vd., 82, 87; R. Jenkins, Byzantium: The Imperial Centuries A. D. 610-1071, New York 1966, s. 15-36; A. N. Stratos, Byzantium in the

Seventh Century 602-711 (trc. M. O. Grant - H. T. Hionides), Amsterdam 1968-80, I, 92-117, 135-144, 151-172, 197-234, 248-256, 283-307, 341-349; II, 28-152, 176 vd.; III, 2 vd.; F. Gabrieli, Muhammad and the Conquests of Islam, London 1968, s. 143-174; D. R. Sear, Byzantine Coins, London 1987, s. 161-197; R.-J. Lilie, Die byzantinische Reaktion auf die Ausbreitung der Araber, München 1976, s. 40-56, 60-162; a.mlf., “Kaiser Herakleios und die Ansiedlung der Serben”, SOF, XLIV (1985), s. 17-43; G. Ostrogorsky, Bizans Devleti Tarihi (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1981, s. 86-104; F. Donner, The Early Islamic Conquests, Princeton 1981, tür.yer.; Seyyid el-Bâz el-Arînî, ed-Devletü’l-Bîzanṭıyye: 323-1081 m., Beyrut 1982, s. 115-137; Selâhaddin el-Müneccid, en-Nüẕumü’d-diblûmâsiyye fi’l-İslâm, Beyrut 1983, s. 8, 95; A. von Kremer, The Orient Under the Caliphs (trc. S. Khuda Bakhsh), Delhi 1983, s. 121-122; Muhammed Hamîdullah, el-Ves̱âʾiḳu’s-siyâsiyye, Beyrut 1403/1983, s. 107-115, 523-525; a.mlf., İslâm Peygamberi (Tuğ), I, 331-350; a.mlf., Hz. Peygamber’in Altı Orijinal Diplomatik Mektubu (trc. Mehmet Yazgan), İstanbul 1990, s. 111-131; a.mlf., “Une ambassade du calife Abū Bakr auprès de l’empereur Heraclius et le livre byzantin de la prédiction des destinées”, FO, II/1-2 (1961), s. 29-42; Leylâ Abdülcevâd İsmâil, ed-Devletü’l-Bîzanṭıyye fî ʿaṣri’l-imbarâṭûr Hiraḳl ve ʿalâḳatühâ bi’l-müslimîn, Kahire 1985, s. 337-417; Agapius b. Konstantîn el-Menbicî, el-Münteḫab min Târîḫi’l-Menbicî (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Trablus 1406/1986, s. 25-53; Köksal, İslâm Tarihi

(Medine), VII, 37-60; VIII, 49-101; IX, 152-237; Joseph Nesîm, “el-ʿAlâḳātü’l-İslâmiyye el-Bîzanṭıyye fi’ş-Şâm ve teḫûmihi fî ṣadri’l-İslâm fî ḍavʾi ṣurâʿi’l-ḳuvâ beyne’l-müslimîn ve’l-mesîḥiyyîn fi’l-ʿuṣûri’l-vusṭâ”, Bilâdü’ş-Şâm fî ṣadri’l-İslâm, el-Müʾtemerü’d-devliyyi’r-râbiʿ li-târîḫi bilâdi’ş-Şâm (nşr. M. Adnân el-Bahît), Amman 1987, III, 255-309; Ahmed eş-Şebûl, “ʿAlâḳātü’l-ümmeti’l-İslâmiyye fi’l-ʿaṣri’n-nebevî maʿa bilâdi’ş-Şâm ve Bîzanṭa”, el-Cezîretü’l-ʿArabiyye fî ʿaṣri’r-Resûl ve’l-Ḫulefâʾi’r-Râşidîn, Riyad 1410/1989, III/1, s. 157-182; Hitti, İslâm Tarihi, I, 122, 215, 223-234, 247-249; Süleyman Ateş, Yüce Kur’ân’ın Çağdaş Tefsiri, İstanbul 1988, VII, 6-9; A. J. Butler, Fetḥu’l-ʿArab li-Mıṣr (trc. M. Ferîd Ebû Hadîdbek), Kahire 1410/1990, s. 174-201, 239-301; J. F. Haldon, Byzantium in the Seventh Century: The Transformation of a Culture, Cambridge 1990, s. 41-53; Mustafa Fayda, Allah’ın Kılıcı Halid Bin Velid,

İstanbul 1990, s. 126, 142-168, 214-216, 244, 349-422; D. M. Nicol, A Biographical Dictionary of the Byzantine Empire, London 1991, s. 48-49; The Oxford Dictionary of Byzantium (ed. A. P. Kazhdan v.dğr.), New York-Oxford 1991, II, 916-917; W. E. Kaegi, Byzantium and the Early Islamic Conquests, Cambridge 1992, s. 70-74, 88-204, 250; a.mlf., "New Evidence on the Early Reign of Heraclius", BZ, LXVI (1973), s. 308-330; a.mlf., "Heraclius and the Arabs", The Greek Orthodox Theological Review, XXVII, Brookline 1982, s. 109-133; Nadia Maria el-Cheikh-Saliba, Byzantium Viewed by the Arabs (doktora tezi, 1992, Harvard University, Massachusetts), s. 120-137; A. Palmer, The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles, Liverpool 1993, s. 126-128, 133-166; A. Christophilopoulou, Byzantine History: 610-867 (trc. T. Cullen), Amsterdam 1993, II, 10-50, 303-305, 345-359; Irfan Shahid, Byzantium and the Arabs in the Sixth Century, Washington 1995, I/1, s. 634-659; F. Görres, "Die byzantinischen Besitzungen an den Küsten des spanisch-west-gothischen Reiches (554-624)", BZ, XVI (1907), s. 530-532; N. H. Baynes, "The Date of the Avar Surprise", a.e., XXI (1912), s. 110-128; H. Manandean, "Les invasions arabes en Armenie", Byzantion, XVIII, Bruxelles 1948, s. 163-195; F. Barisic, "Le siège de Constantinople par les Avares et les Slaves en 626", a.e., XXIV (1954), s. 371-395; V. Grumel, "La Défense maritime de Constantinople du côte de la Corne d'Or et le siège des Avares", Byzantinoslavica, XXV, Prague 1964, s. 217-233; N. Oikonomides, "A Chronological Note on the First Persian Campaign of Heraclius (622)", Byzantine and Modern Greek Studies, I, Birmingham 1975, s. 1-9; A. Stratos, "La première campagne de l'empereur Heraclius contre les perses", Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik, XXVIII, Vienna 1979, s. 63-74; F. Winkelman, "Agypten und Byzanz vor der arabischen Eroberung", Byzantinoslavica, XL, Prague 1979, s. 161-182; a.mlf., "Die Quellen zur erforschung des monenergetisch-monothelestischen Streites", Klio, LXIX, Leipzig 1987, s. 515-559; J. Konidares, "Die Novellen des Kaisers Herakleios", Fontes Minores, V (1980), s. 33-106; Casim Avcı, İslâm-Bizans İlişkileri (m. 610-847). Diplomasi, Din Bilim ve Sanat Alanlarında (doktora tezi, 1997, UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), s. 50-65, 106-108.

Işın Demirkent

HERAT

(هرات)

Afganistan'ın batısında tarihî bir şehir ve bu şehrin merkez olduğu eyalet.

Afganistan'ın batısında bulunan Herîrûd ırmağının kenarında çok eski dönemlerde kurulmuştur; adına çivi yazılı Eski Farsça kitâbelerde Haraiva, Avesta'da ve Grekçe metinlerde Aria, Areia şeklinde rastlanır. Batlamyus ve diğer Grek coğrafyacıları, bereketli Herîrûd vadisinde bulunan şehirler arasında Herat'tan da bahsederler. Büyük İskender'den sonra bu bölge Aria'daki İskenderiye adıyla anılır. Sâsânîler döneminde idarede söz sahibi olan dihkan ve merzübânların yönettiği Herat, sınırda yer almasından dolayı bazan el değiştiren önemli bir askerî merkezdi. İslâm fetihlerinden biraz önce Orta Asya'dan gelen Eftalitler'in (Akhunlar) hâkimiyeti altındaydı.

Hz. Osman'ın Basra valisi Abdullah b. Âmir'in gönderdiği Ahnef b. Kays idaresindeki ordu Horasan'ı 31 (652) yılında fethedince Herat da sulh yoluyla müslümanların eline geçti; ancak Emevîler'in ilk zamanlarında meydana gelen iç savaşlar sırasında elden çıktı ve 41'de (661) yeniden fethedildi. Rebî' b. Ziyâd Araplar'dan bir kısmını buraya yerleştirdi (51/671). Muâviye'nin ölümünden sonra Horasan'ı ele geçiren Abdullah b. Hâzim Abdullah b. Zübeyr'e biat etti. Bir ara Herat valiliğine tayin ettiği oğlu Muhammed bu şehirde öldürüldü. Şehir, Horasan bölgesiyle beraber Abdülmelik b. Mervân zamanında Abdullah b. Hâzim'den geri alındı (73/692). Daha sonra isyan eden İbnü'l-Eş'as'a bağlı kuvvetler Herat'ı işgal ettilerse de 83 (702) yılında Haccâc'ın gönderdiği Yezîd b. Mühelleb karşısında mağlûp oldular.

Herat, Abbâsî Devleti'nin kurulmasıyla sonuçlanan karışıklıklar sırasında Arap kabileleri arasında meydana gelen çatışmalara sahne oldu. Peygamberlik iddiasında bulunduğu rivayet edilen Üstadsîs'in isyanına Heratlılar da katıldı ve isyan güçlükle bastırıldı (150/767). Şehrin ilk Herat asıllı kadısı Mâlik b. Süleyman el-Hanefî (ö. 160/777) Herat ve civarında önemli dinî hizmetlerde bulundu. Herat 204'te (819-20), Abbâsîler'in

Horasan valisi Gassân b. Abbâd tarafından Sâmânîler'den Ebü'l-Fazl İlyâs b. Esed'in, onun ölümünden sonra da oğlu Muhammed'in idaresine verildi. Tâhirîler ve Saffârîler'in hâkimiyetinin ardından 297'de (909) Ebû Nâsır Ahmed b. İsmâil'in eliyle Sâmânîler'in hâkimiyetine geçen şehirde daha sonra da Sâmânîler'in Horasan'a vali olarak gönderdikleri Gazneli Sebük Tegin'le beraber Türkler'in hâkimiyet devri başladı (384/994).

Sultan Mahmûd-ı Gaznevî zamanında Sâmânîler'den İsmâil b. Nûh Herat'ı geri almak istediyse de başaramadı (391/1001). Sultan Mahmud 408'de (1017-18) oğlu Mesud'u Herat'a vali tayin etti ve

Vezir Ebû Sehl Muhammed b. Hüseyin ez-Zevzenî ile birlikte oraya gönderdi. 422'de (1031) şehri işgal eden Selçuklular daha sonra Ferâvâ'da ağır kayıplar vererek geri çekildiler; 428'de (1037) başlattıkları kuşatmayı da özellikle iç kalenin ve müstahkem varoşlarda oturan ahalinin mukavemeti karşısında kaldırmak zorunda kaldılar. Ancak ertesi yıl Nîşâbur'la birlikte Herat da Selçuklu kuvvetlerine teslim oldu; fakat kısa süre sonra bir halk ayaklanması ile kurtulmayı başardı. Mesud şehre gelerek daha önce kendilerine ihanet edenleri cezalandırdı. Herat Dandanakan Savaşı'ndan (431/1040) sonra Sîstan ile birlikte Selçuklu ailesinden Mûsâ Yabgu'ya verildi. Mevdûd zamanında (1041-1049) tekrar Gazneli hâkimiyetine girdi. Selçuklular şehri ele geçirmek için her yıl yeni bir saldırı düzenledilerse de ancak Sultan Alparslan zamanında almayı başardılar (Muînüddîn-i İsfizârî, I, 388-389). Herat Sencer'in ölümünden (552/1157) sonra Oğuzlar'ın hâkimiyetine girdi. Oğuzlar şehirde kendi emîrleri adına hutbe okuttular. Emîr Aytegin'in ölümü üzerine ise Herat halk tarafından Sencer'in eski kumandanlarından Müeyyed Ayaba'ya teslim edildi (559/1164).

Herat 571'de (1175-76) Gurlular'ın, 605'te (1208-1209) on üç aylık bir kuşatmadan sonra Hârizmşahlar'ın, 618'de de (1221) Cengiz Han'ın oğlu Tuluy'un eline geçti. Şehrin ahalisi, ertesi yıl Celâleddin Hârizmşah'ın Moğollar'a karşı kazandığı geçici zafere güvenerek ayaklanınca büyük bir kısmı kılıçtan geçirildi; sağ kalanlar da Doğu Türkistan'a ve Çin'e tehcir edilerek şehir harabeye çevrildi. Herat Ögedey Han zamanında (1229-1241) yeniden canlanmaya başladı.

Moğollar'ın 642'de (1244) Gur asıllı Şemseddin Kert'i Herat hâkimi olarak tayin etmeleri ve bu durumun 653'te (1255) Hülâgû tarafından da onaylanması üzerine şehirde Kert hânedanı kurulmuş oldu. Bu dönemin (1255-1381) Herat'ın kültür tarihinde önemli bir yeri vardır. Timur, Horasan'da süregelen Serbedârîler, Kertler ve Muzafferîler arasındaki mücadelelere son vermek üzere oğlu Mîrân Şah'ı gönderdi; kendisi de Herat'ı ele geçirmek için arkasından yola çıktı. Şehri bir süre kuşattıktan sonra Kert Meliki Gıyâseddin Pîr Ali'den teslim aldı (Muharrem 783 / Nisan 1381). Timur'un ayrılmasından sonra başlayan isyan Mîrân Şah tarafından kanlı bir şekilde bastırılarak Kert hânedanına son verildi. 783'ten (1381) 913 (1507) yılına kadar devam eden Timurlular döneminde Herat büyük imar ve sanat faaliyetlerine sahne olmuştur.

Herat 913'te (1507) Özbekler, 916'da (1510) Safevî Hükümdarı Şah İsmâil tarafından zaptedildi ve bölgeye Şamlu Türkmenleri hâkim oldu. Şah İsmâil'in ölümünden sonra Özbekler'le Safevîler arasında birçok defa el değiştiren, hatta 932 (1526) yılında bir ara Bâbürlüler'in eline geçen, XVIII. yüzyılın ilk çeyreğinde de Abdâlîler'in yönetiminde kalan Herat, Nâdir Şah'ın ölümünden sonra bağımsızlığını ilân eden Ahmed Şah Dürrânî (1747-1772) tarafından Afganistan topraklarına katıldı. XIX. yüzyılın başlarından itibaren iç çekişmeler ve Ruslar'la İngilizler'in sömürgeci siyasetleri sebebiyle Afganistan'da ortaya çıkan karışıklıklardan faydalanan Kaçarlar 1833 ve 1837'de Herat'ı muhasara ettilerse de başarılı olamadılar. Fakat bu kuşatmalar sırasında şehrin Timurlular döneminden kalma mahalleleri tahrip edildi ve nüfusu da 70.000'den 6-7000'e kadar düştü. İranlılar'ın devamlı surette üzerinde hak iddia ettikleri şehrin 1863 Paris Barış Konferansı'nda kabul edilen bir kararla Afganistan'a ait olduğu açıklandı. 1885'te bu karar İngiliz-Rus sınır komisyonu tarafından tekrar ele alınarak pekiştirildi.

XI. yüzyılda Akdeniz'den Hindistan ve Çin'e giden ana yol üzerinde büyük bir ticaret merkezi olan Herat, özellikle Abbâsîler zamanından itibaren dokumacılıkta isim yapmaya başlamıştı. İstahrî ve İbn Havkal'e göre burası da dönemin diğer büyük şehirleri gibi iç kale, şehir ve dış mahallelerden oluşmaktaydı. Surların kuzey, güney, doğu ve batıya doğru açılan dört ana kapısı vardı. Halkın asıl unsurunu Arap ve Acem müslümanlar teşkil ediyor, bunların yanında kendi özel mâbedlerine sahip olan Mecûsî ve hıristiyanlar

da bulunuyordu. Şehrin çevresinde tarım, eskiden beri mevcut olduğu bilinen kanallardan sağlanan su ile yapılıyordu. Yöre meyve bahçeleriyle meşhurdu. Kertler döneminde, Merv ve Belh'in Moğollar tarafından tahrip edilmesinden sonra Batı Asya'dan Doğu Türkistan'a ve Hindistan'dan güneydoğuya giden ticaret yolları Herat'a yöneldiği için şehrin değeri arttı. Kert meliklerinden Fahreddin ve Gıyâseddin burada birçok cami ve medrese yaptırdılar. İbn Battûta'nın şehri ziyareti Kal'a-i İhtiyârüddin adlı iç kalenin yenilendiği, sanatın ve edebiyatın geliştiği bu döneme rastlar.

Herat kültür ve sanat açısından en önemli dönemini Timurlu yönetiminde yaşamış ve bu dönemde ortaya çıkan Herat ekolü Osmanlılar'dan Bâbürlüler'e kadar bütün İslâm sanat merkezlerinde etkisini hissettirmiştir. Bu yıllarda şehir, başta Şâhruh'un hanımı Gevher Şad tarafından yaptırılan külliye olmak üzere birçok bağ, bahçe, saray, cami ve

medrese ile süslendi. 1410'da tamamlanan Bâğ-ı Sefîd adlı sarayın duvarları Çin'den getirilen yeşim taşları ile kaplanmış ve bu taşların üzerine nakış ve resimler yapılmıştı. Hüseyin Baykara döneminde (1469-1506) edebiyat ve sanata, özellikle Türk diline önem verildi; Uygurca ve Çağatayca eserler kaleme alındı. Hüseyin Baykara, çeşitli ağaç ve çiçeklerle süslü bir bahçesi olan Cihânârâ sarayı ile kendi adını taşıyan bir cami ve medrese inşa ettirdi. Şifâiye adı verilen tıp okulu ve hastahane de onun döneminde hizmete girdi. Sanatçıları koruyan ve destekleyen Baykara'nın veziri Ali Şîr Nevâî'nin, İncil kanalı üzerinde yer alan Bâğ-ı Şâh adlı sarayı ile külliyesi meşhurdu. XV. yüzyılın sonuna doğru mimari eser ve medreselerle süslenen şehir nüfus bakımından büyük bir gelişme göstermiştir. Türk müziğinde Herat ekolü bu dönemde ortaya çıktı ve en parlak devrini yaşadı. 1381-1510 yılları arasında etkili olan, Abdülkādir-i Merâgī ve Gulâm Şâdî'nin temsil ettiği kabul edilen bu ekolün form, makam ve usul anlayışı ile Osmanlı müziğini büyük ölçüde tesirinde bıraktığı iddia edilir. Herat ayrıca halıcılık, ciltçilik, hat sanatı, tezhip, bakır işlemeciliği, ipek mensucat, seccade dokumacılığı ve minyatür sanatının geliştiği bir yer olarak şöhret buldu. Sultan Şâhruh'un oğlu Baysungur, burada çeşitli sanat dallarında yüzü aşkın sanatkârın çalıştığı büyük bir atölye kurdu. Böylece Herat, sarayın destek ve himayesiyle kültür ve sanat faaliyetlerine merkez olmuş, tezhip, cilt, minyatür ve hat sanatlarında yine Herat ekolü diye adlandırılan yeni bir üslûp doğmuştur. En olgun ve verimli

çağını Sultan Hüseyin Baykara zamanında idrak eden bu ekolden nesta‘lik hattının en büyük üstadı olarak bilinen Sultan Ali Meşhedî ile Mîr Ali Herevî, Ca‘fer-i Tebrîzî ve Sultan Muhammed Nûr gibi hattatlar; en ünlüleri Bihzâd, Âgā Mîrek, Kāsım Ali, Mevlânâ Ali, Emîr Halîl, Hâce Gıyâseddin olan musavvir-nakkaşlar ve Mevlânâ Kıvâmüddin gibi cilt ustaları yetişmiştir.

Timurlular zamanına ait birçok yapı 1885'te, muhtemel bir Rus saldırısına karşı şehrin savunmasını güçleştireceği gerekçesiyle Emîr Abdurrahman tarafından yıktırılmıştır. Geriye kalanlardan Gevher Şad Musallâ ve Medresesi, Hüseyin Baykara Cami ve Medresesi'nin minareleri, Pul-i Mâlân Köprüsü, Gazurgâh'ta Pîr-i Herat Türbesi, Tuman Ağa Medresesi, Taht-ı Sefer Bahçesi ve bazı hankahlarla Gurlular'ın Herat Cuma Camii ve Kertler'in Kal‘a-i İhtiyârüddin'i günümüze ulaşan tarihî yapıların başlıcalarıdır.

Herat ve çevresinde yaşayan ve çoğunluğu Türkçe konuşan Türkmenler, Türkçe ile karışık Farsça konuşan Çehârlar ve Peştuca konuşan Peştunlar Sünnî'dirler. Şehirde çok az sayıda Şiî vardır. Nakşibendiyye tarikatının yaygın olduğu bölgede Çiştiyye ve Kādiriyye mensuplarına da rastlanır.

Şehirde hafif sanayi, halıcılık, el sanatları ve yün, ipek dokumacılığı ileri bir seviyededir. 1979-1989 yılları arasında Rusya'nın işgali altında kalan Afganistan'da halkın büyük çoğunluğu bu süre zarfında istilâcılarla çarpıştığı, Ruslar'ın geri çekilmesinden sonra da halen devam eden bir iç savaş başladığı için şehrin son yıllardaki durumu hakkında sağlıklı bilgi bulunmamaktadır. 1987'de Herat Üniversitesi'nin kurulduğu şehir, 1988 yılı tahminlerine göre 177.000 civarında bir nüfusa sahipti.

Heratlılar Herevî nisbesiyle anılır. Bu nisbeyle tanınan bazı meşhur simalar şunlardır: Ebû Ali Hüseyin b. İdrîs, Seyfî-i Herevî, Ali b. Ebû Bekir, Ahmed b. Muhammed, Ebû Zer, Abdullah-ı Herevî, Muhammed b. Atâullah ve Mîr Ali. Ayrıca Ubeydullah Ahrâr, Avfî, Yûsuf elHemedânî, Abdürrezzâk es-Semerkandî, Mîrhând ve Muînüddîn-i İsfizârî gibi şahsiyetler de burada yetişmiştir. Çağatay edebiyatının en büyük şairi Ali Şîr Nevâî'nin "Hilâliyye" kasidesini Sultan Hüseyin Baykara'ya Herat'ta

takdim ettiği bilinmektedir (Herat bölgesi hakkında yazılmış tarihlerin ve burayı ziyaret eden Batılı seyyahların listesi için bk. İA, V/1, s. 442).

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), bk. İndeks; İstahrî, Mesâlik (de Goeje), s. 263 vd.; İbn Havkal, Ṣûretü'l-arż, s. 437-439; Makdisî, Aḥsenüt-teḳāsîm, s. 324; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, V, 396-397; Cüveynî, Târîh-i Cihangüşâ (Öztürk), tür.yer.; Müstevfî, Nüzhetü'l-ḳulûb (Strange), s. 152; İbn Battûta, Seyahatnâme, bk. İndeks; Muînüddîn-i İsfizârî, Ravżâtü'l-cennât fî evṣâfi medîneti Herât (nşr. M. Kâzım İmâm), I-II, Tahran 1338-39; Hândmîr, Ḥabîbü's-siyer, tür.yer.; a.mlf., Ḫulâṣatü'l-aḫbâr, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3190, vr. 460b-470b; Vâsıfî, Bedâyiʿu'l-veḳāyiʿ (nşr. A. N. Boldyrev), Tahran 1972, I-II, tür.yer.; Seyfî-i Herevî, Târîḫnâme-i Herât (nşr. M. Zübeyr es-Sıddıkī), Kalkütta 1955, tür.yer.; G. Le Strange, The Lands of the Eastern Caliphate, Cambridge 1905, s. 407-409; Muhammed Nazım, The Life and Times of Sultan Mahmud of Ghazna, Cambridge 1931, s. 30-31, 39, 42, 43, 45-46, 48, 72-73, 153, 167, 180, 186; İbrahim Kafesoğlu, Harzemşahlar Devleti Tarihi, Ankara 1956, bk. İndeks; Spuler, İran Moğolları, bk. İndeks; A. J. Toynbee, Between Oxus and Jumna, New York 1961, s. 73-76; T. W. Arnold, Painting in Islam, New York 1965, s. 27, 30, 109; N. H. Wolfe, Herat, Kabul 1966; C. E. Bosworth, The Ghaznavids, Beirut 1973, bk. İndeks; a.mlf., The History of Saffarids of Sistan and the Maliks of Nimruz, New York 1994, bk. İndeks; L. Dupree, Afghanistan, Princeton 1973, s. 58-61, 145, 155-157, 160-161, 451, 508, 642; Zekî M. Hasan, Fünûnü'l-İslâm, Küveyt, ts. (Dârü'l-Kitâbi'l-hadîs), s. 190, 192-193, 232, 377, 384, 403-407, 530, 532; Filiz Çağman - Zeren Tanındı, Topkapı Sarayı Müzesi İslâm Minyatürleri, İstanbul 1979, s. 20-22; P. R. J. Ford, Oriental Carpet Design, London 1981, s. 74-105, 272-275; A. Zeki Velidî Togan, Bugünkü Türkili Türkistan ve Yakın Tarihi, İstanbul 1981, s. 110-113, 118, 120, 121, 157, 188-190, 194-195, 217, 223, 226-227, 229, 237; a.mlf., "Herat", İA, V/1, s. 429-442; Barthold, Türkistan, s. 74, 101, 266, 268, 277, 320, 335-336, 361, 368, 417, 421, 428, 433, 435, 437, 444, 446,

463, 467, 519, 520, 546-547, 580, 592, 610; a.mlf., “Herat ve Herirûd Boyu” (trc. İsmail Aka), TD, sy. XXVII (1973), s. 179-192; Abdülhakîm Tabîbî, Târîḫ-i Herât der ʿAhd-i Timûriyân, Tahran 1368; Ahmed Caferoğlu, Türk Dili Tarihi, İstanbul 1984, II, 211; The Middle East and North Africa 1988, London 1987, s. 245-267; L. Golombek - D.Wilber, The Timurid Architecture of Iran and Turan, Princeton 1988, I-II, tür.yer.; Yusuf Abbas Hashmi, Successors of Mahmud of Ghazna, Karachi 1988, bk. İndeks; İsmail Aka, Timur ve Devleti, Ankara 1991, bk. İndeks; a.mlf., Mirza Şahruh ve Zamanı (1405-1447), Ankara 1994, bk. İndeks; A. Vámbéry, Bir Sahte Dervişin Orta Asya Gezisi (haz. N. Ahmet Özalp), İstanbul 1993, s. 205 vd.; Recep Uslu, Horasan Tarihi: Hicrî I-II. Yüzyıllarda (doktora tezi, 1997, UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), tür.yer.; Muhittin Serin, Hat San’atı, İstanbul 1997, s. 212, 214, 217; O. Caroe, “The Gauhar Shad Musalla (Mosque) in Herat”, As.Af., LX/9 (1973), s. 295-301; A. Burton, “The Fall of Herat to the Uzbegs in 1588”, Iran, XXVI, London 1988, s. 119-123; Rafi Samizay, “Herat: Pearl of Khurasan”, Journal of the Islamic Environmental Design Research, sy. 1-2, Roma 1989, s. 86-93; R. N. Frye, “Harāt”, EI² (İng.), III, 177-178.

Recep Uslu

HERAT CUMA CAMİİ

Afganistan’ın Herat şehrinde XIII. yüzyıla ait cami.

Bugün Afganistan sınırları içinde bulunan Herat’ın en önemli yapılarından biridir. Çeşitli tamirler geçirerek günümüze ulaşan caminin ilk inşası XI. yüzyılın ikinci yarısına kadar iner. Tarihî kayıtlardan öğrenildiğine göre, Hârizmşah Sultanı Alâeddin Tekiş’in veziri Şemseddin Mes‘ûd Herevî tarafından daha sonra yeniden inşa ettirilen cami 571’de (1175-76) tamamlanmıştı ve şimdikinden daha küçük ölçülerde ahşap çatılı bir cami idi; fakat yapılmasından kısa süre sonra yanarak yok olmuştur. Halen mevcut bulunan yapının inşaatı, 597 (1201) yılında Gurlu Sultanı Gıyâseddin Muhammed b. Sâm tarafından başlatılmıştır. Ek kısımlarla genişletilmiş bir plana göre daha önce yanan yapıyı da içine alacak şekilde tasarlanan bu yeni cami tamamen tuğla malzeme kullanılarak inşa edilmiş, bu sebeple de öncekilerden daha dayanıklı olmuştur. Sultan Gıyâseddin caminin kuzey tarafına kendisi için bir de türbe yaptırmıştır. Cami Sultan Gıyâseddin’in vefatından (599/1203) sonra oğlu Gıyâseddin Mahmûd zamanında tamamlanmıştır. Cami yapımından kırk yıl sonra bir depremde büyük hasar görmüş ve Kertler tarafından ihya edilmiştir.

Bazı mimari elemanları zaman içinde değişmiş olmakla birlikte ana çizgilerini koruyan cami, yalnız Herat’ın değil bütün Horasan bölgesinin en büyük dinî merkezi sayılmaktadır. Yapı, ortadaki dörtgen bir avluyu çevreleyen dört ana eyvan ve küçük eyvanlarla revaklardan oluşan bir plan gösterir. Hândmîr’in tanımlamasına göre ilk yapıldığında 403 kubbe ve otuz revaktan meydana geliyordu ve bu altı kapılı binanın ölçüleri 200 × 150 zirâ idi. Mihrap duvarına bağlanan derin eyvan kalın tuğla ayaklarla desteklenmiş, diğer yönlerdeki üç büyük eyvanla simetrik ve dengeli bir plan ortaya konmuştur. Kapalı mekânlar, dörtgen kesitli pâyelere ve sivri kemerlere oturan bir örtü sistemine sahiptir. Bir sütun ormanı manzarası arzeden pâyelerin çokluğu sebebiyle kesintisiz ve toplu bir iç mekân elde etmek mümkün olmamıştır. Plandaki düzensizlikler farklı dönemlerde yapılan müdahalelerin sonucudur. Bilinmeyen bir sebeple tahribe uğrayan caminin güney ve doğu eyvanları 720’de (1320) yeniden inşa edilmiş ve

daha sonra şiddetli bir depremde (765/1364) bazı eyvanları yıkılınca bina tekrar onarılmıştır. 775 (1373-74) yılında Herat'ın Kert emîri tarafından cami için özel olarak yaptırılan şerbet kazanı halen avludaki yerinde durmaktadır. Yapı Timurlu Hükümdarı Şâhruh (1405-1447) ve arkasından Ali Şîr Nevâî (ö. 906/1501) tarafından da tamir ettirilmiştir. Özellikle güneydoğudaki taçkapıda yer alan zengin tuğla tezyinat ve fîrûze sırlı tuğlalarla düzenlenmiş olan yazı kuşaklarının büyük kısmı bu döneme aittir. 1500 yılında onarımı tamamlanan camiye Üstad Şemseddin imzasını taşıyan somaki mermerden yapılmış yedi basamaklı bir minber konulmuştur. Vaktiyle caminin doğu kapısı önünde küçük bir avlu içerisinde taçkapının görünüşünü kapatan seramik

fırınları bulunmaktaydı. Yapının restorasyonu için sırlı tuğla, turistler için de hediyelik eşya üreten bu fırınlar 1962 yılında yıktırılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

R. Byron, "Timurid Architecture: General Trends", Survey of Persian Art (ed. A. U. Pope - P. Ackerman), London-New York 1938-39, II, 1128-129, 1134; R. N. Frye, "Two Timurid Monuments in Herat", Artibus Asiae, sy. 11, Ascona 1948, s. 206-212; A. Lézine, "Herat. Notes de voyage", BEO, sy. 18 (1963-64), s. 127-145; G. A. Pugachenkova, "Les monuments peu connus de l'architecture médiévale de l'Afghanistan", Afghanistan, XXI/1, Kabul 1968, s. 41-48; A. S. Melikian-Chirvani, "Eastern Iranian Architecture: Apropos of the Ghūrid Parts of the Great Mosque of Harat", BSOAS, XXXIII/2 (1970), s. 322-327; R. Stuckert, "Der Baubestand der Masjid al-Jami in Herat 1942/43", Afghanistan Journal, VII/1, Graz 1980, s. 3-5; R. Stuckert - B. Glātzer, "Die Grosse Moschee und das Mausoleum Ghiyāt ud-Din in Herat", a.e., VII/1 (1980), s. 6-22; L. Golombek, "The Resilience of the Friday Mosque: The Case of Herat", Muqarnas, sy. 1, Cairo 1983, s. 95-102.

Selçuk Mülâyim

HERBELOT, Barthélemy de Molainville d’

(ö. 1695)

İlk İslâm ansiklopedisi olarak kabul edilen Bibliothèque orientale’i hazırlayan Fransız şarkiyatçısı.

14 Aralık 1625’te Paris’te doğdu ve orada yetişti. Felsefe ve Grekçe ile Latince’nin yanında İbrânîce, Süryânîce ve Keldânîce okudu. Bu Doğu dilleri üzerindeki çalışmaları onu Arapça, Farsça ve Türkçe öğrenmeye sevketti. Daha sonra hayatını Doğu ve İslâm dünyası üzerine araştırma yapmaya adadı. Bu alandaki bilgisini arttırmak ve Doğu ile daha yakın temas kurmak için iki defa İtalya’ya gitti ve orada uzun süre kaldı. Toskana Grandükü II. Ferdinando di Medici ile tanıştı. Grandük kendisine büyük bir yakınlık gösterdi ve birçok Doğu yazması verip onu sarayına bağlamak istedi. Ancak d’Herbelot, bir buçuk yıl sonra ünlü devlet adamı Colbert’in çağrısı üzerine Fransa’ya dönerek Maliye Bakanı Fouquet’nin maiyetinde görev aldı. 1661’de Fouquet’nin gözden düşmesi üzerine XIV. Louis’nin sekreteri ve Doğu dilleri tercümanı oldu. 1666’da tekrar İtalya’ya gitti; uzun yıllar orada kalarak önemli hümanistlerle ve bilim adamlarıyla dostluk kurdu. Ülkesine döndükten sonra 1692’de Collège de France’ın Süryânîce hocalığına tayin edildi. Bundan sonra, Doğu’ya hiç gitmemiş olmasına rağmen İtalya’dan getirdiği yazmaların yardımıyla ilim âleminde ilk İslâm ansiklopedisi olarak kabul edilen Bibliothèque orientale adlı büyük eserini yazdı; fakat çalışmasının basıldığını göremeden 8 Aralık 1695’te öldü.

Bibliothèque orientale’in basımı, XIV. Louis döneminde İstanbul’da Fransa Sefâreti’nin kâtipliğini yapan ve ülkesine gidip geldikçe d’Herbelot’ya çalışmalarında yardım eden Antoine Galland tarafından tamamlandı (Paris 1697). Galland, d’Herbelot’nun eserine yazdığı önsözde onu tanımadan önce kendisinin de böyle bir kitap yazmayı düşündüğünü belirtir. İlk defa 1060 sayfalık battal boy bir cilt halinde yayımlanan ve 1776’da Maastricht’te yeniden basılan eserin 1777-1779’da yapılmış dört ciltlik bir

La Haye, bir de 1781-1783 yılları arasında gerçekleştirilmiş altı ciltlik küçük boy halinde Paris baskısı vardır (Beyazıt Devlet Ktp., nr. 48.074, 48.126). Paris baskısına, XIV. Louis tarafından Siyam (Tayland) ve Çin'e gönderilen Cizvit papazı C. de Visdelou ile Galland'ın Büyük Tataristan ve Doğu Türkleri hakkında verdikleri ilgi çekici bilgiler de eklenmiştir. Ayrıca bu edisyonda, d'Herbelot'nun ilk baskıda yayımlanmamış olan elli maddesiyle Galland'ın yazdığı "Doğulular'ın Hikmetli Sözleri ve Vecizeleri" adlı bir bölüm de yer almaktadır. Aynı dönemde, eserin La Haye baskısına dayanılarak J. Ch. F. Schultz tarafından Albertus H. Schultens ve Johann J. Reiske'nin de katkılarıyla yine dört ciltlik bir Almanca tercümesi yayımlanmıştır (Halle 1785-1790). Eserin d'Herbelot tarafından yazılan kısmı alfabetik sıraya göre düzenlenmiş olup çeşitli isim ve kavramları ihtiva etmektedir. Çeşitli araştırmacılar tarafından kaleme alınan ekler kısmı ise müstakil kitaplar halindedir.

D'Herbelot Bibliothèque orientale'i hazırlarken nisbeten geç dönemlere ait kaynakları kullanmıştır. Bunlar arasında Mîrhând'ın Ravżatü'ṣ-ṣafâ, Hândmîr'in Ḫulâṣatü'l-aḫbâr, Mîr Yahyâ Kazvînî'nin Lübbü't-tevârîḫ, Hamdullah el-Müstevfî'nin Târîḫ-i Güzîde, Devletşah'ın Teẕkiretü'ş-şuʿarâʾ, Hüseyin Vâiz-i Kâşifî'nin Ravżatü'ş-şühedâ ile Cevâhirü't-tefsîr'i (Tefsîrü'z-zehrâveyn) gibi Farsça ve Ebü'l-Fidâ'nın Taḳvîmü'l-büldân, İbn Hallikân'ın Vefeyâtü'l-aʿyân, Ebü'l-Velîd İbnü'ş-Şıhne'nin Ravżatü'l-menâẓır, İbnü'l-İbrî'nin Târîḫu muḫtaṣari'd-düvel ve İdrîsî'nin Nüzhetü'l-müştâḳ'ı gibi Arapça eserlerden geniş ölçüde faydalandığı görülür. Ancak kitaplar konusunda Kâtib Çelebi'nin Keşfü'ẓ-ẓunûn'unu takip ettiği halde adından söz etmemesi dikkat çekicidir. A. Adnan Adıvar İslâm Ansiklopedisi'nin önsözünde bu kitabın, tercümesini verdikleri eserin "cedd-i a'lâ"sı olduğunu ve eksikliklerine rağmen XIX. yüzyıla kadar herkes tarafından başvurulan bir ansiklopedi olarak kaldığını söyler.

Bibliothèque orientale, bir taraftan XVII. yüzyılda yaşamış bir Fransız'ın İslâm dünyasına onu görmeden yalnızca ulaşabildiği kaynaklar çerçevesinden bakışını yansıtması, bir taraftan da çeşitli baskıları ve Almanca tercümesiyle meydana getirdiği etki açısından büyük bir önem taşımaktadır. Müellife göre, krala yazdığı ithaf yazısında da ifade ettiği gibi, o dönemdeki İslâm âlemi dünyanın en güzel ve en geniş alanını oluşturmakta ve tarih onun mükemmelliğini anlatmaktadır. Önsözü kaleme

alan Antoine Galland, modern dönemde yaygın hale gelen İslâm tarih yazarlığının dayandığı şablonu ana hatlarıyla verirken Doğu'yu anlamak için gerekli unsurların neler olduğunu açıklayarak müslümanları gerçekten tanıma ve tanıtmanın önemini ve gerekliliğini dile getirmektedir. Ona göre Doğu araştırmaları bazı eksikliklerine rağmen mutlaka yapılmalıdır; çünkü müslümanlarla dinleri hakkında tartışabilmek için bu bilgilere ihtiyaç vardır ve onların güçlü veya zayıf oldukları noktalar ancak bu şekilde öğrenilebilir. Kitapta dikkat çeken hususlardan biri, modern şarkiyatçılığın aksine müslüman müelliflerin eserlerinden bir şeyler öğrenme gayreti içinde bulunulmasıdır. Hıristiyan olmayan kişilerin yazdıklarını okumanın insanın kendi imanından vazgeçmesini gerektirmediğini vurgulayan Galland, büyük düşünür ve yazarların eserlerinden onların uzun gayretler sonunda elde ettikleri bilgileri zahmetsizce öğrenerek daha aydınlanmış bir hale gelineceğine işaret etmektedir. Bunun yanında o dönemde müslümanların barbar olduğuna dair yaygın bir propaganda yürütüldüğü, halbuki onların çeşitli ilim dallarında, edebiyat ve sanatta ulaştıkları büyük başarıların bulunduğu ve sınırlı da olsa bunların bir dökümünün yapılması gerektiği, böylece ön yargıların düzeltilmesine de imkân sağlanacağı belirtilmektedir. Önsözde özellikle Türkler üzerinde durularak bu hususta onlara büyük haksızlıklar yapıldığı belirtilmiş ve Türkler'in barbar olduğu hususunun ön yargılar arasında yer aldığı, halbuki onların bütün ilim ve sanatlarda çok önemli eserler verdikleri, sadece şiirlerinin dahi yüksek zevklerini ortaya koymak için yeterli bulunduğu vurgulanmıştır.

Kitabın telif ediliş amacı bir taraftan Doğu hakkında doğru bilgiler aktarmak, diğer taraftan müslümanların kaleme aldıkları eserleri okumak isteyenlerin ellerine alfabetik bir müracaat kitabı vererek onlara yardımcı olmaktır; çünkü Barthélemy d'Herbelot, kavramların orijinalleriyle eserini aynı zamanda bir kavramlar sözlüğü mahiyetinde hazırlamıştır. Bunu yaparken de Galland'ın büyük övgüyle söz ettiği Kâtib Çelebi'nin Keşfü'ẓ-ẓunûn'unu örnek olarak almıştır.

Müellif, Hıristiyanlık açısından fazla önem taşımayan maddelerde genellikle İslâmî eserlerden konuyla ilgili kısımları aynen veya kısaltarak derlemiş, böylece mümkün olduğu kadar müslümanların fizikî ve mânevî dünyası hakkında okuyucuya doğru bilgi verme gayreti içinde bulunmuştur (meselâ bk. "Allah" md.). Buna karşılık Hıristiyanlık açısından hassas

konularda, meselâ İslâmiyet’in din olma özelliği ve Hz. Muhammed’in peygamberliği gibi hususlarda açıkça hıristiyanların bakış açısını vurgulayarak İslâmiyet’in din adını almış sapık bir mezhep, Hz. Peygamber’in de onun kurucusu olduğu görüşünü savunmuştur (II, 648). Bundan dolayı eserin bazı kısımları hıristiyanların müslümanlar ve İslâm karşısındaki polemiğine dönüşmüştür (meselâ bk. “Alcoran”, “Mohammed” md.leri). Müellif, birinci elden kaynaklarla sonrakiler arasında bir ayırım yapamadığı için ulaşabildiği eserleri bilinçsizce kullanmış, bunun sonucunda da bir dizi yanlış bilgi toplamıştır (Fück, s. 183). Ancak bu noktada eser, d’Herbelot’ya ulaşan kaynaklarda onun dikkatini nelerin çektiğini ve Avrupa düşünce tarihi içerisinde İslâm dünyasının ve müslümanların nasıl kavrandığını göstermesi açısından tarihî bir değer taşımaktadır. Bu bağlamda İslâmiyet ve İslâm ülkelerinin aynı başlık altında incelenmesi, yani İslâm’ın sadece bir dini değil müslümanların yaşadığı coğrafyayı da ifade ediyor olması dikkat çekmektedir. Özellikle kendisinden sonra takipçileri tarafından kullanılan “İslâm’da ...” diye başlayan cümlelerde İslâm dininden çok İslâm dünyasının veya İslâm ülkelerinin kastedildiği görülür. Yahudi düşünürlerinin İslâm felsefesi içerisinde ele alınması da bu bakış tarzının bir uzantısı olsa gerektir. Bu husus Batı’daki İslâm anlayışının önemli ipuçlarından biridir (krş. I, 656-658).

Eser, XVIII. yüzyıldan itibaren Avrupalı aydınların İslâm dünyası hakkında bilgi edinmek için başvurdukları önemli bir kaynak olmuş, bu arada ilkinden sonra yapılan baskılarında birçok ilâve ile genişletilmiştir. Özellikle yapılan ekler arasında yer alan kıssalarla hikmetli sözler birçok mütefekkire ilham kaynağı olmuş ve belki de bu gibi sözleriyle tanınan bir dizi insanın ön plana çıkmasına zemin hazırlamıştır. Diğer taraftan eserler, kişiler ve kavramlar hakkında verilen bilgiler daha sonra yapılan şarkiyat çalışmalarına büyük kolaylıklar sağlamıştır.

D’Herbelot, Bibliothèque orientale’den başka Latince açıklamalı bir Arapça-Farsça-Türkçe sözlükle Doğu yazmaları için bir antoloji hazırlamışsa da bu eserler basılmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

B. d’Herbelot, Bibliothèque orientale, La Haye 1777 → (nşr. Fuad Sezgin), Frankfurt 1995; G. Pfannmüller, Handbuch der Islam Literatur, Berlin-Leipzig 1923, s. 14, 15, 141, 150; J. Fück, Die arabischen studien in Europa, Leipzig 1955, s. 98-100, 183; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1964, I, 159; Ebü’l-Kāsım-ı Sehâb, Ferheng-i Ḫâverşinâsân, Tahran 1352, s. 179-180; H. Laurens, Aux sources de l’orientalisme. La Bibliothèque orientale de Barthélemy d’Herbelot, Paris 1978; E. Said, Oryantalizm (trc. Nezih Uzel), İstanbul 1982, s. 114-120; Bedevî, Mevsûʿatü’l-müsteşriḳīn, s. 421-423; D. Torābī, “Das Persien von Barthélemy d’Herbelot”, Spektrum Iran, VI/1, Bonn 1993, s. 3-17; “Herbelot”, TA, XIX, 176.

Cengiz Aydın - Tahsin Görgün

HEREVÎ, Ahmed b. Muhammed

(أحمد بن محمد الهروي)

Ebû Ubeyd Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Herevî el-Bâşânî (ö. 401/1011)

Tefsir, hadis ve dil âlimi.

Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Abdülkays b. Rebîa soyundan geldiği için Abdî, Herat'ın bir köyü olan Bâşân'a (Fâşân) nisbetle Bâşânî (Fâşânî) nisbeleriyle de anılmaktadır. Herevî'nin, Fâşânî nisbesini Merv'e bağlı Fâşân köyünden aldığını zannederek onu Mervezî nisbesiyle ananlar da olmuştur. İbn Hallikân, Herevî'nin dedesinin adını Muhammed olarak kaydettikten sonra Kitâbü'l-Ġarîbeyn adlı eserinin kapağında Abdurrahman olarak gördüğünü ifade etmiştir (Vefeyât, I, 96).

Ebû Süleyman Ahmed b. Muhammed el-Hattâbî, Ahmed b. Muhammed el-Herevî, Ebû İshak Ahmed b. Muhammed el-Bezzâz'dan hadis, Tehẕîbü'l-luġa adlı eserin sahibi Muhammed b. Ahmed el-Ezherî'den lugat tahsil eden Herevî'nin talebeleri arasında Ebû Osman İsmâil b. Abdurrahman es-Sâbûnî, Ebû Ömer Abdülvâhid b. Ahmed el-Melîhî, Ebû Sehl Muhammed b. Ali el-Herevî, Ebû Bekir Muhammed b. İbrâhim el-Erdistânî gibi kişiler yer almaktadır. Hânsârî'nin, Süyûtî'den naklen Herevî'nin İbnü's-Serrâc (ö. 316/929) ve Niftaveyh (ö. 323/935) gibi âlimlerden ders aldığına dair verdiği bilgiler (Ravżâtü'l-cennât, I, 241-242) doğru değildir. Gizlice içki içmek gibi bazı kötü alışkanlıklarının bulunduğu da rivayet edilen Herevî 6 Receb 401 (13 Şubat 1011) tarihinde vefat etmiştir.

Eserleri. Herevî'nin günümüze ulaşan eseri Kitâbü'l-Ġarîbeyn fi'l-Ḳurʾân ve'l-ḥadîs̱ adını taşımakta olup Kitâbü'l-Ġarîbeyn: ġarîbeyi'l-Ḳurʾân ve'l-ḥadîs̱, Ġarîbeyi'l-Ḳurʾân ve's-sünne, Kitâbü'l-Ġarîbeyn fî luġati kelâmillâh ve eḥâdîs̱i resûlih gibi isimlerle de anılmaktadır. Eserde yer alan kelimeler alfabetik olarak sıralanmış, madde başlıkları bablarla gösterilmiştir. Âyet ve hadislerde geçtiği kalıpla ele alınan kelimeler lugat, iʿrab ve anlam

açısından izah edilmeye çalışılmıştır. Garîb lafızların yer aldığı âyet ve hadis metinlerinin sadece ilgili kısmı zikredilmiş, bazan şiirlerden de örnekler verilmiştir.

Garîbü'l-Kur'ân ve garîbü'l-hadîs konularında daha önce yazılan eserler içinde özellikle Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm ve İbn Kuteybe'nin kitaplarından büyük ölçüde faydalanılarak kaleme alınan, Zerkeşî'nin garîbü'l-Kur'ân konusunda telif edilmiş en önemli eserlerden olduğunu belirttiği Kitâbü'l-Ġarîbeyn ilim çevrelerinde haklı bir şöhrete kavuşmuş; gerek Kur'an ve hadislerdeki garîb kelimeleri bir araya getirmesi, gerekse bunları alfabetik biçimde sıralaması açısından kendi alanında yazılan ilk eser olarak kabul edilmiştir. Herevî'nin bu kitabında uyguladığı metot daha sonra gelen birçok âlim tarafından benimsenmiştir. Nitekim Mecdüddin İbnü'l-Esîr'in garîbü'l-hadîse dair en-Nihâye adlı eserini telif ederken esas aldığı iki kitaptan biri Kitâbü'l-Ġarîbeyn olmuştur. Harîrî Dürretü'l-ġavvâṣ'ında, İbn Ebü'l-Hadîd Şerḥu Nehci'l-belâġa'sında, Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî el-Câmiʿ li-aḥkâmi'l-Ḳurʾân'ında, Nevevî el-Minhâc fî şerḥi Ṣaḥîḥi Müslim'inde ve Şehâbeddin el-Hafâcî Şifâʾü'l-ġalîl'inde bu eserden faydalanmıştır.

Mecdüddin Ebü'l-Mekârim Ali b. Muhammed en-Nahvî Kitâbü'l-Ġarîbeyn'i Muḫtaṣarü'l-Ġarîbeyn adıyla ihtisar etmiş, Ebû Mûsâ el-Medînî esere

el-Mecmûʿu'l-muġīs̱ fî ġarîbi (ġarîbeyi)'l-Ḳurʾân ve'l-ḥadîs̱ adıyla bir tekmile yazmış (nşr. Abdülkerîm el-Azbâvî, I-III, Cidde 1406-1408/1986-1988), İbn Asker el-Gassânî de buna bazı ilâvelerde bulunarak el-Meşreʿu'r-revî fi'z-ziyâdeti ʿalâ Ġarîbeyi'l-Herevî adlı eserini meydana getirmiştir. Bunlardan başka İbn Nâsır es-Selâmî, Kitâbü'l-Ġarîbeyn'deki nakil ve zabt hatalarını, özellikle de Herevî'nin talebelerinden İsmâil b. Abdurrahman es-Sâbûnî ve Ebû Ömer el-Melîhî'nin rivayetleriyle gelen yanlışları göstermek için et-Tenbîh ʿalâ ḫaṭaʾi'l-Ġarîbeyn (et-Tenbîh ʿale'l-elfâẓi'lletî vaḳaʿa ḫaṭaʾ fî naḳlihâ ev żabṭıhâ ev tefsîrihâ fî Kitâbi'l-Ġarîbeyn) adıyla bir eser kaleme almıştır (bu eserlerin yazma nüshaları için bk. Sezgin, VIII, 226). Çeşitli kütüphanelerde çok sayıda nüshası bulunan (a.g.e., VIII, 225-226) Kitâbü'l-Ġarîbeyn'in I. cildi Mahmûd Muhammed et-Tanâhî tarafından neşredilmiş (Kahire 1390/1970), eser daha sonra

Haydarâbâd'da da basılmıştır (I-IV, 1406-1410/1985-1989).

Herevî'nin kaynaklarda zikredilen Kitâbü Vülâti Herât adlı eserinin günümüze kadar gelip gelmediği bilinmemektedir. İsmâil Paşa'nın Herevî'ye nisbet ettiği Erbaʿûne fi'l-ḥadîs̱ (Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 70) Ahmed b. Muhammed el-Mâlînî el-Herevî'ye (ö. 412/1022) ait olmalıdır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, I, 8-9; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, I, 322; XVIII, 263; a.mlf., Muʿcemü'l-üdebâʾ, IV, 246-247, 254, 260-261; a.mlf., el-Müşterik, s. 328; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 95-96; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVII, 146-147; Safedî, el-Vâfî, VIII, 114-115; XXII, 145; Sübkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), IV, 84-85; İsnevî, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, II, 518-519; İbn Kesîr, el-Bidâye, XI, 344-345; Zerkeşî, el-Burhân, I, 291; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, I, 175-176; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, IV, 228; Süyûtî, Buġyetü'l-vuʿât, I, 180, 371; II, 201; Dâvûdî, Ṭabaḳātü'l-müfessirîn (Lecne), I, 80-81; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1206, 1209; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, III, 161; Hânsârî, Ravżâtü'l-cennât, I, 241-242; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 70; Ziriklî, el-Aʿlâm, I, 203-204; Brockelmann, GAL, I, 137-138; Suppl., I, 200; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, I, 61-62; Sezgin, GAS, VIII, 224-226, 275; Abdülhamîd Seyyid Taleb, Ġarîbü'l-Ḳurʾân: ricâlüh ve menâhicühüm, Küveyt 1986, s. 293-308; Kays Âl-i Kays, el-Îrâniyyûn, II, 471-473; Mahmûd M. et-Tanâhî, "et-Tenbîh ʿalâ ḫaṭaʾi'l-Ġarîbeyn li'l-Herevî", Mecelletü'l-Baḥs̱i'l-ʿilmî ve't-türâs̱i'l-İslâmî, sy. 3, Mekke 1400/1980, s. 419-426; Gulâm Murtazâ Âzâd, "Ġarîbü'l-Ḳurʾân ve'l-ḥadîş ve Kitâbü'l-Ġarîbeyn li'l-Herevî", ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye, XXIII/1, İslâmâbâd 1408/1988, s. 72-76; Abdürrahîm Eşref Bülûc, "Ġarîbü'l-Ḳurʾân ve'l-ḥadîş ve Kitâbü'l-Ġarîbeyn li-Ebî ʿUbeyd el-Herevî", a.e., XXIX/1 (1414/1994), s. 105-116.

Muhsin Demirci

HEREVÎ, Ali b. Ebû Bekir

(علي بن أبي بكر الهروي)

Ebü'l-Hasen Takıyyüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Alî el-Herevî el-Mevsılî (ö. 611/1215)

Kitâbü'l-İşârât ilâ maʿrifeti'z-ziyârât adlı eseriyle tanınan seyyah, Şâfiî âlimi.

542 (1147-48) yılında Musul'da doğdu. Heratlı bir çıkrıkçı olan babasının mesleğine nisbetle İbnü'l-Harrât, çok seyahat yapması dolayısıyla da "sâih" lakaplarıyla tanınır. Zehebî, onun Abdülmün'im el-Furâvî'den ve Ebû Tâhir es-Silefî'den hadis aldığını, kendisinden de Sadr el-Bekrî ve başkalarının hadis rivayetinde bulunduğunu söyler (Aʿlamü'n-nübelâʾ, XXII, 57). Kitâbü'l-İşârât adlı eserinden, Bizans İmparatoru Manuel Komnenos zamanında (1143-1180) İstanbul'a gittiği ve muhtemelen imparator tarafından kabul edildiği, 567 (1171-72) yılında Kudüs'ü, Halîl'i ve Filistin'in diğer bazı şehirlerini gezdiği, ertesi yıl Askalân Limanı'ndan İskenderiye yoluyla Mısır'a geçtiği anlaşılmaktadır.

572 (1176-77) yılından sonra Mağrib'e ve Sicilya'ya giden Herevî buradan dönerken Kıbrıs'a uğradı. 588'de (1192) kendisinin de içinde bulunduğu kafileye saldıran Haçlılar Herevî'nin kitaplarına el koydular. İngiltere Kralı Aslan Yürekli Richard, elçi gönderip kitaplarını iade etmek ve kendisiyle görüşmek istediğini bildirdiyse de bu teklifi kabul etmedi.

Herevî, mensur ve manzum hutbelerini topladığı el-ʿAcâʾib ve'l-âs̱âr adlı eserini Abbâsî Halifesi Nâsır-Lidînillah'a sundu ve halife tarafından hisbe teşkilâtının başına getirildi. Ömrünün sonlarında, Eyyûbîler'in Halep kolu hükümdarı Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin oğlu el-Melikü'z-Zâhir Gāzî'nin himayesine mazhar olan Herevî, şehrin dışında kendisi için inşa edilen Şâfiî medresesinde (el-Medresetü'l-Hereviyye) ders verdi. Yaptırdığı ribâtın masraflarını karşılamak üzere vakıflar tahsis etti. 611 Ramazanında (Ocak 1215) vefat ederek medresesinin köşesindeki türbesine defnedildi.

Türbesinin üzerindeki kitâbe bizzat kendisi tarafından hazırlanmıştır. Semerkant'tan Sicilya'ya, Yemen'den İstanbul'a, Hindistan'dan Kuzey Afrika'ya kadar pek çok ülkeyi gezen Herevî, tarih ve coğrafya yanında simya ve tılsım gibi gizli ilimlerde de bilgi sahibiydi.

Eserleri. 1. Kitâbü'l-İşârât ilâ maʿrifeti'z-ziyârât. Herevî, bazı dostlarının isteği üzerine kaleme aldığını söylediği bu eserinde Suriye, Filistin, Irak, el-Cezîre, Yemen, Mısır, Mağrib, Habeşistan, Hindistan, Mâverâünnehir, Horasan, İran, Azerbaycan, Hicaz, Anadolu, Akdeniz adaları ve İstanbul gibi çoğunu ziyaret ettiği şehir ve ülkelerin tarihi hakkında bilgi vermiş, buralarda gördüğü kabir, türbe, imaretlerle diğer tarihî eserleri tanıtmıştır. Janine Sourdel-Thomine kitabı tahkik ederek yayımlamış (Dımaşk 1953), daha sonra da Kitāb al-Ziyārāt: Guide des lieux de pèlerinage adıyla Fransızca'ya çevirmiştir (Damas 1957). 2. et-Teẕkiretü'l-Hereviyye fi'l-ḥiyeli'l-ḥarbiyye. el-Melikü'z-Zâhir Gāzî için yazılan eser harp sanatına dairdir. Savaşlarda başarı kazanmanın ülkenin ve halkın kudret ve refahına, devletin iyi yönetilmesine bağlı olduğunu söyleyen müellif eserinin yarısına yakın bir kısmını siyasî meselelere, hükümdar ve vezirlerin niteliklerine, hâciblerin, valilerin, kadıların nasıl olması gerektiğine dair konulara ayırmış, daha sonra savaş aletleri hakkında bilgi vermiş, savaş taktiklerini ve bunlara karşı alınacak önlemleri anlatmıştır. Eserin 602 (1206) tarihli müellif hattı nüshası Âtıf Efendi Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (nr. 2018). Janine Sourdel-Thomine'in Fransızca tercümesiyle birlikte neşrettiği eser ("Les conseils du Šayḫ al-Harawī à un prince ayyūbide", BEO, XVII [1961-1962], s. 205-266), daha sonra Mutîʿ Murâbıt tarafından yeniden yayımlanmış (Dımaşk 1972), el-Mektebetü's-Sekāfeti'd-dîniyye de ayrı bir baskısını yapmıştır (Bûr Saîd, ts.). Kitap Mehmed Ârif Hilmi tarafından 1253'te (1837) Türkçe'ye çevrilmiş olup bunun yazma bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Fâtih, nr. 3469). 3. Kitâbü Menâzili'l-arż ẕâti'ṭ-ṭûl ve'l-ʿarż. Herevî, günümüze ulaşmayan bu eserinde karşılaştığı bazı zâhid ve velîlerden söz etmiş, ayrıca yetmiş belde hakkında topladığı yetmiş kadar hadisi ve çeşitli rivayetleri nakletmiştir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1827; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, VII, 47). 4. el-Vaṣıyyetü'l-Hereviyye. Herevî'nin siyasetle ilgili tavsiyelerini ihtiva eden eser, J. Sourdel-Thomine tarafından Fransızca tercümesiyle yayımlanmıştır ("Le testament politique du Shaykh ʿAlī al-Haravī", Islamic and Arabic Studies, Leiden 1965).

Kâtib Çelebi’nin el-Ḫuṭabü’l-Hereviyye adıyla kaydettiği (Keşfü’ẓ-ẓunûn, I,

715) ve Ziriklî’nin mev‘izaya dair olduğunu söylediği (el-Aʿlâm, IV, 266) eser büyük bir ihtimalle el-Vaṣıyyetü’l-Hereviyye’dir. Yine Kâtib Çelebi’nin kaydettiği (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 964) Ziyârâtü’ş-Şâm, Kitâbü’l-İşârât’ın ilk bölümü olmalıdır. Kitâbü’l-Uṣûl adlı eser ise sadece Hediyyetü’l-ʿârifîn’de zikredilmektedir (I, 705).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Müstevfî, Târîḫu Erbil (nşr. Sâmi es-Sakkār), Bağdad 1980, I, 151-155; Münzirî, et-Tekmile, II, 315-316; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 346-348; İbn Vâsıl, Müferricü’l-kürûb (nşr. Cemâleddin eş-Şeyyâl), Kahire 1957-60, III, 224-225; Ebü’l-Fidâ, el-Muḫtaṣar, III, 122; İbnü’s-Sâbûnî, Tekmiletü İkmâli’l-İkmâl (nşr. Mustafa Cevâd), Beyrut 1406/1986, s. 202-203; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XXII, 56-57; a.mlf., Târîḫu’l-İslâm: sene 611-620, s. 79-80; İbnü’l-Verdî, Tetimmetü’l-Muḫtaṣar fî aḫbâri’l-beşer, Kahire 1285, II, 132; Safedî, el-Vâfî, XII, 13; Yâfiî, Mirʾâtü’l-cenân, IV, 22; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 715; II, 964, 1827; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, V, 49; Kâmil el-Bâlî el-Halebî, Nehrü’ẕ-ẕeheb fî târîḫi Ḥaleb (nşr. Mahmûd Fâhûrî - Şevkī Şa‘s), Halep 1345/1926, II, 293; Ahlwardt, Verzeichnis, VII, 603; Râgıb et-Tabbâh, İʿlâmü’n-nübelâʾ bi-târîḫi Ḥalebe’ş-şehbâʾ, Halep 1342/1924, II, 226-227; Brockelmann, GAL, I, 629-630; Suppl., I, 879; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 705; Ziriklî, el-Aʿlâm, IV, 266; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, VII, 47; a.mlf., Muʿcemü muṣannifi’l-kütübi’l-ʿArabiyye, Beyrut 1406/1986, s. 337-338; I. Krachkovsky, Târîḫu’l-edebi’l-coġrafiyyi’l-ʿArabî (nşr. Selâhaddin Osman Hâşim), Moskova 1957, s. 320-322; Zekî M. Hasan, er-Raḥḥâletü’l-müslimûn fi’l-ʿuṣûri’l-vüsṭâ, Beyrut 1401/1981, s. 89-93; Ramazan Şeşen, Nevâdirü’l-maḫṭûṭâti’l-ʿArabiyye fî mektebâti Türkiyye, Beyrut 1402/1982, III, 53-54; İbrâhim es-Sâmerrâî, “Kitâbü’t-Teẕkireti’l-Hereviyye fi’l-ḥiyeli’l-ḥarbiyye li-ʿAlî b. Ebî Bekr el-Herevî”,

ʿÂlemü'l-kütüb, XV/1, Riyad 1414/1994, s. 78-83; J. Sourdel-Thomine, "al-Harawī āl-Mawṣılī", EI² (İng.), III, 178.

Cevat İzgi

HEREVÎ, Ebû Zer

(bk. EBÛ ZER el-HEREVÎ).

HEREVÎ, Hâce Abdullah

(هواجه عبد الله الهروي)

Ebû İsmâîl Abdullāh b. Muhammed b. Alî el-Ensârî el-Herevî (ö. 481/1089)

Mutasavvıf şair ve âlim.

2 Şâban 396'da (4 Mayıs 1006) Herat'ın eski kalesi Kûhendiz'de doğdu ve burada yaşadı. "Pîr-i Herât, pîr-i tarîkat, şeyhülislâm, şeyhü'l-Horasân, şeyhüşşüyûh, nâsırü's-sünne, zeynü'l-ulemâ" gibi unvanlarla anılır. Soyu, sahâbeden Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin oğlu Mett'e ulaşır. Met 31 (652) yılında Ahnef b. Kays kumandasında Horasan'a yapılan bir sefere katılmış ve Herat'a yerleşmişti. Herevî'nin babası Ebû Mansûr Muhammed b. Ali Herat'ta doğmuş ve dindar bir çevrede yetişmişti. Esnaflık yapmakla birlikte âlimlerin sohbet meclislerine katılır, vaazlarını dinlerdi. Daha sonra gittiği Belh'te Ebü'l-Muzaffer Habbâl et-Tirmizî'nin, onun vefatından sonra da Cüneyd-i Bağdâdî'nin tasavvuf anlayışına bağlı bir sûfî olan Şerîf Hamza Akīlî'nin sohbetlerine katılmıştı. Ebû Mansûr'un pîrleri canlılara eziyet etmemeye özen gösterirlerdi. Onların, başka birine gider de onu rahatsız eder diye üzerlerine konan sinekleri bile kovmadıkları, hatta akrebe bile dokunmadıkları rivayet edilir. Herevî'nin kaydettiğine göre aynı anlayışı sürdüren babası bunun abdalların mezhebi olduğunu söylerdi. Ebû Mansûr bir süre sonra dükkânını kapatıp inzivaya çekildi, ardından her şeyini terkederek mürşidi Şerîf Hamza'nın bulunduğu Belh'e gitti ve 430'da (1039) vefat edinceye kadar burada yaşadı.

Herevî ilk öğrenimine Mâlînî Medresesi'nde başladı. Dokuz yaşına girdiğinde Kadı Ebû Mansûr el-Ezdî, Ebü'l-Fazl el-Cârûdî gibi âlimlerin derslerini takip ederek hadis yazmaya başlamıştı. Herevî 300 âlimden hadis tahsil ettiğini, ancak hadis ilminde üstadının Ebü'l-Fazl el-Cârûdî olduğunu belirtir (Arberry, s. 63). On dört yaşına geldiğinde vaaz verecek kadar bilgi sahibi olan Herevî okumaya düşkünlüğünü anlatırken gece gündüz ders çalıştığını, yemek yemeye bile vakti olmadığı için kendisini annesinin yedirip içirdiğini söyler. Medreseye devam ederken 70.000 beyit Arapça şiir

ezberlediği yolundaki rivayetler güçlü bir hâfızası olduğuna işaret eder. 300.000 hadisi senetleriyle birlikte ezberlediği bizzat kendisinden rivayet edilirse de Zehebî'nin kaydettiği ve 12.000 hadis ezberlediğine dair yine kendisinden nakledilen rivayet (Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVIII, 509) daha inandırıcı görünmektedir.

417 (1026) yılında fıkıh ve hadis dersleri almak, şeyhlerle görüşüp sohbetlerine katılmak için Nîşâbur'a giden Herevî (İbn Receb, I, 61) burada tefsir âlimi Ebû Nasr Mansûr Ahmed, Ebû Saîd es-Sayrafî, Ebü'l-Hasan Ahmed es-Sâlifî gibi âlimlerin derslerine devam etti; ayrıca Nâsır el-Mervezî ve Ebû Abdullah İbn Bâkûye eş-Şîrâzî'nin derslerinde bulundu. Ancak Ebû İshak el-İsferâyînî, Rüknülislâm el-Cüveynî, İsmâil es-Sâbûnî gibi âlimlerle Eş'arî oldukları gerekçesiyle görüşmedi; hatta yine Eş'arî olduğu için Abdülkerîm el-Kuşeyrî gibi ünlü bir mutasavvıfın meclisine de gitmedi. Aynı yıl Herat'a dönen Herevî Şeyh Amû'nun tekkesine devam etmeye başladı.

Şeyh Amû, çeşitli merkezleri dolaşarak başta Cüneyd-i Bağdâdî'nin halifeleri olmak üzere pek çok kişiyle görüşmüş ünlü bir sûfî idi. Herat'ta yolcular ve yoksullar için inşa ettirdiği bir imarethânesi vardı. Herevî'ye bir baba gibi davranmış, ona gezdiği yerlerde görüştüğü şeyhlere ve menkıbelerine dair geniş açıklamalarda bulunmuş, maddî bakımdan da kendisine destek olmuştu. Herevî Ṭabaḳāt'ında sık sık Amû'dan söz eder. Câmî'nin bildirdiğine göre tasavvufun âdâb ve erkânını da ondan öğrenmiştir (Arberry, s. 71).

Herevî, aslen Sicistanlı olup Herat'ta oturan meşhur vâiz ve âlim Yahyâ b. Ammâr eş-Şeybânî'den hadis ve tefsir dersleri aldı. Yahyâ b. Ammâr Herevî'yi takdir etmiş, onun ileride büyük bir âlim olacağını söylemiş ve ölüm döşeğinde iken yerine onun vaaz vermesini vasiyet etmişti. Herevî de, "Yahyâ b. Ammâr'ı görmemiş olsaydım vaaz etme ve tefsir dersi verme cesaretini kendimde bulamazdım" demiştir (a.g.e., s. 63, 64). Yahyâ b. Ammâr vefat edince Herevî vasiyeti uyarınca onun yerine geçip ders verdi.

Abdülcebbâr b. Muhammed el-Cerrâhî'den Tirmizî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'ini okuyan Herevî, hadislerle ilgili açıklamalar sebebiyle bu eseri ancak ihtisas sahiplerinin faydalanabileceği Buhârî ve Müslim'in aynı adı

taşıyan eserlerine tercih etmişti (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelaʾ, XVIII, 513). İbn Mencûye ve Karrâb gibi hadis hâfızlarından da faydalanan Herevî'nin Ahmed b. Hanbel'in itikadî görüşlerinin ateşli bir savunucusu olmasında hocalarından Ebû Abdullah et-Tâkī es-Sicistânî'nin büyük etkisi vardır. Ayrıca babası ve bazı hocaları da Hanbelî idi; ancak Sicistânî ile görüştükten sonra bu mezhebin katı ve tâvizsiz bir mensubu olmuştur.

423 (1032) yılında hac yolculuğuna çıkan Herevî Nîşâbur'dan sonra Bağdat'a gitti. Bağdat ulemâsıyla, bu arada Ebû Muhammed el-Hallâl ile görüştükten sonra yoluna devam etti. Ancak yol güvenliği bulunmadığından Horasanlı hacılarla geri döndü. Bu sırada Bistâm, Nîşâbur ve Tûs gibi şehirlere de uğradı. Ertesi yıl tekrar hac için yola çıktı. Nîşâbur'da İbn Bâkûye Tekkesi'nde ünlü sûfî Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr ile görüştü,

Ebü'l-Abbas el-Kassâb el-Âmülî'yi ziyaret etti. Bu yolculuk esnasındaki en önemli hadise, "tasavvuf yolunda mürşidim" dediği Ebü'l-Hasan el-Harakānî ile karşılaşması oldu. Herevî, yine yol güvenliğinin bulunmaması sebebiyle Rey'den geri dönmek zorunda kaldı. Rey'de hadis hâfızı ve Ehl-i sünnet'in önde gelen âlimi Ebû Hâtim b. Hâmûş ile görüştü. Sultan Mahmûd-ı Gaznevî Rey'i ele geçirince burasını Bâtınîler'den temizlemiş, Ebû Hâtim'den izin almayan hocaların vaaz ve ders vermelerini yasaklamıştı (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVIII, 507). İbrâhim el-Havvâs'ın Rey'deki türbesini ziyaret ettikten sonra Herat'a dönen Herevî, daha önce Şeyh Amû'nun tekkesinde defalarca gördüğü Muhammed el-Kassâb ed-Dâmegānî'yi ziyaret etti ve ondan Ebü'l-Abbas el-Kassâb el-Âmülî hakkında bilgi aldı.

Herevî, 425 (1033) yılında İsmâil Çiştî ile Nübâzân'a (Nübâdân) gitti. Burada kaldığı kırk gün içinde birçok âlimin katıldığı toplantılarda Harakānî'den öğrendiği tasavvuf anlayışını açıklayarak bu âlimleri derinden etkiledi. Semâ meclislerinde semâ yaptı. Bu sırada kendisine verilen pek çok hediyeden sadece eski bir seccadeyi Herat'a götürdü.

Herevî Herat'taki derslerinde şer'î ilimlere ağırlık vermeye ve özellikle hadis okutmaya başladı. 430'da (1039) babası Ebû Mansûr Belh'te vefat etti. Herevî aynı yıl, Mu'tezile ve Eş'arî âlimleri tarafından Mücessime'den olmak ve şeriatın sınırlarını aşmakla suçlanarak Gazneli Sultan Mesud'a

şikâyet edildi. Fakat Herevî tutumunun doğruluğu konusunda hükümdarı ikna ederek onun döneminde rahat bir hayat yaşadı. Herat'ta Gazneliler'in hâkimiyeti sona erip Selçuklu döneminin başlaması üzerine bazı kelâm ve fıkıh âlimleri sohbet meclislerini engelleyince Şekîvân'a gitmek zorunda kalan Herevî, bir süre sonra geri dönerek daha önce başladığı Kur'an tefsiri çalışmasına devam etti. Kur'an'ı tefsir ederken bid'atçı saydığı mezhepleri, özellikle Mu'tezile'yi ve Eş'arîler'i eleştirdi; müteşâbih âyetleri te'vil edenlere şiddetle çattı. Eleştirdiği ulemânın şikâyeti üzerine 438 (1046) yılında tutuklanarak Herat yakınında bulunan Bûşenc'de hapsedildi. Ertesi yıl hapisten çıktıktan sonra Herat'a döndü ve Kur'an'ı yeni baştan tefsir etmeye girişti. Bu sırada her türlü maddî ihtiyacını karşılayan Şeyh Amû ölünce geçim sıkıntısı çekmeye başladı.

Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey'in veziri Ebû Nasr'ın Mu'tezilî olması ve Eş'arî âlimlerini baskı altında tutması Herevî'yi de psikolojik olarak rahatlattı. Bu durumdan faydalanarak Kur'an tefsiri ve vaaz etme faaliyetlerine hız verdi. Herat Kadısı Saîd b. Yesâr da kendisine büyük bir saygı gösteriyor, ihtiyaçlarını karşılıyordu. Gazneliler'le mücadele eden Alparslan Herat'a gelince muhalifleri Herevî'yi ona şikâyet ettilerse de bir sonuç alamadılar. Tuğrul Bey'in ölümünden sonra Ebû Nasr'ın yerine Nizâmülmülk'ün vezir olması (456/1064) ve Eş'arî âlimlerine uygulanan baskılara son verilmesi üzerine Herevî tekrar sıkıntılı günler yaşamaya başladı. Şâfiîler ve Hanefîler onu yeni vezire şikâyet ettiler. Muhalifleriyle yaptığı bir tartışmadan galip çıkmasına rağmen aleyhindeki suçlamaların arkası kesilmedi. Ulemâ onu tekrar Nizâmülmülk'e şikâyet etti ve tedbir alınmaması halinde kamu düzeninin bozulabileceği uyarısında bulundu. Bunun üzerine Herevî Nizâmülmülk'ün emriyle Herat'tan Belh'e sürüldü (458/1066). Aynı yılın sonunda sürgün hayatı bitince Herat'a döndü. Alparslan, 459'da (1067) kendisine isyan eden Kara Aslan'ı cezalandırmak için veziri Nizâmülmülk'le birlikte Herat'a uğradığında muhalifleri yine Herevî'yi vezire şikâyet ettiler. Ancak Herevî, Nizâmülmülk'ün huzurunda yapılan tartışmada haklılığını ispatladı. Çeşitli kaynakların kaydettiği bir rivayete göre muhalifleri, seccadesinin altına bakırdan küçük bir put koyup onun Mücessime'den olduğunu ispatlamaya bile kalkıştılar. Fakat yapılan soruşturmada bunun bir komplo olduğu anlaşılınca Herevî'nin sultan nezdindeki itibarı arttı (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVIII, 512; İbn Receb, s. 55). 462'de (1070) Halife Kāim-Biemrillâh, Nizâmülmülk'ün aracılığıyla

kıymetli hediyeler göndererek Herevî'yi ödüllendirdi. Bundan sonra şöhreti daha da artan Herevî refah içinde yaşadı; Herat'ta vaaz etmeye, tefsir dersleri vermeye ve eser yazmaya devam etti.

Herevî, 473 (1080) yılında görme duyusunu kısmen kaybetmesine rağmen Ebü'l-Vakt Abdülevvel es-Siczî, Ebü'l-Feth Abdülmelik el-Kerruhî ve Muhammed es-Saydalânî gibi talebelerinin yardımıyla ilmî faaliyetlerini aksatmadan sürdürdü. Hatta bundan sonraki yılları daha verimli oldu. Öğrencilerinin isteği üzerine Ṣad Meydân adlı eserini genişleterek 475'te (1082) Menâzilü's-sâʾirîn'i, ardından da Ẕemmü'l-kelâm adlı eserini telif etti. 476'da (1083) Halife Kāim-Biemrillâh Herevî'ye "şeyhülislâm" ve "şeyhüşşüyûh" unvanlarını tevcih etti. Herevî, Ṭabaḳātü'ṣ-ṣûfiyye adlı eserinde gerekli gördüğü düzeltme ve ilâveleri yaptıktan sonra 478'de (1085) esmâ-i hüsnâyı şerhetmeye başladı. Aynı yıl bir kelâm âlimiyle yaptığı tartışmada onu şiddetli bir şekilde eleştirmesi, ardından da müridlerinin bu âlimi dövüp evini yakmaları üzerine olaydan sorumlu tutularak Herat'tan çıkarıldı. Daha sonra gittiği Bûşenc kasabasından da sürüldü. Nîşâbur ve Merv yoluyla Âmül'e gittiği zaman Belh'e gönderilmesi için Nizâmülmülk'ten tâlimat geldi. Bir süre Belh'te ikamet eden Herevî'nin daha sonra Herat yakınlarındaki Merverrûz'a gitmesine izin verildi. Burada hadis âlimi İmam Ferrâ el-Begavî tarafından karşılandı. 480 (1087) yılında Herat'a dönmesine müsaade edilince yarım bıraktığı tefsirini hızla tamamlamaya çalıştı. Ancak Sâd sûresinin 67. âyetine kadar gelebildi. 22 Zilhicce 481'de (8 Mart 1089) vefat etti. Herat'a 5 km. uzaklıkta bulunan Gazürgâh'ta defnedilen Herevî'nin türbesi Selçuklular zamanında inşa edilmiş, daha sonra Gurlular döneminde Sultan Gıyâseddin Muhammed devrinde Emîr İzzeddin tarafından türbenin yanında bir medrese yaptırılmıştır. Bugünkü muhteşem türbeyi 829 (1426) yılında Şâhruh inşa ettirmiştir (Fikrî Selçûkī, s. 10-12). Herevî'nin Abdülhâdî ve Câbir adlı iki oğlunun kabri de aynı yerdedir.

Daha çok tasavvufî hüviyetiyle tanınan Herevî sûfîliğe ilgi duyan bir ailede yetişmişti. Babası Ebû Mansûr sûfîlerle ilişkisi bulunan dindar ve zâhid bir kişiydi, hayatının son yıllarını inzivada geçirmişti. Herevî de küçük yaşta sûfîlerle tanıştı ve onların yaşama tarzını benimsedi. Gezdiği yerlerde zamanın ünlü şeyhleriyle görüştü. Özellikle Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr ile

Ebü'l-Hasan el-Harakānî gibi cezbeli ve coşkulu sûfîlerin etkisinde kaldı. Kendisi de onlar gibi şiir söyledi, semâ yaptı. Çağdaş müelliflerden Abdülkādir Mahmûd, Selef tarzı tasavvufun Herevî ile zirveye ulaştığını söyler (el-Felsefetü'ṣ-ṣûfiyye fi'l-İslâm, s. 107). Herevî'nin Selefî ve Hanbelî olduğu doğru olmakla beraber onu Selef tarzı bir tasavvufun temsilcisi saymak yanlıştır. Herevî'nin Hanbelî ve Selefî olması kelâm ilmine, kelâmcılara ve te'vile karşı çıkmasıyla ilgilidir. Bâyezîd-i Bistâmî, Hakîm et-Tirmizî, Zünnûn el-Mısrî, Ebü'l-Hasan el-Harakānî gibi fenâya büyük önem veren cezbeli sûfîlerin görüşünü benimseyen Herevî Ṭabaḳātü'ṣ-ṣûfiyye'de, Hallâc da dahil olmak üzere bütün sûfîlerden saygılı ifadelerle söz eder. Zehebî, onun Menâzilü's-sâʾirîn'de "Allah'tan başkasını görmeme" anlamında mahv ve fenâ haline işaret ettiğini söyler ve, "Bu eseri yazmasaydı daha iyi olurdu" dedikten sonra sahâbe ve tâbiînin bu tür tehlikeli görüşlere, vesveselere dalmadıklarını hatırlatır (Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVIII, 510). Herevî'ye tasavvuf tarihi kaynaklarında Hereviyye veya Ensâriyye adıyla bir tarikat nisbet edilmekteyse de böyle bir tarikat hiçbir zaman teşekkül etmemiştir.

Ẕemmü'l-kelâm adlı eserinde kelâm ilmini eleştiren Herevî'ye göre vahye teslim olup ona uymak doğruyu bulabilmek için şarttır. İtikadî konularda tartışmaya girmek insanı haktan sapmaya ve neticede helâk olmaya götürür. Bundan dolayı Hz. Peygamber, geçmiş ümmetlerin yaşadığı tecrübeye dikkat çekerek kendi ümmetini bu konuda uyarmış ve bazı kişilerin dinî konuları tartışmak suretiyle müslümanlara zarar vermesinden büyük endişe duyduğunu söylemiştir. Şu halde itikadî konularda derin tartışmalara girişmekten kaçınmak gerekir. Başta bazı sahâbîlerle tabiîn olmak üzere müctehid âlimler kelâm ilmini eleştirip reddetmiş ve yaptıkları te'villerle ümmeti sapıklığa düşüren kelâmcılardan ilim öğrenmeyi bile câiz görmemişlerdir. Çünkü onların kaynağı zındıkların ve filozofların düşünceleridir.

Herevî'nin benimsediği itikadî görüşler ise şöyledir: Tevhid, naslarda Allah'a isnat edilen sıfatların ispat edilmesiyle gerçekleşir. Dolayısıyla sıfatların iptal edilmesi tevhide ulaşmayı engeller. Nitekim tâbiînden Sâbit el-Bennânî, Humeyd et-Tavîl'in sıfatlara dair nasları yorumlamak gerektiğini ima eden sözlerine şiddetle karşı çıkmıştır. Naslarda Allah'a atfedilen sıfatlara göre O haydır, asla uyumaz, şahıstır ve nefsi vardır; zâtı

gökte arşın üzerindedir; sınırlı bir varlıktır, bir yönde bulunur; sûret, nur, yed, vech, ayn, ısba‘, kadem, kelâm, sem‘, basar, hervele, nüzûl gibi sıfatları vardır. Kelâm sıfatı ve levh-i mahfûzda bulunan Kur’an mahlûk değildir. Allah mi‘rac gecesinde Hz. Peygamber tarafından uyanıklık halinde “baş gözüyle” görülmüştür. Allah’ın sıfatlarını tartışma konusu yapmak yanlıştır, çünkü Resûl-i Ekrem Allah’ın zâtı hakkında düşünmeyi yasaklamıştır (Kitâbü’l-Erbaʿîn fî delâʾili’t-tevḥîd, s. 45-91). Herevî, bu görüşleriyle Selef âlimlerine uymakla birlikte onların teşbih ve tecsîmi reddeden fikirlerini zikretmeyi ihmal ettiği gibi teşbih ve tecsîmi andıran tabirler kullanmaktan da sakınmamıştır. Onun bazı rivayetlere dayanarak bütünüyle kelâm ilmine ve kelâmcılara yönelttiği eleştiriler aklî delillerle desteklenmiş değildir.

Herevî, Hanbelî mezhebine sıkı bağlılığı sebebiyle Mu‘tezile ve Eş‘ariyye kelâmcılarının yanı sıra kelâm usulünü kabul eden Hanefî ve Şâfiî fıkıh âlimlerini de şiddetle eleştirmiş, bu da onun Herat’tan birkaç defa sürülmesine sebep olmuştur. Ebû Saîd-i Ebü’l-Hayr ve Ebü’l-Hasan el-Harakānî gibi şathiyeleriyle ünlü sûfîlere hayran olmasına rağmen hadis ehli ve Selefîler tarafından saygı görmesinin sebebi, Ahmed b. Hanbel’in itikadî görüşlerini benimseyerek kelâmcılara şiddetle karşı çıkmasıdır. Muhaliflerinin aleyhinde konuşmaması için kılıçla tehdit edildiğini, fakat bu tehditlere boyun eğmediğini belirtir (İbn Receb, II, 54). Hanbelî mezhebinden başka diğer bütün mezhepleri eleştirmesi muhaliflerinin sayısını arttırmış, cesareti ve kararlı tutumu, inandıklarını kimseden çekinmeden söylemesi sebebiyle zaman zaman baskı altında tutulmuş, özellikle müteşâbih âyet ve hadislerin te’vil edilmesine karşı çıkmasından dolayı Mücessime ve Müşebbihe’den olmakla suçlanmıştır. Hadis sahasında geniş bilgiye sahip olan Herevî 300 âlimden hadis öğrendiğini, 12.000 hadisi senedleriyle ezbere bildiğini söyler. Zehebî bu hocalardan otuz birinin adını kaydeder ve onun hadis hâfızı olduğunu belirtir. Herevî on yıl boyunca hadis okutmuş, Mü’temen b. Ahmed es-Sâcî, Muhammed b. Tâhir el-Makdisî ve yirmi yıl boyunca kendisinden ayrılmayan müridi Ebü’l-Vakt gibi bazı âlimler ondan hadis rivayet etmiştir (Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XVIII, 504).

Arap dili ve edebiyatı alanında da bilgi sahibi olan Herevî’nin en önemli yönlerinden biri müfessirliğidir. Hayatının büyük bir kısmını tefsirle meşgul

olarak geçirmiş, seçkin öğrencilerin katıldığı derslerde Kur'ân-ı Kerîm'i birkaç defa tefsir etmiş, bu konuda bilgisi ve tecrübesi arttıkça tefsir metodunda zaman zaman değişiklikler yapmıştır. Başlangıçta Kur'an'ı tefsir ederken daha önce yazılmış 100'den fazla tefsirden de faydalanmakla birlikte geniş ölçüde hadislere ve İslâm öncesi Arap şiirine dayanıyordu. Kendisine bir âyetin tefsirinin sorulması üzerine o âyetle ilgili olarak Câhiliye dönemi şairlerinden 400 beyit okuduğu rivayet edilir. Fakat daha sonra tefsirde takip ettiği usulü değiştirerek tasavvufî tefsire yönelmiştir. Allah sevgisinden bahseden bir âyeti (el-Bakara 2/165) yorumlamak için uzun bir zaman harcamış, Enbiyâ sûresinin 101. âyetinin tefsiri için 360 toplantı düzenlemişti. Ancak bu alandaki derslerinin öğrencileri tarafından derlenmesinden meydana gelen tefsiri günümüze ulaşmamıştır. Reşîdüddîn-i Meybüdî (ö. 520/1126) Herevî'nin bu tefsirini okuduğunu, fakat özet halinde yazılan eserin anlaşılması zor olduğundan onu şerhettiğini söyler. Meybüdî'nin eseri Keşfü'l-esrâr ve ʿUddetü'l-ebrâr Maʿrûf be Tefsîr-i Ḫâce ʿAbdullāh Enṣârî adıyla Ali Asgar Hikmet tarafından neşredilmiş (I-X, Tahran 1331-1339 hş./1952-1960, 1371 hş. 5. bs.), Habîbullah Âmüzgâr da bu eseri Tefsîr-i Ḫâce ʿAbdullāh Enṣârî adıyla özetleyerek yayımlamıştır (I-II, yer yok 1970). Keşfü'l-esrâr Meybüdî'nin telifi olmakla birlikte ihtiva ettiği temel fikirlerin Herevî'ye ait olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim bu hususu genellikle, "Pîr-i tarîkat dedi ki" ifadesiyle eserin müellifi de belirtmektedir. Herevî hâfızasına çok güvendiği ve her şeyden önce inançlarını yaymayı amaç edindiği için bildiklerini ve düşündüklerini kaydetmeye fazla önem vermemiş, olağan üstü hitabet kabiliyetiyle onları şifahî olarak anlatmayı tercih etmiştir. Bu sebeple eserlerinin büyük bir kısmı, anlattıklarının başkaları tarafından tesbit edilmesiyle meydana gelmiştir. Dolayısıyla muhtelif kimseler tarafından ayrı ayrı tesbit edilen bu eserler arasında büyük ölçüde nüsha farkları bulunmaktadır. Arapça ve Farsça'yı aynı derecede bilen Herevî'nin eserlerinde konuları ne olursa olsun edebî bir zevkin mevcut olduğu görülmektedir. Herevî, Arap edebiyatında daha önce başlayan kafiyeli (müsecca') nesri Fars edebiyatına uygulayanların başında yer almaktadır.

Eserleri. A) Tasavvuf. 1. Tabaḳātü's-sûfiyye*. Herevî, Sülemî'nin aynı adı

taşıyan Arapça eserini sohbet meclislerinde bazı ilâve ve kısaltmalarla Farsça'ya tercüme etmiş, eser, bu tercümelerin müridleri tarafından not

edilmesiyle meydana getirilmiştir. Sülemî'den sonra yaşayan ünlü sûfîleri, özellikle kendi şeyhlerini ve görüştüğü sûfîleri de eserine alan Herevî ayrıca çeşitli konularla ilgili görüşlerini de zikretmiştir. Ṭabaḳātü'ṣ-ṣûfiyye Abdülhay Habîbî (Kâbil 1341 hş.; Tahran 1362 hş.) ve Muhammed Server Mevlâî (Tahran 1362 hş.) tarafından yayımlanmıştır. 2. Ṣad Meydân. 100 tasavvufî makamdan (meydan, menzil) oluşan eserin her makamı ayrıca üç dereceye ayrılmış, bunlara işaret eden âyet ve hadislere kısaca temas edilmiştir. Herevî Bâyezîd-i Bistâmî, Zünnûn el-Mısrî, Ebû Bekir Muhammed b. Ali el-Kettânî gibi sûfîlerin Allah ile sâlik arasında bir makamın bulunduğunu ifade ettiklerini, bütün bu makamları kapsayan muhabbetin de dürüstlük, mertlik ve fenâ olmak üzere üç derecesi olduğunu söyler. Herevî'nin Menâzilü's-sâʾirîn'in telifine temel oluşturan Ṣad Meydân'ın metnini ilk olarak Serge Laugier de Beaurecueil bir incelemeyle birlikte yayımlamış "Une ébauche persane des 'Manāzil as-sāʾirīn': Le Kitābè Ṣad Maydān de ʿAbdallāh Anṣārī" (AIsl., II, Cairo 1954, s. 1-90), daha sonra Abdülhay Habîbî tarafından Ṣad Meydân ez Âmâlî Şeyḫülislâm Ḫâce ʿAbdullāh Enṣârî Herevî adıyla neşredilmiştir (Kâbil 1962). Eseri Münîr Ahmed Hundred Fields Between Man and God adıyla İngilizce'ye tercüme etmiştir (Lahor 1983). Ṣad Meydân'ın Serge Laugier de Beaurecueil tarafından yapılan Fransızca tercümesi, Herevî'nin Menâzilü's-sâʾirîn ve ʿİlelü'l-maḳāmât'ının Fransızca tercümelerini ihtiva eden Chemin de Dieu (Paris 1988) adlı kitabın içinde de yer almaktadır. 3. Menâzilü's-sâʾirîn*. Müellifin Ṣad Meydân'dan yirmi yedi yıl sonra müridlerine dikte ettiği eserde sâlikin seyrü sülûk sırasında katetmesi gereken makamlar anlatılmaktadır. Eserin Arapça metni, Beaurecueil tarafından inceleme ve Fransızca tercümesiyle birlikte Les étapes des itinérants vers Dieu (Manāzil al-Sāʾirīn) adıyla yayımlanmıştır (Kahire 1962). A. G. Revân Ferhâdî kitabın orijinal metnini ve Farsça tercümesini, Herevî'nin ʿİlelü'l-maḳāmât ve Ṣad Meydân adlı eserleriyle karşılaştırıp diğer eserlerinden yaptığı ilâvelerle şerhederek Menâzilü's-sâʾirîn: Metn-i ʿArabî bâ Muḳāyese bâ Metn-i ʿİlelü'l-maḳāmât ve Ṣad Meydân Tercüme-i Derî-yi Menâzilü's-sâʾirîn ve ʿİlelü'l-maḳāmât ve Şerḥ-i Kitâb ez-Rûy-i Âs̱âr-ı Pîr-i Herât adıyla neşretmiştir (Kâbil 1961; Tahran 1982). Eserin Arapça, Farsça ve Türkçe birçok tercüme ve şerhi vardır. 4. ʿİlelü'l-maḳāmât. Menâzilü's-sâʾirîn'de geçen bir meseleyi açıklamak üzere kaleme alınan eserde Herevî tevekkül, sabır, hüzün, havf, recâ, şükür, muhabbet gibi bazı tasavvufî makamları halk ve havas seviyesinde iki aşamalı olarak

ele almış, bu ikisi arasındaki farkları belirtmiştir. Eser Beaurecueil tarafından Fransızca tercümesiyle birlikte yayımlanmıştır (Mélanges Louis Massignon I, Damascus 1956, s. 153-171). Bu tercüme, Herevî'nin üç eserinin tercümelerini ihtiva eden Chemin de Dieu (Paris 1988) adlı kitapta da yer almaktadır. 5. Münâcât. Herevî'nin dua ve münâcâtları, Keşfü'l-esrâr ve Ṭabaḳātü'ṣ-ṣûfiyye gibi eserlerden derlenerek çeşitli adlar altında yayımlanmıştır. Son derece samimi bir coşkunun ve dinî heyecanın tezahürleri olan bu metinler daha sonra gelişen tasavvuf edebiyatı için örnek teşkil etmiş, Senâî, Attâr, Mevlânâ ve Câmî gibi sûfîler bu münâcâtlardan etkilenmiştir. Münâcâtların ihtiva ettiği fikirlerle Harakānî ve Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr'ın tasavvuf anlayışları arasında büyük benzerlik vardır. Herevî'nin münâcâtları Türk şairleri üzerinde de etkili olmuştur (Ali Milânî, "Teʾşîr-i Ḫâce ʿAbdullāh-ı Enṣârî ber Edebiyyât-ı Ṣûfiyâne-i Türkî", Âşinâ, I [1995], s. 15-20). İlk olarak 1924 yılında Berlin'de yayımlanan münâcâtların (nşr. Şirket-i Mahdûdeh-i Kāviyânî) İran'da çeşitli tarihlerde birçok baskısı yapılmıştır. En son ve en geniş neşirleri ise Muhammed Âsaf Fikret (Kâbil 1335/1976), Hâmid Rabbânî (Tahran 1361 hş.) ve Sebzali Alîpenâh (Tahran 1989) tarafından gerçekleştirilmiştir. Münâcâtları Sir Jogendra Sing The Invocations of Shaikh Abdullāh Ansārī (London 1939), L. Morris ve R. Sarfeh Munājāt: the Intimate Prayers of Khwājah 'Abd Allāh Ansārī (New York 1975), Wheeler M. Thackston Kwāja Abdullāh Ansārī: Intimate Conversations (New York 1978) adlarıyla İngilizce'ye çevirmişlerdir. 6. Muḫtaṣar fî âdâbi'ṣ-ṣûfiyye. Sûfîlerin hırka giyme, yeme içme, semâ gibi konularda uymaları gereken kuralları anlatan eser Beaurecueil tarafından "Un opuscule de Khawāja 'Abdallāh Ansārī concernant les bienséances de soufis" adıyla yayımlanmıştır (BIFAO, LIX [1960], s. 203-228). 7. Kenzü's-sâlikîn. Akılaşk, gece-gündüz gibi karşıt kavramların birbirine üstünlükleri konusunda münazara tarzında yazılan eserin adı bazı yazma nüshalarında Zâdü'l-ʿârifîn olarak kaydedilmiştir. Eserin mukaddimesiyle "ʿAḳl u ʿIşḳ", "Münâẓara-i Şeb u Rûz", "Każâ vü Ḳader", "Fażîlet-i Şeb" adlı bölümlerini Tahsin Yazıcı bir inceleme yazısıyla birlikte yayımlamıştır (ŞM, I [1956], s. 59-70; III [1959], s. 25-49; IV [1961], s. 87-96; V [1963], s. 131-144). Kenzü's-sâlikîn'in "Şeb u Rûz" başlıklı bölümü bazı kısaltma ve ilâvelerle birlikte Fasîh Ahmed Dede tarafından (nşr. Muhammed Lebîb, İstanbul 1278), eserden alınan bazı parçalar ise Mebâliğu'l-hikem adıyla şair Nevres tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir (nşr. Ebüzziyâ Tevfik, İstanbul 1302). Nevres, eseri Herevî'nin

Ey Dervîş adlı kitabından tercüme ettiğini söylüyorsa da çeviri, başta Kenzü's-sâlikîn olmak üzere Herevî'nin diğer eserlerinden derlenerek meydana getirilmiştir. Nevres'in Herevî'yi eski Nakşibendiyye meşâyihinden göstermesi de (s. 15) doğru değildir. Kenzü's-sâlikîn, Resâʾil içinde (aş. bk.) ve ayrıca Zâdü'l-ʿârifîn adıyla yayımlanmıştır (Tahran 1974). 8. Maḳālât fi'l-mevʿiẓa li-Niẓâmilmülk. E. Berthels tarafından yayımlanan risâle (Bulletin de l'Académie des Sciences des l'URSS, 1926, XX, 1139-1150), Berthels'in Taṣavvuf ve Edebiyyât-ı Taṣavvuf (trc. Sîrûş İzdî, Tahran 1354 hş.) adlı eserinde de yer almaktadır (s. 399-411). 9. Risâle-i Mufâṣṣala ber Fuṣûl-i Çihl ü Dû der Taṣavvuf. Kırk iki bölümden meydana gelen eserde çeşitli tasavvufî meseleler açıklandıktan sonra her bir mesele için bir velînin hayatı örnek olarak anlatılmıştır. Risâlenin bilinen yegâne nüshası Murad Molla Kütüphanesi'ndedir (nr. 1760, vr. 1b-160b). 10. Rubâʿiyyât. Câmî, Herevî'nin 6000'den fazla Arapça şiiri olduğunu söyler (Nefeḥât, s. 371); ancak bu şiirlerin pek azı günümüze kadar gelebilmiştir. Kâtib Çelebi, onun üç adet Farsça divanı olduğunu kaydetmekteyse de bunların hiçbiri

günümüze ulaşmamıştır. Herevî'nin çeşitli eserlerde yer alan rubâîleri Mahmûd Müdebbirî tarafından derlenerek yayımlanmıştır (Tahran 1361 hş.).

Herevî'nin Dil ü Cân (Suʾâl-i Dil ez Cân), Kenzü's-sâlikîn, Vâridât, Ḳalendernâme, Heft Ḥisâr, Meḳūlât, Maḥabbetnâme ve İlâhînâme adlı risâleleri Sultan Hüseyin Tâbende Gunâbâdî tarafından Resâʾil-i H̱âce ʿAbdullāh Enṣârî adıyla yayımlanmıştır (Tahran 1319 hş./1940). Risâleleri daha sonra Vahîd-i Destgirdî Resâʾil-i Câmiʿ-i ʿÂrif-i Ḳarn-ı Çehârum-i Hicrî H̱âce ʿAbdullāh Enṣârî (Tahran 1347 hş./1968), Muhammed Şirvânî de Resʾâil-i H̱âce ʿAbdullāh Enṣârî (Tahran 1352 hş.) adlarıyla neşretmişlerdir. M. Cevâd Şerîat'ın Süḫanân-ı Pîr-i Herât adlı derlemesinde (Tahran 2536/1977, 1365 hş.) Dil ü Cân, Vâridât, İlâhînâme, Ḳalendernâme ve Perdeyi Ḥicâb (Meḳūlât) adlı risâlelerin yanı sıra Herevî'nin Keşfü'l-esrâr'daki sözlerinin derlenmesinden meydana gelen "Menḳūlât-ı Meybüdî" adlı bir metin de yer almaktadır.

B) Kelâm. 1. ¬emmü'l-kelâm* ve ehlih. Herevî'nin Selef yolunu ve sünneti yüceltmek, re'y ve kıyas yöntemleriyle kelâm ilmini ve bid'atçılığı

kötülemek için kaleme aldığı eser Semîh Dugaym tarafından neşredilmiştir (Beyrut 1994). 2. Kitâbü'l-Erbaʿîn fî delâʾili't-tevḥîd. Herevî, Allah'a nisbet edilen isim, fiil ve sıfatlarla ilgili kırk hadisi senedleriyle birlikte kaydettiği bu eserinde daha önce aynı konularda görüş bildiren âlimlerin fikirlerini aktarmakla yetinmiş, kendisi bir yorum yapmamıştır. Eser Ali b. Muhammed b. Nâsır el-Fukayhî tarafından yayımlanmıştır (yer yok, 1404/1984).

Herevî'nin Ẕemmü'l-kelâm'da zikrettiği Menâḳıbü Aḥmed b. Ḥanbel, Tekfîrü'l-Cehmiyye, Kitâbü'l-Ḳaderiyye, Kitâbü'l-Fârûḳ fi'ṣ-ṣıfât, Kitâbü'l-Ḳavâʿid ve Menâḳıbü ehli'l-eṡer adlı eserleriyle kaynaklarda yer alan el-Erbaʿûn fi'ṣ-ṣıfât ve el-Erbaʿûn fi's-sünne adlı kitapları günümüze ulaşmamıştır. Hellmut Ritter'in Herevî'ye isnat ettiği ("Philologika VIII", Isl., XXII [1935], s. 100), Yûsuf ve Zelîhâ kıssasını anlatan Enîsü'l-mürîdîn ve şemsü'l-mecâlis adlı eserin ona aidiyeti tartışmalıdır (R. Levy, JRAS, 1929, s. 103-106; Herevî'nin eserlerinin yazma nüshaları için bk. Ritter, aynı makale).

BİBLİYOGRAFYA

Hâce Abdullah Herevî, Kitâbü'l-Erbaʿîn fî delâʾili't-tevḥîd (nşr. Ali el-Fukayhî), [baskı yeri yok] 1404/1984, s. 45-91; Ali b. Hasan el-Bâharzî, Dümyetü'l-ḳaṣr (nşr. Abdülfettâh M. Hulv), Kahire 1971, II, 888; İbn Ebû Ya'lâ, Ṭabaḳātü'l-Ḥanâbile, II, 247, 400; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, IX, 44-45; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, X, 168; Nizâmülmülk, Siyâsetnâme (Bayburtlugil), s. 188-189; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVIII, 503-518; a.mlf., Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, III, 1183-1191; a.mlf., Düvelü'l-İslâm (nşr. Fehîm M. Şeltût - M. M. İbrâhim), Kahire 1974, II, 10; Sübkî, Ṭabaḳāt, IV, 272-273; İbn Kesîr, el-Bidâye, XII, 135; İbn Receb, ez-Zeyl ʿalâ Ṭabaḳāti'l-Ḥanâbile, Dımaşk 1951, I, 64-81; Süyûtî, Ṭabaḳātü'l-müfessirîn, Leiden 1835, s. 25; Câmî, Nefeḥat, s. 318, 372; Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 369-372; Dâvûdî, Ṭabaḳātü'l-müfessirîn (nşr. A. Moursinge), I, 249; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, III, 365; Harîrîzâde, Tibyân, I, vr.104a; III, vr. 247b-252a; Fikrî Selçûkî, Gâzurgâh, Kabil 1341, s. 10-12; Nühṣadümîn-i Sâl-i Vefât-ı

Ḫâce ʿ Abdullāh Enṣârî-yi Herevî, Kâbil 1962; S. de Laugier Beaurecueil, Khwādja ʻAbdullāh Ansārī: 396-481h./1006-1089, Mystique hanbalite, Beyrut 1965; a.e.: Sergüzeşt-i Pîr-i Herât (trc. A. G. Revân Ferhâdî), Tahran 1360hş./1981; a.mlf., "Les références bibliques de l'itinéraire spirituel chez Abdullah Ansari", MIDEO, I (1954), s. 9-38; a.mlf., "La place prochain dans la vie spirituelle d'après Abdallah Ansari", a.e., II (1955), s. 5-70; a.mlf., "Ansariyyat", a.e., II (1955), s. 313-320; a.mlf., "Esquisse d'un biographie de Khawaja Abdullah Ansari", a.e., IV (1957), s. 95-140; V (1958), s. 47-119; a.mlf., "La neuvième centenaire de la mort d'Ansari", a.e., VII (1963), s. 218-229; a.mlf., "Le millenaire lunaire de la naissance de Khawaja ʻAbdullah Ansari Harawi", a.e., XIII (1977), s. 305-314; a.mlf., "Anṣārī", EI² (İng.), I, 515-516; a.mlf., "ʿ Abdallāh al-Anṣārī", EIr., I, 187-190; Abdülkādir Mahmûd, el-Felsefetü'ṣ-ṣûfiyye fi'l-İslâm, Kahire 1966; M. Saîd Abdülmecîd el-Efgānî, ʿ Abdullāh el-Enṣârî el-Herevî: Mebâdiʾühû ve ârâʾühü'l-kelâmiyye ve'r-rûḥiyye, Kahire 1968; Storey, Persian Literature, I/2, s. 924-927; Schimmel, Mystical Dimensions of Islam, s. 89-90; Beşir Herevî - Ali Asgar, Maḳāmât-ı Ḫâce ʿ Abdullāh Enṣârî, Kâbil 1976; Safâ, Edebiyyât, II, 882-889, 911-915; Abdülhüseyn-i Zerrinkûb, Dünbâle-i Cüstücû der Taṣavvuf-i Îrân, Tahran 1369 hş., s. 73-80; A. G. Ravan Farhadi, "The Hundred Grounds of ʻAbdullāh Anṣārī (d. 448/1056) of Herāt", Classical Persian Sufism: From Its Origins to Rumi (ed. L. Lewisohn), London 1993, s. 381-399; a.mlf., Abdullāh Ansārī of Herat, London 1996; W. Ivanow, "Tabaqat of Ansari in old Language of Herat", JRAS (1923), s. 1-34, 337-382; R. Levy, "A Prose Version of Yusuf and Zulaikha Legend, Ascribed to Pīr-i Ansār of Harat", a.e. (1929), s.103-106; H. Ritter, "Philologika, VIII", Isl., XXII (1935), s. 89-101; A. J. Arberry, "Jami's Biography of Ansari", IQ, VII/3-4 (1963), s. 57-82; Ahmed Ateş, "ʻAbdallāh al-Ansārī'nin Kitāb oamm al-Kalām wa Ahlih Adlı Eseri", ŞM, V (1965), s. 45-50; a.mlf., "Abdallah al-Ansari'nin Ölümünün 900. Yıldönümü Dolayısıyla Kabul ve Herat'ta Yapılan Anma Töreni", a.e., V (1965), s.191-194; A. S. Bazmee Ansari, "Khwaja Abd Allah al-Ansari al-Harawi", HI, V/3 (1982), s. 31-52; Mürsel Öztürk, "Hâce Abdullah Ensarî'nin Tasavvufî Görüşleri", 2DTCF Ortadoğu Dilleri ve Edebiyatı Bölümü Dergisi, V, Ankara 1992, s. 21-32.

Tahsin Yazıcı - Süleyman Uludağ

HEREVÎ, Muhammed b. Atâullah

(محمد بن عطاء الله الهروي)

Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Atâillâh b. Muhammed el-Herevî er-Râzî (ö. 829/1426)

Şâfiî fakihi.

Aslen Reyli olup 767'de (1365) Herat'ta doğdu. Fahreddin er-Râzî'nin soyundan geldiğini ileri sürmekle birlikte bu iddia tartışmalıdır (Sehâvî, VIII, 151). İlk tahsilini memleketinde yaptı. Sa'deddin et-Teftâzânî, Seyyid Şerîf el-Cürcânî ve diğer bazı âlimlerden ders aldı. Timur ile görüştü; önceleri onun saygı ve takdirine mazhar olmuşken daha sonra araları bozuldu. Bunun üzerine Anadolu'ya, ardından da Kudüs'e gitti (814/1411). Herevî, Hanefî mezhebine mensupken o bölgede Şâfiîler'in yönetimdeki nüfuzunu görünce bu mezhebe geçti (Ebü'l-Yümn el-Uleymî, II, 111). Burada şöhretinin duyulması üzerine Şam ve Kudüs bölgesi nâibi Emîr Nevrûz tarafından Salâhiyye Medresesi'ne hoca tayin edildi (815/1412). Nevrûz'un öldürülmesinden sonra da Memlük Sultanı el-Melikü'l-Müeyyed el-Mahmûdî onu bu görevde bıraktı. 818'de (1415) Kahire'ye giden Herevî'ye Sultan Müeyyed büyük ilgi gösterdi. Ancak Herevî, hadis bilgisini denemek için sultanın kurduğu âlimler meclisinde başarılı olamayınca Kudüs'e dönerek Salâhiyye'deki görevine devam etti; bunun yanında Kudüs ve Halîl bölgesi nâzırlığı görevini de yürüttü.

Sultan Müeyyed, Mısır Kādılkudâtı Abdurrahman b. Ömer el-Bulkīnî'yi azlederek yerine Herevî'yi getirdiyse de (821/1418) daha sonra Herevî yine Kudüs'teki müderrislik görevine döndü (823/1420). Müeyyed'in ölümünün ardından tekrar Kahire'ye geldi ve Cemâleddin Yûsuf el-Kerekî'nin yerine el-Melikü'l-Eşref Barsbay'ın sır emîni ve kâtibi oldu (827/1424). Üç ay sonra bu görevden alınan Herevî, aynı yılın sonlarına doğru İbn Hacer el-Askalânî'nin yerine Şâfiî kādılkudâtlığına getirildi. Ertesi yıl receb ayında (Haziran 1425) İbn Hacer tekrar kādılkudât olurken Herevî Salâhiyye Medresesi'ne geri döndü. 19 Zilhicce 829'da (22 Ekim 1426) Kudüs'te

vefat eden Herevî zâhid Ömer el-Belhî’nin kabrinin yakınına defnedildi.

Herevî, Kudüs’te bulunduğu sırada bir medrese yapımını başlattıysa da bitiremedi. Kādî Abdülbâsıt b. Halîl ed-Dımaşķī’nin

tamamladığı bu medrese ona nisbetle Bâsıtiyye olarak anılır. Hanefî ve Şâfiî fıkhı yanında Arap dili ve edebiyatı, hadis ve tarih bilgisiyle de dikkati çeken Herevî’nin, akranlarıyla olan çekişmeleri yüzünden zaman zaman gözden düşmesine rağmen hayatının sonuna kadar resmî görevlerde bulunmasından yöneticiler katında itibarını koruduğu anlaşılmaktadır.

Eserleri. Herevî’nin günümüze ulaştığı bilinen iki eseri Meṭâliʿu’l-esrâr fî şerḥi Meşâriḳi’l-envâr ile (Süleymaniye Ktp., Turhan Vâlide Sultan, nr. 62; ayrıca bk. Brockelmann, GAL, I, 443; Suppl., I, 614) Fażlü’l-münʿim fî şerḥi Ṣaḥîḥi Müslim’dir (Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 442-443; Oriental Public Library / Bankipûr, nr. 202). Kaynaklarda adları geçen diğer eserleri de şunlardır: Şerḥu Meṣâbîḥi’s-sünne, et-Tenvîr fî telḫîṣi’l-Câmiʿi’l-kebîr (Hanefî fıkhı), Taḳrîbü’l-aḥkâm (Şâfiî fıkhı).

BİBLİYOGRAFYA

Makrîzî, es-Sülûk, X, 240, 312, 446-448, 483-485, 525; XI, 660, 664-665, 670, 687, 689, 732; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü’ş-Şâfiʿiyye, IV, 104-105; İbn Hacer, İnbâʾü’l-ġumr, VII, 299-302, 307-312; VIII, 40, 41, 69-70, 113; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü’l-lâmiʿ, VIII, 151-155; Süyûtî, Buġyetü’l-vuʿât, II, 5-6; Nuaymî, ed-Dâris fî târîḫi’l-medâris (nşr. Caʻfer el-Hasenî), [baskı yeri yok] 1988 (Mektebetü’s-Sekāfeti’d-dîniyye), I, 329; Ebü’l-Yümn el-Uleymî, el-Ünsü’l-celîl bi-târîḫi’l-Ḳuds ve’l-Ḫalîl, Amman 1973, II, 111-112; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, VII, 189-190; Şevkânî, el-Bedrü’ṭ-ṭâliʿ, II, 206-208; Brockelmann, GAL, I, 443; Suppl., I, 614; Îżâḥu’l-meknûn, II, 199, 490; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 185-186; Ziriklî, el-Aʿlâm, VII, 150-151; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, X, 293-294; Sezgin, GAS, I, 139.

saffet köse

HEREVİYYE

(الهرويّة)

Hâce Abdullah-ı Herevî'ye (ö. 481/1089) nisbet edilen ve Ensâriyye diye de anılan bir tarikat

(bk. HEREVÎ, Hâce Abdullah).

HERİM b. HAYYÂN

(هررم بن حيّان)

(ö. 70/690 [?])

Tâbiîn devri kumandanlarından, zâhid.

Irak ve İran fetihlerinde önemli rol oynayan Abdülkaysoğulları kabilesine mensuptur. Bazı kaynaklarda adı Hermâ, babasının adı Hibbân (Tâcü'l-ʿarûs, "hrm" md.; İbn Hacer, III, 601) şeklinde zikredilmektedir. Herim (yaşlı, kocamış) adının kendisine, annesinin iki yıl süren hamilelik döneminden sonra dişleri bitmiş olarak doğduğu için verildiği rivayet edilir (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, IV, 48). Ancak bu ismin ona, yaşlı bir çiftin çocuğu olduğu için veya kelimenin "akıl, nefis" gibi anlamlarından dolayı verilmiş olması daha mâkuldür (Lisânü'l-ʿArab, "hrm" md.). Buhârî ve İbn Hibbân gibi müelliflerin Herim'i Ezd kabilesine mensup göstermeleri yanlıştır. Hayatıyla ilgili çeşitli haberlerden Basra'da yaşadığı anlaşılmakta, kaynakların çoğunda Basralı bir tâbiî olarak tanıtılmaktadır. İlk müelliflerden Halîfe b. Hayyât, Velîd b. Hişâm'dan rivayetle Herim'in sahâbî olduğunu kaydetmiş (et-Târîḫ, s. 159), daha sonra ashap hakkında yazılan eserlerde de sahâbîler arasında zikredilmiştir. Ancak bu bilgi, Herim'in sahâbî Hümâme ed-Devsî ile çok yakın dost olması ve Hz. Ömer tarafından kumandan tayin edilmesi gibi ikinci derecedeki delillere dayanmaktadır. Hakkındaki yaygın kanaat tâbiîn neslinden olduğu yönündedir.

Herim, Hz. Ömer ve Osman devirlerinde Irak ve İran'daki bazı savaşlara kabilesi Abdülkays'ın emîri veya büyük bir askerî birliğin kumandanı olarak katıldı. Hz. Ömer döneminde meydana gelen Suhâb Vak'ası'nda kumandan olan Herim, 18 (639) yılında Nîsâbur'u uzun bir kuşatmadan sonra sulh yoluyla ele geçirdi. 26'da (647) Basra Valisi Osman b. Ebü'l-Âs tarafından gönderildiği Kal'atü Necere'yi fethederek halkını esir aldı. Sâsânîler'in müslümanlarla yaptıkları ahdi bozmaları üzerine 29 (649) yılında birliğiyle Fîrûzâbâd'ı (o zamanki adı Cûr) muhasara etti. Basra

Valisi Abdullah b. Âmir'in yardımcı olarak gönderdiği orduyla önce Fîrûzâbâd'ı, ardından İstahr'ı ele geçirdi. Abdullah b. Âmir İstahr'ın fethinden sonra durumu Hz. Osman'a bildirmiş, o da yazdığı cevabî mektupta, aralarında Herim'in de bulunduğu bir grup kumandanın İran'ın çeşitli beldelerine gönderilmesini istemişti. Bunun üzerine Herim'in Abdullah b. Âmir tarafından Cûr'dan kaçan Sâsânî Hükümdarı Yezdicerd'i takiple görevlendirildiği ve onu Kirman'a kadar kovaladığı rivayet edilir.

Herim'in 30 (650) yılından sonraki siyasî ve askerî faaliyetleri hakkında yeterli bilgi yoktur. Taberî, Medine'de isyancılar tarafından kuşatılan Hz. Osman'ı korumak için Basra'dan hareket eden ilk tâbiîler arasında Herim'in de bulunduğunu bildirir (Târîḫ, IV, 352). Buna göre Herim 35 (655) yılında hayatta bulunuyordu. Onun Hz. Ömer ve Ali'yi kastederek, "İki emîr bana birçok hadis nakletti" (Hücvîrî, s. 178) şeklindeki sözünden, Hz. Ali'nin hilâfet dönemine yetiştiği ve kendisini halife olarak tanıdığı anlaşılmaktadır. Zehebî Herim'i 70'li (690) yıllarda vefat eden tâbiîler arasında gösterir (Târîḫu'l-İslâm, s. 533-535). Basralı birçok tâbiînin rivayetine göre Herim bir fetih sırasında çok sıcak bir günde şehid düşmüş, toprağa verilir verilmez bir bulut kabrinin üstüne gelerek yağmur yağdırmış ve kabir o anda yemyeşil otlarla kaplanmıştı (İbn Sa'd, VII, 133-134; Ebû Nuaym, II, 122). Vefatı sırasında kendisinden vasiyette bulunmasını isteyenlere, hayatı boyunca vasiyet edebilecek kadar malı olmaması için Allah'a yalvardığını, bu duasının da gerçekleştiğini söylemiş, zırhının, atının ve hizmetçisinin satılarak borçlarının ödenmesini istemiş, vasiyet olarak da Kur'an'dan bir bölüm (en-Nahl 16/125-128) okumuştu.

Zühd ve ibadet hayatıyla meşhur Basralı bir tâbiî olarak tanıtılan Herim'in Hz. Ömer'den hadis dinlediği, kendisinden de Hasan-ı Basrî ve diğer Basralı tâbiîlerin rivayette bulunduğu kaydedilir. Kaynaklar ayrıca, faziletli bir tâbiî ve sika bir râvi olmasına rağmen zühd ve ibadet yönü ağır bastığı için hadiste kendisine başvurulmadığına da işaret ederler. Herim'in oğlu Amr da kaynaklarda sika bir râvi olarak zikredilir (Buhârî, VI, 380-381; VIII, 243; İbn Hibbân, V, 513; VII, 215).

Herim, tâbiîn devrindeki zühd hareketinin başlıca temsilcileri olan sekiz zâhidden biridir. Bu zâhidlerin dördü (Herim, Âmir b. Abdülkays, Hasan-ı Basrî, Ebû Müslim el-Havlânî) Basra'da, dördü de (Mesrûk b. Ecda', Rebî'

b. Hüseyin, Üveys el-Karanî, Esred b. Yezîd) Kûfe'de yaşamıştır. Aynı kabileye mensup olan Herim ile Âmir b. Abdülkays arasında zühd telakkisine dayanan sıkı bir dostluk vardı. Fakat Herim dinî konularda Âmir'den daha bilgili ve daha anlayışlıydı. Hasan-ı Basrî ise Herim'in müridi ve râvisi idi. Kaynaklarda yer alan bazı haberlere göre Üveys el-Karanî'nin Hz. Peygamber'e karşı beslediği sevgiyi, çektiği özlemi ve yaşadığı acıyı Herim de Üveys'e karşı hissetmiş, onu Yemen, Hicaz ve Irak şehirlerinde uzun müddet aradıktan sonra nihayet Kûfe'de bularak kendisiyle uzun uzun

sohbet etmişti (İbn Sa'd, VII, 132). Üveys'in Dımaşk'a yerleşmesi üzerine Herim'in onunla görüşmek için oraya gittiği de bilinmektedir (Zehebî, A'lâmü'n-nübelâ', IV, 48).

Bu sekiz zâhidin en dikkat çekici yönü, fetihler sayesinde toplumun refah seviyesinin hızla yükseldiği, buna bağlı olarak dinî hayatta çözülmelerin yaşandığı bir dönemde zühd hayatını savunmuş olmasıdır. Yaşadıkları zühd ve ibadet hayatı, toplumda hızla yaygınlaşan zenginliğe ve bunun yol açtığı dinî gevşemeye bir tepki mahiyetindedir. Herim'in küçüklerin şımardığı, büyüklerin ihtiras emellerinin peşinde koştuğu bir zamanda yaşamaktan kaygı duyduğunu söylemesi de (İbn Sa'd, VII, 131, 133; Ahmed b. Hanbel, Kitâbü'z-Zühd, s. 333; Ebû Nuaym, II, 120) aslında, İslâm toplumunda yaşanan bu hızlı sosyoekonomik değişimin doğurduğu dinî ve ahlâkî yozlaşmadan bir şikâyettir. Bu zâhidler, toplumun hızlı değişimi sırasında insanların dünyaya bağlılıkları arttıkça Allah ile olan bağlarının gevşediğini görmüşler, buna karşı zühd hayatını teklif etmişler, kendileri de bunu samimiyetle yaşamışlardır. Herim'e göre dünya sevgisiyle dolu olan bir kalbe âhiret sevgisi giremez; dünyevî çabalardan kurtulmadan âhiret için çaba gösterilemez (Ebû Nuaym, II, 119; Münâvî, I, 177).

İlk sûfîlerden birçoğunun aksine Herim'de uzlet fikrine rastlanmaz. Herhalde siyasî ve askerî görevlerde bulunmuş olmasının bir sonucu olarak Herim toplum meseleleriyle ilgilenmiş, bulunduğu her yerde dinî değerleri hâkim kılma mücadelesi vermiştir. Herim fert, toplum ve devlet konularındaki görüşlerini birer anahtarterim olarak kullandığı "muhabbet" ve "adalet" kavramlarına dayanarak açıklamıştır. Ona göre derin bir Allah sevgisini ifade eden muhabbet, insanın bütün fiillerinin değerini ortaya

koyan gerçek ölçüdür. Nitekim Allah sevgisinden mahrum olan kimsenin günah işlediği, Allah sevgisine sahip kimsenin ise günahlardan kaçındığı ve daima hayırlı ameller işlediği görülür. Şu halde Allah sevgisi hayırlı amellere, sevgisizlik de günahlara götürür. Herim bunların ilkine adalet, ikincisine fısk adını verir. Bu ikisi arasında yer alan bütün ameller bunlara göre bir değer ifade eder. Meselâ ilmin bir ara değer olduğunu söyleyerek ilmiyle amel eden âlimi âlim olduğu için değil âdil olduğu için övmüş, ilmiyle amel etmeyen âlimi de âlim oluşuna bakmadan fâsık diye yermiştir. Onun, "Fâsık âlimden sakının" sözü Hz. Ömer'e iletilince bu sözün kendisine karşı üstü kapalı bir tenkit olmasından şüphelenen halife Herim'e mektup yazarak ondan açıklama istemiş, Herim de kötü bir niyeti bulunmadığını, sadece ümmetin iyiliğini düşündüğünü, ileride ilim sahibi fâsık bir kişinin devlet başkanı olabileceğini, onun dinî hayatının topluma kötü örnek teşkil edeceğini, bu şekilde dinde gevşekliğe, şüpheye ve karışıklığa, hatta sapıklığa yol açabileceğini anlatmak istediğini bildirmişti.

Cenneti kazanmak veya cehennemden kurtulmak için değil yalnız Allah için ibadet etmek gerektiğini söyleyen ve ibadeti kayıtsız şartsız ödenmesi gereken bir ulûhiyyet hakkı kabul eden Herim, bu hakkı ödemenin vereceği gönül huzurunu cennetin vereceği mutluluktan daha tatlı, bu konudaki bir sorgulamanın yaratacağı eziklik ve utancı da cehennem azabından daha acı görür. Herim, ulûhiyyet ve ubûdiyyet konularındaki bu yaklaşımı sebebiyle bazı tâbiîlerce sahâbîlerin bir kısmından üstün görülmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "hrm" md.; Tâcü'l-ʿarûs, "hrm" md.; Ahmed b. Hanbel, Kitâbü'z-Zühd (nşr. M. Saîd Besyûnî Zağlûl), Beyrut 1406/1986, s. 331-334; Müsned, I, 25, 43; II, 310; Abdullah b. Mübârek, Kitâbü'z-Zühd (nşr. Habîbürrahman el-A'zamî), Beyrut, ts. (Dârü'l-Kütübi'l-ilmiyye), s. 9, 80; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, VI, 165; VII, 131-134; Halîfe b. Hayyât, et-Târîḫ (Ömerî), s. 159; Câhiz, el-Beyân ve't-tebyîn, I, 234, 235; II, 8; III, 161-162; Buhârî, et-Târîḫu'l-kebîr, VI, 380-381; VIII, 243; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Sâvî), s. 192; a.mlf., ʿUyûnü'l-aḫbâr, II, 312; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl),

IV, 176, 265-266, 286-287, 352; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, IX, 110; İbn Hibbân, es̱-S̱iḳāt, II, 247; V, 513; VII, 215; Serrâc, el-Lümaʿ, s. 397; Ebû Nuaym, Ḥilye, II, 84-87, 119-122; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, III, 611-612; Hücvîrî, Keşfü’l-mahcûb (Uludağ), s. 126, 177-179; Sem‘ânî, el-Ensâb, I, 120; IV, 135; İbnü’l-Cevzî, Ṣıfatü’ṣ-ṣafve, III, 213-215; Attâr, Tezkiretü’l-evliyâ (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1985, s. 65-66; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, I, 65-66, 146; II, 181; V, 331-332; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, III, 101-102, 119; a.mlf., el-Lübâb, I, 46; II, 314; a.mlf., Üsdü’l-ġābe, V, 391; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, IV, 28, 48-50, 585; a.mlf., Târîḫu’l-İslâm: sene 61-80, s. 533-535; İbn Hacer, el-İṣâbe, III, 601, 618; İbn Tagrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, I, 132; Münâvî, el-Kevâkib, I, 177; Ziriklî, el-Aʿlâm, IX, 76-77; Ömer Rızâ Kehhâle, Muʿcemü ḳabâʾili’l-ʿArab, Beyrut 1388/1968, II, 726-727; Ali Sâmî en-Neşşâr, Neşʾetü’l-fikri’l-felsefî fi’l-İslâm, Kahire 1978, III, 114-115.

Mustafa Bilgin

HERMES

Çeşitli kültürlerde değişik isimlerle anılan mitolojik veya yarı mitolojik bir şahsiyet.

Dinler tarihiyle felsefe ve bilim tarihlerinde geriye doğru gidildiğinde ortak bir kutsal şahsiyetten söz edildiği görülür. Değişik gelenek ve kültürlerde farklı isimlerle anılan bu şahsiyet Greko-Latin literatüründe Hermes Trismegistos (aş. bk.) diye şöhret bulmuştur. Bu kişinin felsefe, bilim ve edebiyat tarihlerinde daha çok mitolojik veya yarı mitolojik niteliklere sahip bir şahsiyet olarak ortaya çıkmasına karşılık dinler tarihinde bir peygamberle özdeşleştirilmesi dikkat çekicidir. Bazı müellifler eski Mısır dinindeki Thoth'u, Mûsevîlik'teki Uhnuh'u, Budizm'deki Buda'yı, Zerdüştîlik'teki Hôşeng'i ve İslâm'daki İdrîs'i onunla birleştirmişlerdir. Meselâ Taberî ve Fahreddin er-Râzî'ye göre İbrânîler'in Uhnuh'u ile Kur'ân-ı Kerîm'deki İdrîs aynı şahıstır (Târîḫu'ṭ-Ṭaberî, I, 103; Mefâtîḥu'l-ġayb, XXI, 233-234). Bîrûnî ise İdrîs'in Buda olabileceğini düşünmektedir (el-Âs̱ârü'l-bâḳıye, s. 188). Bazıları da birkaç Hermes'ten söz edilebileceğini ileri sürmüşlerdir (İbnü'l-Kıftî, s. 346-350). İlgili rivayetler arasındaki farklılıklara rağmen Hermes motifinin bütün kültür ve medeniyetlerde asgarî şu üç ortak özelliğe sahip bulunduğu görülmektedir: a) Bir şekilde tufanla beraber anılır; b) Bütün kültürlerde seçkin, bilgili, nebî veya velî bir kişi olarak gösterilir; c) En önemlisi bütün geleneklerde onun yüce bir makama (semâya) çıktığı düşünülür.

Hermes isminin kökeni hakkında farklı görüşler vardır. Kelimenin aslının Süryânîce olduğunu ve "âlim" anlamına geldiğini söyleyenlere göre Hermesü'l-Herâmise tamlaması da "âlimlerin âlimi" demektir. Mandeistler nur meleklerinden Zehrun'u güneş feleğiyle özdeşleştirdiklerinden Hürmüz veya Hermez adının buradan geldiği ve daha sonra bunun Sâbiîler tarafından Hermes'e dönüştürüldüğü muhtemel görülmektedir; çünkü Sâbiîler Mısırlı Hermes'i kendi peygamberlerinden biri olarak tanıyorlardı. İbrânîler'e göre onun adı Uhnuh'tur ve "ders vermek, inâbe vermek" ya da "aydınlatmak" anlamlarını taşımaktadır (EJd., VI, 793). Bu durumda Uhnuh

ismi “çok ders vermek, çok ders çalışmak” anlamlarını içerir; Arapça’daki İdrîs de bundan

türetilmiştir (Fîrûzâbâdî, VI, 51). Diğer bir görüşte ise Mısır firavunlarından güneş monoteizminin kurucusu Akhnaton’un (m.ö. 1375-1354) adının Uhnuh’a, ölüler âleminin tanrısı Oziris’in adının da İdrîs’e dönüşmüş olabileceği ileri sürülür (A. Gassân Sâbûnî, s. 8). Mes‘ûdî Hermes kelimesinin Utârid gezegeni anlamına geldiğini söylerken onun kozmik bir değer ifade ettiğini vurgular (Mürûcü’z̠-z̠eheb, I, 39). Hint geleneğinde bir felekî Buda, bir de tarihî Buda bulunmaktadır. Tarihî Buda’nın annesinin adı Maya’dır; Grek mitolojisindeki aynı adı taşıyan büyük tanrılardan Zeus’un oğlu Hermes’in annesinin adı da Maia’dır. Ayrıca Sâbiîler’in Hermes için kullandıkları Buzasaf ismiyle Buda (Budha) ismi arasında da bir benzerlik göze çarpmaktadır. İran kültüründe ise Hôşeng diye anılan Buda’nın ulvî şeylerden ilk bahseden bilge olduğu düşünülür.

Hermes’in, hikmetin kaybolmasından korktuğu için Barbâ ve Panopolis (Ihmîm) adlı piramitleri inşa ettirerek kendinden sonra gelecekler için bütün ilimlerin formüllerini bunların iç duvarlarına kazıdığı rivayet edilir. Bundan dolayı Hermes kelimesiyle “ehram” arasında bir irtibat kurulur (ABr., X, 601) ve onun iç duvarlara kazıdığı bu yazılara “hierograph” (kutsal harf) denilir. Bunlar, hikmetin ehil olmayan ellere geçmesini önlemek için sembolik tarzda yazılmıştır.

Eflâtun aritmetik, geometri, yazı ve diğer bazı ilimlerin kurucusu olarak Mısır tanrısı Thot’tan bahsetmiştir (Phaidros, s. 110; Philebos, s. 25). Mısırlılar’ın Aa Aa (üç kere büyük) Tehuti şeklinde söyledikleri “mürşid” veya “öğretmen” anlamına gelen bu ismi Grekler Hermes Trismegistos tercümesiyle kendi dillerine almışlardır. Bazı müslüman düşünürler bu üçlü oluşa “hikmet üçgeni” (müselles bi’l-hikme) anlamını verirken bunu nübüvvet, hikmet ve hilâfetin Allah tarafından ona bahşedilmesi diye yorumlarlar (Nişancızâde, I, 124-128). Bazı müellifler ise bundan üç ayrı Hermes bulunduğu anlamını çıkarırlar (aş. bk.).

Yunan ve İslâm felsefî geleneklerindeki muhteva ile ilginç benzerlikler gösteren Mısır kaynaklı efsaneye göre Thot güneş tanrısı Horus’un oğludur. Herodot Thoth’un, yahudi âlimi Profiat Duran da Enoh’un Hermes

olduğunu ileri sürerler (EJd., IX, 372). Ancak Mısırlı Thoth'un Yunanlı Hermes'e dönüşmesi sürecinde varlığının semavî yanını kaybederek birtakım kozmik güçlere sahip bir Grek mitolojik şahsiyeti haline geldiği görülür. Çok daha sonraları ortaya çıkan Hermesçilik akımı da bu yüzden saf metafizikten ziyade tabiat ilimleriyle ve sihirle ilgilenmiştir. Romalılar ise ona Merkür Trismegistus adını verirlerdi. Çiçero'ya göre, Argus'u öldüren Merküri adlı bir zat bu olay üzerine Mısır'a kaçmak zorunda kaldı, orada Mısırlılar için kanunlar koydu ve öğütler verdi. Mısırlılar ona Thoth dediler ve yılın birinci ayını (eylül) onun adıyla andılar. Bu bilgileri Çiçero'dan aktaran Lactantius ayrıca Hermopolis şehrini kuranın da o olduğunu, bu kişinin Eflâtun ve Pisagor'dan çok önce yaşadığını söylemektedir. Roma kaynaklarında yaşadığı dönemle ilgili başka görüşler de vardır.

İslâm kültüründe Hermes'in karşılığı İdrîs peygamberdir. Felsefî literatürde daha çok Hermes, ilâhiyatta ise İdrîs adı kullanılır (bk. İDRÎS). Bazı müslüman düşünürler, "Hermesü'l-müselles" tabirinden her biri değişik özelliklere sahip üç ayrı Hermes olduğu sonucunu çıkarırlar (İbn Cülcül, s. 5-10). Onlara göre birinci Hermes veya Hermesü'l-Herâmise Gauomarth'ın (Ar. Ciyûmert, Giyûmers) sülâlesinden gelir ve Uhnuh / İdrîs ile aynı şahsiyettir. Telakkiye göre insanlara gökler hakkında ve tıp konusunda bilgiler veren ilk insan odur; ayrıca yazının mûcididir ve insanlara giyinmeyi öğretmiş, onlara Nûh tûfanından haberler vermiş ve Allah'a ibadet için mâbedler yapmıştır. İkinci Hermes tûfandan sonra Bâbil'de yaşamıştır. Tıp, felsefe ve sayıların gizli özelliği bulunduğunu konu alan ilmin (ilmü havâssi'l-erkām) üstadıdır. Pisagor'un hocası olan bu kişi tûfanın ardından ilim ve hikmeti ihya etmiş, Nemrûd'un tahribinden sonra da Bâbil'i yeniden kurmuştur. Kitâbü Ẕaḫîreti'l-İskender'de tûfandan önce bütün bilgileri deniz kenarında bir tünel içerisine gizlediği, çok sonra Belinus'un (Apollonios) bunu bulduğu ve Aristo'ya verdiği, onun da İskender'e aktardığı söylenir. Üçüncü Hermes ise (Mısırlı Hermes) Fustat yakınlarındaki Münif'te (Mennofer, Memphis; İskenderiye'den önceki ilim merkezi) doğmuş, Agathedemon'un (Ar. Gûsâdîmûn, Agsâzîmûn, Agâsâzîmûn) öğrencisi olmuş ve birçok şehir kurmuştur. Aynı zamanda tıp, felsefe, simya, hayvanlar ve zehirli bitkiler hakkında kitaplar yazmıştır. Bunun, Aristo ile Eflâtun'u şerheden İskenderiye okulu mensuplarından Hermes el-İskenderî olduğu da rivayet edilir.

İslâmî kaynakların çoğu, Hermes’in doğum yeri olarak Aşağı Mısır’da Münif’i, bazıları da Bâbil’i gösterir ve kendisinden Âdem ile Şît’in şeriatını terkedenlerden uzaklaşması istendiğinde Mısır’a gittiğini söyler. Efsanesinin geçtiği kültürlere göre Yemen, Mısır, Bâbil, Harran, Fars gibi değişik yerlerde doğduğu da rivayet edilir. Tûfandan önce veya sonra yaşadığı konusunda da farklı görüşler vardır. Şüphesiz antik düşüncelerle müslümanların temasta bulunduğu yegâne kanal Ortadoğu hıristiyan merkezleri değildi; Bâbil dinine ait unsurları Grek geleneğinin ezoterik yönleriyle birleştiren Harran’daki Sâbiîlik de vardı. Sâbiîler’in ünlü bilginlerinden Sâbit b. Kurre, Hermes’in Kitâbü’n-Nevâmîs’ini Süryânîce’den Arapça’ya çevirmiştir. Kindî’nin talebesi İbnü’t-Tayyib es-Serahsî ise Hermes’i Sâbiî dininin kurucusu olarak gösterir. Konuyla ilgili rivayetler arasında Sâbiî sözcüğünün Sâbi‘den türetildiğini ve bunun da Hermes’in veya İdrîs’in oğlu Metuşelah’ın oğlunun adı olduğunu nakledenler vardır. Bugün dahi Irak’ta varlığını sürdüren küçük Sâbiî cemaati 7 Ocak (Azer) gününü Hermes bayramı diye kutlamaktadır.

Hermes’in bizzat kendisine ve onun adıyla anılan ekole nisbet edilen birtakım yazılı metinler günümüze Grekçe ve Arapça kaynaklar yoluyla aktarılmıştır. Grek kaynaklarında “gerçekleri açığa çıkaran Thot”un yüzlerce kitap yazdığı söylenir. “... Rivayetlerden anlaşılan odur ki ortada Hermes-Thot’a atfedilen muhteşem bir bilgelik kütüphanesi, çok zengin bir külliyat vardı” (ERE, VI, 626). Bu Thot Kitabı’nın veya külliyatının Mısır medeniyetinde mukaddes sayılan bütün ilimleri içerdiği ve bir rivayete göre 10.000 veya 20.000 yıllık bir geçmişi olduğu ileri sürülür (Bergier, s. 10). Yine bu kaynaklarda gramer, mantık, hitabet, aritmetik, geometri, müzik ve astronomiden meydana gelen “yedi hür ilmi” Hermes-Thoth’un bulduğu, ancak meşhur İskenderiye Kütüphanesi yangını sırasında bu tür eserlerin pek çoğunun zayi olduğu da söylenir (ERE, VI, 626). Bu metinler, yaklaşık milâttan önce 300’lü yıllara doğru Grekçe’ye çevrilip tasnif edilmeye başlanmış ve milâttan önce I. yüzyılın başı ile milâttan sonra II. yüzyılın sonu arasında bugün “Hermetik külliyat” denilen şekliyle ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla elde bulunan bu en eski Hermetik metinlerin büyük bir kısmı Grekçe ve çok az bir kısmı da Latince’dir. Hermetik külliyat denilince başlıca şu eserler akla gelmektedir: Grekçe Corpus Hermeticum, Latince Asclepius,

Grekçe Stobaeus'un Anthologium'u, Kıptîce Nag Hammadi metinleri. Latince ve Grekçe asıllarından bugünkü Batı dillerine bu külliyatın çevirisini yapanlar çoğunlukla ilk üç kitabı esas almışlardır. Nag Hammadi metinleri ise yeni bulunduğu için daha çok tek başına değerlendirilmiş ve yayımlanmıştır. Grek felsefesinin itibar kaybettiği milâttan sonra II. yüzyılda da bir üstatla talebesi arasında geçen diyaloglardan oluşan Hermetik metinler büyük bir vecd ile okunuyordu. Eflâtunculuk'ta ve Stoacılık'ta mevcut düşünceler Hermesçilik'te bir din ya da bir dinî felsefe olarak yaşanıyordu.

Hermetik külliyatta eski Mısır dininden, Tevrat'tan, Zerdüştîlik'ten, Stoacı, Eflâtuncu, Yeni Eflâtuncu, Pisagorcu ekollerden ve Gnostisizm'den gelen birçok motif bulmak mümkündür. Mircea Eliade'ye göre bu metinler, az bir İranî tesir dışında tamamıyla Mısır-yahudi senkretizmi örneğidir (A History of Religious Ideas, II, 295). Asclepius'ta Mısırlılar'ın dinî inançlarına ve onların kozmosun güçleriyle sihrî irtibatlarına geniş yer verilir. Diğer metinlerde ise ruhların felekleri aşarak nasıl ilâhî sahaya ulaşmaya çalıştıkları ve ruhun yükselişine engel olan beden ve madde bağlarından kurtulmanın nasıl mümkün olabileceği anlatılır. Hermetik külliyat iyimser ve kötümser olmak üzere iki doktrine sahiptir. Bunlardan iyimseri monistik ve panteisttir. Bu telakkide âlem iyidir, güzeldir, çünkü o Tanrı'yı içinde saklar. Âlemin güzelliğini müşahede ve murakabe eden kimse ilâhîliğe varır. Tanrı'dan ve âlemden sonra insan üçgenin üçüncü köşesini oluşturur. Kötümser doktrinde ise aksine esasen âlem kötüdür. Nitekim âlem hiçbir şekilde yüce Tanrı'nın işi değildir. Zira Tanrı her şeyin fevkindedir; dolayısıyla âlemi terketmeyen, ona sırt çevirmeyen Tanrı'ya ulaşamaz.

İlk kilise babaları Tertullan, Lactantius ve hatta St. Agustine gibi dinî otoriteler birçok yönden Hermetik külliyatı eserlerinde kullanıyorlardı. Hıristiyanlığın IV. yüzyıldaki zaferlerinin ardından papalığın gücünün gittikçe artmasıyla resmî Hıristiyanlık tek geçerli yorum haline geldi. Hermesçilik ise o dönemde büyük saldırılara mâruz kaldı ve onbinlerce Hermetik el yazması tahrip edildi. XV. yüzyılda Hermetik külliyatın Batı dillerine çevrilmesine başlanmış, sonraki yüzyıllarda da orijinallerinin ve çevirilerinin yayımı sürdürülmüştür (ERE, VI, 626). Mütercimlerden kardinal Francesco Patrizzi'ye göre, Grekler'in bütün felsefî sistemleri yani Pisagorcular'ın mistik matematikleri, Eflâtun'un ahlâkı ve teolojisi, Aristo

ve Stoacılar'ın fizikleri hep bu eserlerden alınmadır.

Teknik tabiriyle Hermesçilik hem eski Mısır'da Hermes'in ardından kurulmuş olan öğreti için, hem de bu öğretinin benimsendiği bâtınî nitelikli ekollerin çalışma sistemleri hakkında kullanılır. Bu öğretinin hareket noktası gerçeğin araştırılmasıdır. Fakat bunun için önce erdemli bir ruh sahibi olmak şarttır. Madde karanlık ile özdeştir, ışık ise ruhtur ve aydınlık ruhtadır. Dünya hayatı ruhun maddeyle mücadelesinden meydana gelen bir imtihan sürecidir. Hakikate erebilmek bu imtihanı kazanmaya bağlıdır. XVI. yüzyılda gittikçe büyüyen bir Katolik Hermesçiliği'ne şahit olunmaktadır. Hermetik düşünceler kıta Avrupa'sından Britanya adalarına da ulaşır. Thomas More Utopia'sında bu doğrultuda bir yaklaşım sergiler. Dönemin diğer düşünürleri Agrippa, Robert Fludd ve Athanasius Kircher'in Hermesçiliği müdafaaları hararetle sürer. Fakat söz konusu dönemin belki de en önemli Hermesçi düşünürü Giordano Bruno'dur. Ancak onun Hermesçilik anlayışı Hıristiyanlık karşıtı idi ve sonunda engizisyon mahkemesi kararıyla Roma'da yakılarak öldürülmesine (1600) yol açtı.

Dönemin diğer pasif dinî öğretilerine nisbetle Hermesçilik insanın kudretlerine büyük önem veriyor, onun isterse kozmosun sırlarını öğrenebileceğini, tabiatı hükmü altına alabileceğini ve hatta ilâhlaşabileceğini söylüyordu. Hermesçiliğin dinî içerikli üstün insan ideali ve bunu yaratmak için kullandığı bazı pratikler, daha sonra Rönesans düşünürlerinin insanî kapasiteye yapacakları önemli vurguda ters çevrilerek kullanıldı. Rönesans döneminde Hermetik külliyatın yirmi iki baskı yapmasına karşılık muhtevasındaki dinî üst prensipler unutulunca Hermesçilik öğretisi profan hale geldi; iç boyuttaki ilerleme metotları yerini dış boyuttaki teknolojik ve bilimsel ilerlemelere bıraktı. Hermesçiler'in ruhta gerçekleştirmeyi düşündükleri devrim Rönesans aydınlarınca dışta yapılmaya çalışıldı. Fakat XX. yüzyıla gelindiğinde orijinal Hermesçilik üzerine araştırmaların tekrar başladığı görülmektedir. Hermetik külliyatın günümüz Batı dillerine tercümeleri arasında A. J. Festugière'in dört cilt halindeki Fransızca Corpus Hermeticum'u (Paris 1945, 1954), W. Scott'un yine dört ciltlik İngilizce Hermetica'sı (Oxford 1924-1936; Boston 1985) ve J. Kroll'ün Almanca Die Lehren des Hermes Trismegistos'u (Münster 1914) zikredilebilir. Bugün Batı'da "Hermetik düşünce" denildiğinde daha çok astroloji, simya, sihir ve okült bilimler anlamındaki avamî Hermesçilik

anlaşılmaktadır. Bazı çağdaş müslüman ilim adamlarına göre bu anlamdaki Hermesçiliğin, tarihî ve mânevî bakımdan İslâm kültürü ile bağlantısı dolayısıyla müslüman bilim adamlarınca da incelenmesi çok önemli ve gereklidir (Nasr, Traditional Islam in the Modern World, s. 209).

Hermetik külliyatın doğruca Mısır'dan (İskenderiye) değil İslâm kaynaklarından Batı'ya aktarıldığı ve bunların Grekçe ve Latinceler'i ile Arapçalar'ının tamamıyla aynı muhtevaya sahip olduğu ileri sürülür (Nasr, İslâm ve İlim, s. 198). Arapça Hermetik metinler konusu ilk defa Louis Massignon tarafından ele alınmıştır. Ona göre Grek felsefesi adıyla anılan felsefî düşüncenin İslâm dünyasında rahatlıkla yer bulabilmesinin sebebi, müslümanların bu felsefenin ardında İdrîs nebîye kadar uzanan bir silsile görmüş olmalarıdır. Martin Plessner, H. Corbin, Seyyid Hüseyin Nasr gibi birçok ilim adamı da daha sonra bu görüşe katılmıştır. Ayrıca Massignon'un Eranos toplantılarında sunduğu Arapça Hermetik kitaplar listesi de sıhhatli değildir; bazı eserleri unuturken Hermetik oldukları şüpheli bazılarını listeye dahil ettiği görülür. Bu liste daha sonra M. Plessner gibi araştırmacılarca geliştirilmiş ve en son Fuat Sezgin tarafından tamamlanmıştır (GAS, IV, 31-43). Sezgin burada, hem Hermes'in şahsına hem de Hermesçi sayılan diğer yazarlara atfedilen Arapça eserlerin bir listesini vermektedir.

Arapça Hermetik kitaplar konusunda en çok tartışılan husus bunların doğrudan Arapça olarak mı kaleme alındıkları, yoksa bu dile sonradan tercüme mi edildikleri meselesidir. J. Ruska'ya göre eserlerin büyük bir bölümü X ve XI. yüzyıllarda yazılmış orijinal çalışmalardır; bunlar ne Grek ne de Kıptî üslûp özellikleri taşır. Öte yandan G. L. Levis, F. Sherwood Taylor ve Stapleton ise Arapça Hermetik yazıların Grekçe asıllarının bulunduğunu ileri sürerler. Nallino, 1909'da Ambrosiana Merkez Kütüphanesi'nde ʿArżu miftâḥi esrâri'n-nücûm adlı Hermes'e nisbet edilen bir kitaba rastladığını ve bu kitabın Grekçe'den Arapça'ya çevrilen ilk eser olduğunu, tercümenin 125 (743) yılında yapıldığını söyler (a.g.e., IV, 34-35).

Bu konuda kesin bir hükme varabilmek, yapılacak yeni araştırmalar yanında, bilhassa mevcut Arapça ve Grekçe metinlerin karşılaştırmalı olarak incelenmesine bağlıdır. III. (IX.) yüzyılda müslümanlar epeyce bir

Hermetik kitapla tanışmışlardı. Ebû Ma‘şer el-Belhî Fî Esrâri ͑ ilmi’n-nücûm ve el-Medḫalü’l-kebîr adlı eserlerinde Hermes’e atfedilen Kitâbü’l-Esrâr’dan alıntılar yapmaktadır. İbnü’n-Nedîm el-Fihrist’inde (s. 496) yine ona atfedilen yirmi iki adet Arapça risâleden bahseder ki bunların on üçü simyaya, beşi astrolojiye ve dördü sihre dairdir; bu eserlerden günümüze sadece birkaçı gelebilmiştir.

Hermetik metinlerin Arapça olanları içinde Kitâbü Mu͑ âẕeleti’n-nefs, Risâle fi’l-mev͑ iẓa ve Maḳāle fi’t-tevḥîd adlı üç eserin nisbeten ilmî olduğu söylenebilir. Bunlardan birinci eserin Latince, Almanca, İngilizce ve Farsça tercümeleri mevcuttur; kim tarafından ve hangi tarihte çevrildiği bilinmeyen Arapça’sını da ilk defa Philemon Beyrut’ta yayımlamıştır (1903). Abdurrahman Bedevî’nin el-Eflâṭûniyyetü’l-muḥdeṣe ͑ inde’l-͑ Arab içerisinde yeniden yayımladığı eser (s. 53-116) Efdalüddîn-i Kâşânî tarafından Yenbû͑ u’l-ḥayât adıyla Farsça’ya çevrilmiştir. Fleischer, bu kitabın bir Mısırlı hıristiyan Platoncu’nun elinden çıkmış olabileceğini, Bardenhauer ise tipik bir müslüman Arap ürünü olduğunu söyler.

Levḥu’z-zümürrüd (Tabula smaragdina) adıyla meşhur olan eser de en önemli Hermetik kitaplardan sayılmaktadır. Hermes tarafından yazıldığı ve daha sonra gömüldüğü söylenir. Rivayete göre çok sonraları Tyanalı Apollonios kitabı bulmuş ve yaratılışın sırlarını ondan öğrenmiştir. Eser, müslüman simyacıların eline bazan onun Sırrü’l-ḫalîḳa’sı, bazan da Sözde (Pseudo) Aristo’nun Sırrü’l-esrâr’ı içerisinde geçmiştir. J. Ruska tarafından neşri yapılan ve çeşitli şerhleri olan eser birçok makaleye konu teşkil etmiştir; Grekçe tercümesi bilinmemekte, Latince ve Almanca tercümeleri bulunmaktadır.

Fuat Sezgin tarafından Hermes’in şahsına nisbet edilen kırk dört eserin tesbiti yapılmıştır (GAS, IV, 31-43); bunların yanında ayrıca konuları coğrafyadan tarıma, ilm-i havastan rasat aletlerine kadar değişen birçok isimsiz Arapça risâle daha ona mal edilir. Plessner, Arapça Hermetik kitaplar içerisine Empedokles ile İhvân-ı Safâ’nın üstatlarından sayılan Ahmed Hayyâl’in eserlerinin de katılması gerektiğini söyler. Arapça Hermetik eserler içerisinde belki de en önemlilerinin müellifi, İslâmî kaynaklarda daha çok Sâhibü’t-Tılısmât, bazan da Hakîm lakabıyla anılan Tyanalı Apollonios’tur. Diğer bir önemli Hermetik düşünür de Ebû

Mesleme el-Mecrîtî’dir. Ġāyetü’l-ḥakîm ve eḥaḳḳu’n-netîceteyn bi’t-taḳdîm adlı eserinde sihir ve tılsıma büyük ölçüde yer vermiştir. Başka bir Mecrîtî’ye ait olduğu da söylenen bu kitap, Kastilya-Leon Kralı X. Alfonso’nun emriyle 1256’da İspanyolca’ya tercüme edilmiştir. Latince tercümesi ise Picatrix adını taşımakta ve birçok kütüphanede yazması bulunmaktadır. Helmut Ritter eserin önce Arapça’sını, sonra da Plessner ile beraber Almanca tercümesini neşretmiştir. Mecrîtî’ye daha başka eserler de nisbet edilir (bk. MECRÎTÎ). Öte yandan Hermes’e hikemiyat türünden bazı sözler ve ahlâkî öğütler de atfedilmiş, bunlar çeşitli kitaplar kanalıyla günümüze ulaşmıştır (meselâ bk. Huneyn b. İshak, II, 13; Sicistânî, s. 32-34; İbn Miskeveyh, s. 214-216; İbn Fâtik, s. 7-26; Şehristânî, II, 114).

Müslümanlar Hermetik felsefeyle Şam ve Mısır’ın fethinden sonra karşılaştılar ve bunda Sâbiîler’in büyük rolü oldu. VI. yüzyılın ortalarından itibaren bu düşüncenin önemi Batı dünyasında nisbeten azalırken Doğu’da, özellikle Sâbiîler arasında arttı. Kendi insanları tarafından dışlanan Sâbit b. Kurre’nin (ö. 288/901) Bağdat’a gitmesi ve Halife Mu‘tazıd-Billâh’ın onayı ile orada yeni bir okul kurması sonucunda Bağdat, Harran’ın yanı sıra Hermetik literatürün müslüman dünyaya yayıldığı ikinci bir merkez haline geldi. Afîfî, müslüman düşünürlerin Hermetik espriye Kur’an’da geçen “ed-dînü’l-kayyim” olduğu inancıyla yaklaştıklarını söyler (BSOAS, VIII [1951], s. 84). Nasr’a göre ise İslâm düşüncesi denilince dikkatler daha çok kelâm ilmine ve Meşşâî felsefeye yönelir. Fakat bütünlüğü yakalayabilmek için aslında Hermesçiler’in, İşrâkīler’in ve sûfîlerin de görüşlerine başvurmak gerekir (Islamic Life and Thought, s. 96). II. (VIII.) yüzyıldan itibaren yeni Pisagorcu ve Hermetik felsefe bazı çevrelerde yayılmaya başladı. Hermetik düşüncelerle ilk ilgilenen müslümanlar, sentezci

bir fizik görüşüne ve zamanın farklı devreler (edvâr ve ekvâr) halinde periyodik bir şekilde telakki edilmesine inanıyorlardı (bk. DEVİR). Fizikte Hermetik temayülde olanlar âlemin birliğini kabul ediyor, Aristocu ay altı ve ay üstü âlem ayırımına karşı çıkıyorlardı. Bu ekolün tabiat görüşüne göre çeşitli varlık mertebeleri, unsurlar, renkler, şekiller, keyfiyetler, sesler, dâhilî ve hâricî duyular arasında karşılıklı bir mukayese ve mukabele vardı. Bu kozmik ve tabii keyfiyetlerin uyumu İhvân-ı Safâ’nın Risâleler’inde, astrolojik yönden de Bîrûnî’nin et-Tefhîm’inde uzun uzun ele alınmıştır.

Hermetik temayül fizikte tekil ve somut sebebi kabul etmekle Aristocular'ın genel sebep anlayışlarına karşıdır. Her muayyen sonuç için muayyen bir sebep aramaları ve bunun için deneysel ve somut bir yöntem kullanmaları Hermesçiler'i Aristocular'dan ziyade Stoacılar'a yaklaştırmıştır. Hermetik tıp anlayışı da Galen tıbbı yerine hastalıkların, sonuçlarından çok doğrudan doğruya sebeplerini araştırmaya yönelen Hipokrat tıbbıyla uyuşmaktaydı. Bu beraberlik İslâmî dönemde de sürmüş ve deneysel metodun doğmasına zemin hazırlamıştır. Daha sonra bu metot metafizik ve mistik kalıbından soyutlanınca pozitif bilimin ana metodu haline gelecektir. İslâm'da bu metodun Ebû Bekir er-Râzî tarafından sembolik mahiyetine itibar edilmeksizin gerek tıpta gerekse simyada kullanıldığına şahit olunmaktadır. Râzî bu açıdan mânevî simyadan maddî olanına geçiş noktasıdır. Bu felsefeyi izleyenlerin tabiat felsefesinde ilgileri uzak sebepler değil vasıtasız, doğrudan sebepler üzerinedir. Onlar ayrık önermeli, kıyasa dayalı Aristocu mantık yerine Stoacılığa meylederler. İslâm dil okulları içerisinde de Basra Aristocu iken Kûfe Hermesçi idi denilebilir. Ayrıca bu tarz felsefeye meyledenler matematiksel sembolizme ve tılsımı konu alan bilimlere de özel bir ilgi duymuş, tıpla astroloji ve havas ilimleri arasında irtibat kurmuşlardır. Hermetik teolojinin bir özelliği olan Tanrı'nın sıfatları ve isimleriyle zâtı arasında bir ayırım bulunmadığı inancı Arapça Empedoklesvarî eserlerde de görülür. İbnü'l-Kıftî'ye göre bu inanç ünlü Mu'tezile kelâmcısı Allâf'ı ve Endülüslü bilge İbn Meserre'yi de etkilemiştir. Massignon ayrıca, sıfatların Tanrı'dan ayrı olduğunu reddeden Cehm b. Safvân'ın da Hermetik düşünceden etkilenip etkilenmediğinin araştırılması gerektiğini söyler. İşrâkī filozoflar Hermes'i ya da İdrîs'i hikmetin kaynağı, filozofların ve bilgelerin ilki sayar, ona "filozofların babası" unvanını verirler.

Müslümanlar arasındaki felsefede her ne kadar Hermesçiliğin etkisi IV. (X.) yüzyıldan sonra kaybolmaya başladıysa da Hamîdüddin Kirmânî ile İsmâilî felsefecilerin yazılarında ve Sühreverdî'nin İşrâk mektebinde devam etti. Esasen Hermetik düşünceler felsefenin İşrâkīleşmesini sağlayan en önemli unsurlardandı. İşrâkī okulda etkili olan diğer bir Hermetik espri de VI. (XII.) yüzyıldaki birçok dinî-felsefî eserde görüldüğü gibi, insana hakikati aramasında yardım eden ve o insanın ruhî arayış seyrinin sonunda kendisiyle birleşen bir "semavî rehber" telakkisidir. İbn Sînâ'nın Ḥay b. Yaḳẓân'ı, Necmeddîn-i Kübrâ gibi bazı sûfîlerin "semâdaki şâhid" görüşleri

ve Kur'ânî temalardan "er-refîku'l-a'lâ"nın hep bu "tamtabiat"ı ifade ettikleri söylenir. Sühreverdî el-Meşâriʿ ve'l-muṭâraḥât'ta şöyle söyler: "Hermes dedi ki: Bana nesnelerin ilmini getiren mânevî bir varlıkla karşılaştım. Sen kimsin diye sordum. Ben senin tam (kâmil) tabiatınım cevabını verdi". Aynı temayı Osmanlı mutasavvıf ediplerinden Nev'î'nin de işlediği görülür (Netâyicü'l-fünûn, vr. 25b). Ayrıca Hermetik teolojide Tanrı'nın mutlak müteallliği, insan aklının kendi gücüyle ve kıyas yoluyla O'nun bilgisine ulaşamayacağı, ancak tecelliler ve zuhurlar olabileceği, sadece dualar, münâcâtlar ve zâhidâne bir yaşantıyla O'na yakınlaşılabileceği, O'ndan tecrübeyle zevk almanın akla değil ruha ait olduğu ve yalnız kendini arındırma yoluyla aydınlanmaya ve hakikatin keşfine varılabileceği gibi hususlar İslâm tasavvufundaki yaklaşımlarla da bir bakıma benzerlik gösterir. Fakat mutasavvıflara göre bu tür bilgiler veya faaliyetler birer aracıdır, nebevî kaynağa tâbi olmak zorunluluğu vardır.

Müslümanlar arasındaki Hermetik düşüncelerin tarihini tesbite çalışanlar, bir bakıma ilk müslüman Hermesçi'nin Emevî Emîri Hâlid b. Yezîd b. Muâviye olduğunu, Ca'fer es-Sâdık ile bu düşünce tarzının daha geliştiğini, talebesi Câbir b. Hayyân ile de zirveye ulaştığını söylerler. Hâlid b. Yezîd'e on beş kadar telif ve tercüme eser isnat edilir. Bunların içinde en önemlileri Firdevsü'l-ḥikme, Ḳaṣâʾid fi'l-kîmyâʾ, Vaṣiyyetün li-veledih'tir. Ca'fer es-Sâdık'a bu konuda nisbet edilen eserler arasında ise Risâletü'l-veṣâyâ ve'l-füṣûl, Risâle fi'l-kîmyâʾ, Taʿrîfü tedbîri'l-ḥacer en önemlileridir. Öte yandan eski kimyacıların en büyüklerinden sayılan Câbir b. Hayyân'a bu konuda yüzlerce eser nisbet edilir (Sezgin, IV, 196-395). İhvân-ı Safâ'da da Hermes motifinin canlı tutulduğu görülür. Onlardan daha önce ilk İslâm filozofu sayılan Kindî'nin astrolojiye, simyaya ve tılsıma karşı duyduğu ilgi dikkate alındığında onun da Hermetik felsefeyle bir şekilde irtibatlı olduğu söylenebilir. Hatta talebelerinden İbnü't-Tayyib es-Serahsî, hocası Kindî'nin Hermes'i Sâbiîliğin kurucusu saydığını ve onun Asklepius'a öğütlerini içeren tevhid üzerine bir eserini okuduktan sonra, "Hiçbir müslüman filozof bunu daha güzel ifade edemezdi" dediğini aktarır (İbnü'n-Nedîm, s. 320).

Şehâbeddin es-Sühreverdî, İşrâkī felsefenin özünü oluşturan "nur felsefesi"ni anlatırken kendisinin yeni bir şey söylediği iddiasında değildir. Çünkü ona göre bu ilmin unsurları yani hikmet, Tanrı tarafından insanlara

Peygamber İdrîs ya da Hermes vasıtasıyla açıklanmıştı. Bu hikmet daha sonra iki kola ayrıldı; birincisi İran'a, ikincisi Mısır'a yayılıp buradan eski Yunan'a geçti; bu iki kanaldan da (Yunan ve Pers) İslâm medeniyetine girdi. Sühreverdî bir de kendi şahsî düşünce silsilesini verir. Ona göre bu hikmet geleneği kendisine Hermes, Agathedemon, Asklepios, Pisagor, Empedokles, Eflâtun, Zünnûn-i Mısrî ve Sehl et-Tüsterî yoluyla ulaşmıştır (Ḥikmetü'l-İşrâḳ, s. 12). Molla Sadrâ da Sühreverdî gibi Âdem'den İbrâhim'e, Yunanlılar'a, filozoflara ve İslâm sûfîlerine kadar kopmayan bir silsile ile aktarılan gerçeğin birliğine inanır ve dünyanın her yerine yayılan hikmetin kaynağının Şît ile Hermes olduğunu söyler. Endülüslü düşünür İbn Seb'în'in felsefesinde de silsile yine Hermes'e kadar çıkarılmaktadır. İbn Seb'în Büddü'l-ʿârif'te (2. levha) Allah Teâlâ'dan, ilk devirlerde Hermes'in remzettiği hikmetin yeniden inşasında kendisine yardımcı olmasını ister. Yine bir başka yerde (Resâʾil, s. 162-163) kendisinin Meşşâîler'den daha eski bilgilere sahip bulunduğunu, çünkü bu bilgilerin ilk zamanlarda Hermes'in remzettiği hikmet olduğunu belirtir.

Abdurrahman Bedevî, Gazzâlî'nin İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn'inde "Kitâbü'l-Murâḳabe ve'l-muḥâsebe" bölümünün Hermes'e atfedilen Zecrü'n-nefs adlı kitapla gerek üslûp gerekse yapı bakımından büyük benzerlikler taşıdığını ileri sürmektedir

(Mihricânü'l-Ġazzâlî fî Dımaşḳ, s. 219-237). Sûfî düşünürlerden Zünnûn-i Mısrî, Süfyân es-Sevrî, Cüneyd-i Bağdâdî, Hallâc-ı Mansûr gibi kişilere de Hermetik türden bazı eserler izâfe edilir. Afîfî'ye göre, bütün müslüman düşünürler içerisinde hepsinden fazla Hermetik motifler taşıyan kişi İbnü'l-Arabî'dir. Afîfî, onun görüşleriyle Hermesçi düşünce arasında önemli paralellikler kurarken "amâ, nefes-i rahmânî, nur, zulmet, su, ilâhî kelime, semavî eflâke ve onların ötesine ruhanî mi'rac, el-hadretü'l-ilâhiyye" kavramlarının benzerlerini Hermetik külliyatta bulmanın mümkün olduğunu söyler. T. Burckhard da, "Hermesçiliğe yeni bir ruhanî eksen veren, daha doğrusu onu son dönem Grek natüralizminin boğmasından kurtararak orijinal yapısını tam mânasıyla yeniden kuran hareket, İslâm inancının bâtınî tefsiri olan vahdeti vücûd doktrinidir" diyerek bir bakıma Afîfî'yi destekler.

BİBLİYOGRAFYA

Eflâtun, Phaidros (trc. Hamdi Akverdi), İstanbul 1943, s. 110 (274c); a.mlf., Philebos (trc. Sabri Esat Siyavuşgil), İstanbul 1943, s. 25 (18b); Câbir b. Hayyân, Dix traités d'alchimie (trc. P. Lory), Paris 1983; Huneyn b. İshak, Âdâbü'l-felâsife, Escorial, nr. 760, II, vr. 13; İshak b. Huneyn, Târîḫu'l-eṭıbbâ᾿ (nşr. ve trc. F. Rosenthal, Oriens, VII, Leiden 1954 içinde), s. 61-71; Taberî, Târîḫu'ṭ-Ṭaberî, Beyrut 1987, I, 103; Ebû Süleyman es-Sicistânî, Münteḫabü Ṣıvâni'l-ḥikme (nşr. D. M. Dunlop), Lahey 1979, s. 32-34; İbn Cülcül, Tabaḳātü'l-eṭıbbâ᾿ ve'l-ḥükemâ᾿ (nşr. Fuâd Seyyid), Beyrut 1985, s. 5-10; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), I, 39; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 267-313, 320, 496; İbn Miskeveyh, el-Ḥikmetü'l-ḫâlide (nşr. Abdurrahman Bedevî), Kahire 1952, s. 214-216; Bîrûnî, el-Âs̱ârü'l-bâḳıye (nşr. E. Sachau), Leipzig 1923, s. 188; Sâid el-Endelüsî, Tabaḳātü'l-ümem (nşr. L. Şeyho), Beyrut 1912, s. 18-19, 39-40; İbn Fâtik, Muḫtârü'l-ḥikem ve meḥâsinü'l-kelim (nşr. Abdurrahman Bedevî), Beyrut 1980, s. 7-26; Şehristânî, el-Milel, Kahire, ts. (Müessesetü'l-Halebî), II, 114; Sühreverdî, Ḥikmetü'l-İşrâḳ (nşr. H. Corbin), Tahran 1993, s. 12; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, VIII, 162; XXI, 233-234; İbnü'l-Kıftî, İḫbârü'l-ʿulemâ᾿, II, 3-6; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâ᾿ (nşr. A. Müller), Kahire 1882-84, s. 16-17; İbn Seb'în, Resâ᾿il (nşr. Abdurrahman Bedevî), Kahire 1965, s. 162-163; Fîrûzâbâdî, Beṣâ᾿ir (nşr. M. Ali en-Neccâr), Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-İlmiyye), VI, 51; Nev'î, Netâyicü'l-fünûn, İÜ Ktp., nr. 6744, vr. 25b; Kâtib Çelebi, Keşfü'ẓ-ẓunûn (nşr. G. L. Flügel), London 1858, III, 599; Meclisî, Biḥârü'l-envâr, Beyrut 1990, XIX, 317; Nişancızâde, Mir'ât-ı Kâinât (s. nşr. A. Faruk Meyan), İstanbul 1987, I, 124-128; Mehmed Ali Aynî, Tasavvuf Târihi, İstanbul 1341, s. 30-31; J. Ruska, Tabula Smaragdina, Heidelberg 1926; a.mlf., Turba Philosophorum, Berlin 1931; P. Kraus, Jabir Ibn Hayyan, Kahire 1943, I-II, tür.yer.; A. J. Festugiere, "Hermétisme et gnose paienne", Histoire générale des religions, Paris 1948, III; a.mlf., La révélation d'Hermes Trismégliste, I-IX, Paris 1949-54; Corpus Hermeticum (trc. ve nşr. A. D. Nock - A. J. Festugière), I-V, Paris 1954-60; F. Bardon, Initiation into Hermetics, I-II, Graz 1962; Abdurrahman Bedevî, "el-Ġazzâlî ve meṣâdirühü'l-Yûnâniyye", Mihricânü'l-Ġazzâlî fî Dımaşḳ, Kahire 1962, s. 219-237; a.mlf., el-

Eflâṭûniyyetü'l-muḥdeṣe ʿinde'l-ʿArab, Küveyt 1977, s. 53-116; a.mlf., el-İnsâniyye ve'l-vücûdiyye fî fikri'l-ʿArabî, Küveyt 1977, s. 198; Sezgin, GAS, IV, 31-44, 196-395; L. Massignon, "Inventaire de la littérature hermetique arabe", Opera Minora, Paris 1969, I, 651-666; Seyyed Hossein Nasr, Traditional Islam in the Modern World, London 1987, s. 209; a.mlf., İslâmda Düşünce ve Hayat (trc. Fatih Tatlılıoğlu), İstanbul 1988, s. 147-173; a.mlf., İslâm ve İlim (trc. İlhan Kutluer), İstanbul 1989, s. 198; F. Rosenthal, The Classical Heritage in Islam, London 1975, s. 36, 246-250; F. A. Yates, Giordano Bruno and the Hermetic Tradition, London 1977; Abdullah Aydemir, Tefsirde İsrailiyât, Ankara 1979, s. 278; a.mlf., İslâmî Kaynaklara Göre Peygamberler, Ankara 1992, s. 43-45, 231; J. Bergier, Lânetli Kitaplar (trc. V. G. Üretürk), İstanbul 1981, s. 10; M. Eliade, A History of Religious Ideas, Chicago 1982, II, 295; a.mlf., "Simya, Doğa Bilimleri ve Zamansallık" (trc. Ahmet İnsel), Birikim, sy. 6, İstanbul 1989, s. 33-38; A. Gassân Sâbûnî, Hermesü'l-ḥakîm, Şam 1982, s. 8; The Book of Enoch (trc. R. Laurence), San Diego 1983; W. Scott, Hermetica, I-IV, Boston 1985; Ahmet Yaşar Ocak, İslâm-Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır İlyas Kültü, Ankara 1985, s. 74; M. Ullmann, İslâm Kültür Tarihinde Maji (trc. Yusuf Özbek), İstanbul 1986; T. Burckhard, Alchemy, London 1987; A. S. Raleigh, Hermetic Science of Motion and Number, California 1987; Mahmut Erol Kılıç, İslâm Kaynakları Işığında Hermes ve Hermetik Düşünce (yüksek lisans tezi, 1989, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); A. Schimmel, Sayıların Esrarı (trc. Mehmed Temelli), Bursa 1993; J. Evola, The Hermetic Tradition, Chicago 1994; Ali Babaoğlu, Hermetizm, İstanbul 1997; R. Guénon, Geleneksel Formlar ve Kozmik Devirler (trc. Fevzi Topaçoğlu), İstanbul 1997; L. Sheikho, "Anciens traités arabs", Orient, XIX, Hamburg 1950; A. E. Afifi, "The Influence of Hermetic Literature on Moslem Thought", BSOAS, VIII (1951), s. 84; M. Plessner, "Hermes Trismegistus and Arab Science", St.I, sy. 2 (1954), s. 45-59; Manzalaoui Mahmoud, "The Pseudo-Aristotelian Kitāb Sırr al-Asrār", Oriens, XXIII (1974), s. 147-246; L. Schaya, "Eliatic Fonction", Studies in Comparative Religion, XII, London 1976, s. 31-40; "Hermes", EAm., XIV, 131; "Enoch", EJd., VI, 793; "Hermes", a.e., IX, 372; "Hermes Trismegistus", ERE, VI, 626; "Hermes", ABr., X, 601.

Mahmut Erol Kılıç

HERRÂ

(bk. MUÂZ b. MÜSLİM el-HERRÂ).

HERSEK

(bk. BOSNA-HERSEK).

HERSEKLİ ÂRİF HİKMET BEY

(1839-1903)

Son dönem divan şairlerinden.

16 Ramazan 1255 (23 Kasım 1839) tarihinde Mostar'da doğdu. Hersek Valisi İstolçalı Ali Paşa'nın torunu ve Zülfikar Nâfiz Paşa'nın oğludur. İlk öğrenimine aile çevresinde başlayan Ârif Hikmet, babasının ve dedesinin vefatı üzerine ailesiyle birlikte Hersek'ten Bosna'ya, bir süre sonra da Bursa'ya göç etti. 1270'te (1854) İstanbul'a giderek tahsiline orada devam etti. Yedi sekiz yıl kadar Mektûbî-i Sadâret-i Âlî Kalemi'nde memur olarak çalıştıktan sonra bu görevinden ayrıldı. Muharrem 1285'te (Mayıs 1868) Cevdet Paşa'nın yönlendirmesiyle Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye Muhâkemât-ı Cezâiyye zabıt kâtipliğine, ertesi yıl Temyîz-i Hukuk Dairesi zabıt kâtipliğine tayin edildi. Daha sonra Dersaâdet Birinci Hukuk Dairesi mümeyyizliği ve Mahkeme-i İstînaf Hukuk Kısmı mümeyyiz-i sânîliği görevinde bulundu. Bu son görevinden Rebîülâhir 1297'de (Mart 1880) istifa etti. Üç yıl sonra Erzurum Merkez Bidâyet Mahkemesi Hukuk Dairesi reisliğine getirildi. Aynı görevi Bursa, Manastır, Yanya, Kastamonu, Adana ve ardından Cezâir-i Bahr-i Sefîd vilâyetlerinde de sürdürdü. 12 Cemâziyelevvel 1315'te (8 Ekim 1897) Dersaâdet İstînaf Mahkemesi üyeliğine, Safer 1318'de (Haziran 1900) Dersaâdet İstînaf Hukuk Mahkemesi başkanlığına, Receb 1319'da (Ekim 1901) Mahkeme-i Temyîz üyeliğine terfi etti.

22 Safer 1321 (20 Mayıs 1903) tarihinde İstanbul'da vefat eden Hersekli Ârif Hikmet Bey, Fâtih Camii'nde kılınan cenaze namazından sonra Topkapı Kabristanı'nda annesinin yanına defnedildi. Kısa süreli iki evliliği dışında yalnız yaşamış, çocuğu olmamıştır. Ölümü üzerine

İbnülemin Mahmud Kemal ve Mehmed Âkif birer manzume yazmışlardır. Mehmed Âkif'in, Safahat'ın sağlığında yayımlanan ilk baskılarında bulunmayan uzun manzumesi (bk. Sırât-ı Müstakîm, nr. 27, 12 Şubat 1324/1909), Hersekli'nin karakterini ve özelliklerini anlatan kaynak

değerinde bir metin olarak önem taşımaktadır.

Kendisini yakından tanıyan ve hakkındaki bilgilerin çoğunun kaynağını teşkil eden İbnülemin Mahmud Kemal'e göre Hersekli Ârif Hikmet itikadı sağlam ve dinî meselelerde hassas bir insandı. Ancak heyecanlı, taşkın ve kabına sığmaz mizacı onu derbeder, disiplinsiz ve rindâne bir yaşayışa sevketmiş, bu yüzden aralarında yer aldığı Encümen-i Şuarâ şairlerinin çoğu gibi içkiye müptelâ olmuştu. Bununla beraber İbnülemin onun son yıllarında içkiyi bıraktığını ve hayatına çeki düzen verdiğini söyler. Bu coşkun mizacıyla dini daha çok duygu ve cezbe halinde yaşamak isteyen Hersekli, belli bir tarikatın disiplini altına girmek yerine aradığı iç coşkunluğunu tatmin için zaman zaman değişik tekkelere devam etmiş, Bektaşî, Kādirî ve Mevlevî dergâhlarında icra edilen âyin ve zikirlere aynı vecd ve heyecanla katılmıştır. Divanında bu üç tarikatın izleri görülmekte, Hacı Bektâş-ı Velî, Abdülkādir-i Geylânî ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'yi öven mısra ve beyitler bulunmaktadır.

Ârif Hikmet'i şahsen tanımış ve takdir etmiş olan Mehmed Âkif onu haşin, kırıcı ve müstehzi olmakla suçlayanlara mukabil bu gibi davranışlarını İslâm'a saygısız, cahil, anlayışsız ve görgüsüz insanlara karşı gösterdiğini söyleyerek onun haksız olmadığını ifade eder. İbnülemin Mahmud Kemal de Hersekli'nin hâkimliği sırasında mahkemelerdeki bazı cesur davranışlarını zikrederek kendisinin hak gözetir, dürüst bir hâkim olduğunu söyler.

Hersekli, 1861-1862 yıllarında faaliyet gösteren Encümen-i Şuarâ'nın en genç şairlerindendir. Encümen toplantılarının çoğunun, o yıllarda henüz yirmi iki yaşında bulunan Hersekli'nin Lâleli Çukurçeşme'deki konağında yapılması onun çağdaşları arasında itibarlı bir şair olduğunu göstermektedir. Kaynaklarda, olağan üstü bir hâfızası olduğu ve toplantılarda ez-berinden Türkçe, Farsça ve Arapça pek çok şiirle irticâlen kendi şiirlerini okuduğu kaydedilmektedir.

Encümen-i Şuarâ'nın diğer şairleri gibi Hersekli Ârif Hikmet de divan şiirine yeni bir hamle kazandırmaya çalışmıştır. Divan edebiyatındaki nazîre geleneğine o da uymuş, Nâilî, Fehîm, Neşâtî, Vecdî, Güftî, Nâbî, Nedîm gibi şairlere nazîreler yazmıştır. Şiirde üstat kabul ettiği Leskofçalı Galib'in

tavsiyesiyle Nâilî-i Kadîm'in tarzını benimseyen Hersekli'nin Nâilî'ye yirmi dokuz, Fehîm'e de on altı nazîresi vardır (Özgül, s. 35). Hersekli'nin şiirleri daha çok didaktik ve hikemîdir. Tasavvufî şiirlerin ağırlıkta olduğu divanında bu konularda da nâdiren mistik neşveye ve lirizme ulaştığı, çok defa hikemî tarzda kaldığı görülür. Sosyal konularda yazdığı şiirlerinde toplum meseleleri ve yöneticilerle ilgili tenkitleri varsa da bunlar Tanzimat döneminin diğer şairlerinde olduğu gibi belli kişi ve olayları hedef almaz. Beyitleri arasında, "Çek elin râhatsa maksat hükm-i istibdâddan / Hep onun zımnındadır bu âlemin gavgāları" gibi Nâmık Kemal'i hatırlatan sert çıkışlara pek az rastlanır. Tenkitçilerin ortak kanaati, Hersekli'nin sosyal konulu şiirlerinin mizacı kadar heyecanlı, cesur, atak, hatta orijinal olmadığıdır.

Hersekli Ârif Hikmet edebiyat dünyasında şairliğiyle tanınmış, nesir yazılarının çoğunu yayımlamadığından fikrî yönü ihmal edilmiştir. Onun pek azı dışında neşretmekten çekindiği lâyiha ve makalelerinin her biri bir düşünce hatta inceleme mahsulüdür. Nâmık Kemal ve Ziyâ Paşa'dan önce meşrutiyetçi ve yer yer cumhuriyetçi fikirlerini ortaya koyduğu bu yazılar, Osmanlı aydınları arasında gizliden gizliye tartışmalara konu olmuştur. Bu yazılarında ele aldığı konular dinden felsefeye, siyasetten hükümete, hikemiyattan edebiyata kadar geniş bir yelpaze oluşturur. Üzerinde en çok durduğu hususlardan biri de Tanzimat ve Batılılaşma'dır. Birtakım heveskârın Frenkler'i övmeleri yüzünden halkın Frenkliğe meyletmesini ve Avrupa'nın yaşayış biçiminin taklit edilmesini eleştiren Ârif Hikmet ilim ve fennin bütün insanlığa ait olduğunu söylemiş, bunu Frenklik ile özdeşleştirmenin yanlışlığı üzerinde ısrarla durmuştur (a.g.e., s. 155 vd.).

Eserleri. Ârif Hikmet, Hazîne-i Fünûn ve Resimli Gazete gibi döneminin dergilerinde bir kısmı yayımlanmış olan şiirlerini Âsâr-ı Hikmet Bey adı altında toplamış (bk. İÜ Ktp., İbnülemin, nr. 2658, 3214), bunlar ölümünden çok sonra İbnülemin Mahmud Kemal tarafından uzunca bir mukaddime ile birlikte Divan adıyla yayımlanmıştır (İstanbul 1334). Eserin başında "Münâcât", "Tehlîl" ve "Tazarru'" adlı şiirlerle "Tevhîd-i Bârî" başlıklı elli iki beyitlik bir mesnevi yer almaktadır. Na't ve methiyeleri, kaside tarzında elli üç beyitlik "Hasbihal" adlı bir tevhid, "Manzûme" ve "Hasbihal berâ-yi Nefs-i Nâtıka" başlıklı iki kaside, birkaç müseddes ve üç uzunca kaside takip etmekte, daha sonra 168 adet mürettep gazelin yer

aldığı “Gazeliyyât”a geçilmektedir. Bunlar arasında Nâmık Kemal, Hâlet Bey ve Kâzım Paşa ile bazan ikili, üçlü ve bazan dörtlü müşterek gazelleri, çeşitli şarkı ve nazîreleri de bulunmaktadır. “Nâtamam Gazeliyyât”tan sonra kıtaların yer aldığı divan müfredlerle sona ermektedir.

Hersekli’nin Levâyihu’l-hikem, Misbâhu’l-îzâh, Levâmiu’l-efkâr ve Sevânihu’l-beyân adlı eserleri yazma defterler halinde bulunmaktadır (İÜ Ktp., İbnülemin, nr. 2570’te Misbâhu’l-îzâh dışındakiler

bir arada ciltlidir. Misbâhu’l-îzâh için bk. İÜ Ktp., İbnülemin, nr. 3018). Bunlardan Levâyihu’l-hikem’de felsefî, dinî, tasavvufî ve ahlâkî konular (eser Resimli Gazete’de “lâyiha”lar halinde neşredilmiştir, bk. sy. 71-73 [İstanbul 1316]; sy. 76-78 [1316], sy. 82-84 [1316]; sy. 87 [1316]; sy. 89-93 [1316]); Misbâhu’l-îzâh’ta Avrupalılar’ın maarifte, sanayide ilerledikleri, onlara yetişebilmek için âdetlerini taklit etmek değil ilimlerini öğrenmek gerektiği; Levâmiu’l-efkâr’da edebiyat, şiir, nesir, cemiyet, hürriyet, meşrutiyet ve rejim meseleleri; Sevânihu’l-beyân’da ise Tanzimat’ın mahiyeti ele alınmıştır. Ârif Hikmet’in Mecelle’deki bazı bahisleri şerh ve tenkit eden bir eserinin bulunduğundan söz edilmişse de (İbnülemin, “Hersekli Hikmet Bey”, Divan, s. 72) böyle bir esere henüz rastlanmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Hersekli Ârif Hikmet, Divan (nşr. İbnülemin Mahmud Kemal), İstanbul 1334; Mehmed Tevfik, Kāfile-i Şuarâ, İstanbul 1290, s. 152-154; İbnülemin Mahmud Kemal, Kemâlü’l-Hikme, İstanbul 1327, tür.yer.; a.mlf., Son Asır Türk Şairleri, s. 639-642, 1496-1497; İsmail Habib [Sevük], Türk Teceddüd Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1340, s. 366-370; Osmanlı Müellifleri, II, 335-337; Ahmed Râsim, Muharrir, Şair, Edib, İstanbul 1924, s. 106-107; Mehmed Âkif [Ersoy], Safahat (haz. Ertuğrul Düzdağ), İstanbul 1984, s. 532-541; İsmail Hikmet [Ertaylan], Türk Edebiyatı Tarihi, Bakü 1925, I, 136-160; Banarlı, RTET, II, 973-974; İsmail Ünver, “Hersekli Ârif Hikmet”, Büyük Türk Klâsikleri, VIII, 168-172; Metin Kayahan Özgül, Hersekli Arif Hikmet, Ankara 1987; Rıza Tevfik [Bölükbaşı], “Leskofçalı

Galib”, Yeni Sabah, İstanbul 14 Şubat 1945; Hasan Aksoy, “Son Devir Divan Şairlerimizden Hersekli Arif Hikmet Bey”, MÜİFD, sy. 13-15 (1997), s. 295-302; “Ârif Hikmet”, TA, III, 311; “Ârif Hikmet Bey (Hersekli)”, İst.A, II, 1003-1005; “Hersekli Ârif Hikmet”, TDEA, IV, 208-209.

Hasan Aksoy

HERSEKLİ MEHMED KÂMİL BEY

(ö. 1900)

Son devir Osmanlı müellifi.

İstanbul'da doğdu. Bugünkü Bosna-Hersek Cumhuriyeti'nin Hersek bölgesindeki Trebinye (Trebinje) kazasının tanınmış ailelerinden Cvijetićler'e mensup olan ve daha sonra İstanbul'a göç eden Hacı Abdullah Efendi'nin oğludur. İlk öğreniminin ardından Hacı İbrâhim Efendi'nin yeni bir yöntemle kısa zamanda Arapça öğretmek için kurduğu Dârütta'lîm'e devam etti. Burada Arapça'sını geliştirdi ve bir müddet sonra aynı mektebe hoca oldu. Bir ara Şehremâneti Tahsilât Kalemi'nde çalıştı, ardından II. Abdülhamid döneminde sarayda şifre kâtipliğine getirildi. Bu memuriyette iken Madrid'de toplanan müsteşrikler kongresine Osmanlı Devleti'ni temsilen katıldı. Bir ara V. Murad'ın mâbeyinciliğinde de bulunduğu bilinen Kâmil Bey, 17 Ramazan 1317'de (19 Ocak 1900) İstanbul'da vefat etti (Nametak, s. 249; Okiç, Bazı Hadis Meseleleri, s. 69) ve Edirnekapı dışındaki aile kabristanına defnedildi. Bazı kaynaklarda 1315 olarak verilen ölüm tarihi hicrî değil rûmî olmalıdır.

Eserleri. Genellikle Arapça'dan yaptığı çevirilerle tanınan Hersekli'nin başlıca eserleri şunlardır: 1. Meṭâliʿu'n-nücûm (I-II, İstanbul 1307). Sahâbîlerin hal tercümesini ihtiva eden bu eserin telif sebebi olarak Türkçe'de bu tür kitapların bulunmayışı gösterilmiştir (Meṭâliʿu'n-nücûm, I, 30). Eser alfabetik olmakla birlikte önce Hz. Hasan ile Hüseyin ve aşere-i mübeşşerenin, ardından diğer ashabın hayat ve faziletlerini konu almaktadır. Kitabın yayımlanan ilk iki cildi, isimleri elif harfiyle başlayan sahâbîlerin biyografilerini içine almaktadır (Šabanović, s. 601). Müellif tarafından beş cilt olarak düşünülen eserin geri kalan üç cildinin tamamlanıp tamamlanmadığı bilinmemektedir. Kitabın hazırlanması esnasında çeşitli Arapça kaynaklara başvurulmuş olmakla birlikte başlıca kaynak İbnü'l-Esîr'in Üsdü'l-ġābe fî maʿrifeti'ṣ-ṣaḥâbe adlı eseridir. 2.

Îkāzü’l-ihvân (İstanbul 1302 [Mecmûatü’r-resâil içinde], 1304). Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî’nin Tenbîhü’n-nâ͗imi’l-ġumr ͑alâ mevâsimi’l-͑umr adlı eserinin ilâvelerle yapılmış tercümesidir. 3. Terceme-i Muallakāt-ı Seb‘a (İstanbul 1305). İmruülkays b. Hucr’ün Mu͑allaḳa’sının Türkçe çevirisidir. Mehmed Kâmil Bey, henüz Dârütta‘lîm’de talebe iken yaptığı bu çeviride her beytin önce mânasını, ardından “müfredat” başlığı altında açıklanması gereken kelimelerin anlamlarını vermekte, daha sonra da “tahlîl-i beyt” başlığı altında her kelimenin gramer açısından değerlendirmesini yapmaktadır. Giriş kısmında tercüme ve izahlarda Zevzenî şerhini esas aldığını belirten mütercim peyderpey diğer muallakaları yayımlayacağını söylüyorsa da bunu gerçekleştirememiştir. Mu͑allaḳāt-ı Seb͑a’yı Türkçe’ye çeviren Şerefettin Yaltkaya bu tercümeyi takdir ettiğini bildirmektedir (Yedi Askı, s. 9).

BİBLİYOGRAFYA

Hersekli Mehmed Kâmil, Meṭâli͑u’n-nücûm, İstanbul 1307, I, 30; Osmanlı Müellifleri, II, 404; Mehmed Handžić, Knjizevni Rad Bosansko-Hercegovačkih Muslimana, Sarajevo 1934, s. 45-46, 76; a.mlf., el-Cevherü’l-esnâ fî terâcimi ͑ulemâ͗i ve şu͑arâ͗i Bosna, Kahire 1413/1992, s. 169; M. Tajjib Okić, Jedan Na• Zaboravljeni Istoričar XVIII v., Sarajevo 1938; a.mlf., Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler, İstanbul 1959, s. 69; Şerefettin Yaltkaya, Yedi Askı, İstanbul 1943, s. 9; Özege, Katalog, II, 666; III, 1124; IV, 1820; Hazim Šabanović, Knjizevnost Muslimana BiH na Orijentalnim Jezicima, Sarajevo 1973, s. 601, 602; Osman Ergin, Türk Maarif Tarihi, İstanbul 1977, III-IV, 967-973; Fehim Nametak, Pregled Knjizevnog Stvaranja Bosansko-Hercegovačkih Muslimana na Turskom Jeziku, Sarajevo 1989, s. 249; Mustafa Ćeman, Bibliografija Bo•njačke Knjizevnosti, Zagreb 1994, s. 78, 309, 447, 507, 564.

Muhammed Aruçi

HERSEKZÂDE AHMED PAŞA

(ö. 923/1517)

Osmanlı vezîriâzamı.

1459'da Herseg-Novi'de (Kastel Nuovo) doğdu. Asıl adı Stjepan'dır. Güneydoğu Bosna hâkimi, "herceg" (dük) unvanıyla anılan Stjepan Vukčić-Kosača'nın küçük oğludur. Fâtih Sultan Mehmed Bosna'yı

aldıktan (1463) sonra hâkiminin unvanı dolayısıyla Hercegovina (Hersek) diye adlandırılan Güneydoğu Bosna'ya kuvvet gönderince Dük Stjepan Osmanlılar'a itaat etmek zorunda kalmış, bu arada oğlu Stjepan da rehin olarak Osmanlı sarayına götürülmüştü. Baba Stjepan'ın 1466'da ölümü üzerine oğulları Vladislav ile Vlatko arasında başlayan mücadeleden faydalanılarak Hersek tamamıyla Osmanlı topraklarına katıldığında küçük yaştaki Stjepan saray hizmetine alındı. Kendisine Ahmed adı verildi ve babasının unvanı dolayısıyla ailesi Hercegović olarak bilindiğinden o da Hersekzâde diye anılmaya başlandı. Çağdaşı Kemalpaşazâde ise Hersekzâde'nin Osmanlı sarayına alınışı hakkında farklı bir bilgi verir. Ona göre Fâtih Sultan Mehmed Hersek'i alınca buranın hâkimi büyük oğlu ile birlikte kaçmış, küçük oğlu Stjepan Dubrovnik'te kalmış, orada bulunduğunu duyan Fâtih onu isteterek sarayına almıştı (Tevârih-i Âl-i Osmân, s. 282).

Fâtih'in sevgisini ve güvenini kazanan Hersekzâde Ahmed sarayda çeşitli hizmetlerde bulundu ve mîralemliğe kadar yükseldi. 1478'de Fâtih'in İşkodra seferine bu görevle katıldı. Seferde çekilen sıkıntılar yüzünden padişah, "Bir iş bilir vezirim yoktur ki işlerimizi görüp bizi bu güçlüklere müptelâ etmeyeydi" deyince Hersekzâde hapiste bulunan Gedik Ahmed Paşa'yı kurtarabilmek amacıyla, "Gedik Paşa kulunuz beraber olsaydı bu zahmetler çekilmezdi" cevabını verdi ve onun hapisten çıkarılmasını sağladı (Cizyedarzâde Ahmed, vr. 246a-b). Bir süre sonra Hamîdili sancak beyliğiyle "taşra çıkan" Ahmed Paşa, Fâtih Sultan Mehmed'in vefatından sonra 1481'de Hüdâvendigâr sancağına tayin edildi ve Cem hadisesinde

Bayezid'in yanında yer aldı. Ardından Anadolu beylerbeyiliğine getirildi. Bu görevi sırasında Bayezid'in kızı Hundi Hatun ile evlendi (889/1484). Aynı yıl, Akkirman ve Kili'nin fethiyle sonuçlanan seferde Anadolu askerleriyle hazır bulundu. 1485'te Memlükler'le başlayan savaşa katıldı. Memlük kuvvetleri Osmanlılar'a bağlı Dulkadıroğlu Alâüddevle'yi yenip Kilikya'daki bazı kalelerle Gülek'i ele geçirince Anadolu beylerbeyi olarak Hersekzâde serdar tayin edilip onlara karşı gönderildi (1486). Fakat emrine verilen Karagöz Paşa ile Hızır Beyzâde'nin kıskançlık yüzünden kendisine yardım etmemeleri onun yaralanıp esir düşmesine yol açtı. Kahire'ye götürülüp Sultan Kayıtbay'ın huzuruna çıkarılan Hersekzâde bir yıl esir hayatı yaşadıktan sonra serbest bırakıldı. İstanbul'a döndükten sonra Gelibolu sancak beyi ve kaptan-ı deryâ oldu; 1488'de Vezir Hadım Ali Paşa Memlükler'e karşı serdar tayin edilirken o da donanma ile denize açıldı. Hersekzâde kumandasındaki donanma Ayas'ı ele geçirdikten sonra Trablusşam sahillerine saldırmış, oradan Mısır kuvvetlerinin karaya çıkmasını önlemek amacıyla İskenderun'a yönelmiş, ancak şiddetli bir fırtınaya tutulduğundan gemilerin çoğu kaybedilmişti. Başlangıçta üstünlük sağlayan Osmanlı kara ordusu da yenilince Adana yeniden Memlükler'in eline geçti. Hersekzâde Ahmed bir süre sonra ikinci defa Anadolu beylerbeyiliğine getirildi ve ertesi yılın baharında yine Memlükler üzerine gönderildi. Onun bu sefer sırasında, Kayseri yakınlarında Mısır ordusuyla yaptığı mücadelede ikinci defa esir düştüğü ve 896'daki (1491) Osmanlı-Memlük barışının yapılmasıyla serbest bırakıldığı rivayet edilirse de (Danişmend, I, 391-392) bu bilgi devrin kaynaklarınca doğrulanmamaktadır.

897'de (1492) Arnavutluk üzerine yapılan sefere Anadolu beylerbeyi olarak katılan Hersekzâde Ahmed, vezirliğe yükseltildikten sonra 902 Şevvalinde (Haziran 1497) Dâvud Paşa'nın yerine sadrazamlığa getirildi. Onun bu ilk sadrazamlığı ancak bir yıl sürdü, 904'te (1498) yerine Çandarlı İbrâhim Paşa tayin edildi. Aynı yıl Venedik Cumhuriyeti ile savaşa girilince, İnebahtı (Lepanto) üzerine yapılan sefere katıldı. Bu arada Osmanlılar'a karşı bir Haçlı ittifakı oluşmuş, Fransız ve Venedik gemilerinden meydana gelen bir donanma 1501 yazında Midilli'yi kuşatmıştı. Bunun üzerine Mesih Paşa azledilerek yerine Hersekzâde getirildi (907/1501) ve bir filo ile bu adaya gönderildi (Uzun Firdevsî, s. 169 vd.). Saruhan sancak beyi Şehzade Korkut'un da yardımıyla müttefik donanması yenilgiye uğratıldı

ve Midilli kurtarıldı (d’Auton, II, 76 vd.). Venedik ile savaşa son veren 1502 antlaşmasının yapılmasında Hersekzâde Ahmed Paşa’nın büyük rolü olmuştur. Ancak bir süre sonra vezîriâzamlıktan kendi isteğiyle ayrıldı (İbn Kemal, s. 283). 23 Ramazan 909’da (10 Mart 1504) Gelibolu sancak beyi ve kaptan-ı deryâ oldu, uzun süre bu görevde kaldı (Gökbilgin, s. 476).

Hersekzâde Ahmed Paşa, 5 Rebîülâhir 917’de (2 Temmuz 1511) Hadım Ali Paşa’nın şehid olmasıyla boşalan sadrazamlığa tayin edildi. Bu üçüncü sadâreti ancak üç ay devam etti. II. Bayezid’in oğulları arasında başlayan saltanat mücadelelerinde daima padişah yanlısı olarak hareket etti ve onun tahttan çekilmesine karşı çıktı. Hatta Yavuz Selim’in taraftarı olan yeniçeriler ayaklanınca onun da konağına saldırarak yağmalamışlar, kendisi güçlükle kaçıp kurtulabilmişti. Bu olaydan sonra görevinden alınarak yerine Koca Mustafa Paşa getirildi (27 Cemâziyelâhir 917/21 Eylül 1511).

Yavuz Sultan Selim tahta çıktıktan sonra Şehzade Ahmed tarafını tutan Koca Mustafa Paşa’yı idam ettirdi ve Hersekzâde’yi dördüncü defa sadârete getirdi (1512 Kasım sonu). Ahmed Paşa’nın Şehzade Ahmed’e yazdığı mektupta “Hak Teâlâ’nın devleti Sultan Selim’e verdiğini” belirtmesi bu tayinde etkili olmuştur. Onun bu dördüncü sadrazamlığı İran seferinden dönüşe kadar bir yıl on bir ay sürdü. Çaldıran Savaşı’nda padişahın maiyetinde ordunun merkezinde yer alan Hersekzâde, Tebriz üzerinden Anadolu’ya dönüşte Şarkîkarahisar’a (Şebinkarahisar) doğru gelinirken yeniçerilerin çıkardığı karışıklıklar yüzünden sadâretten azledildi (9 Ramazan 920/28 Ekim 1514). Dukakinzâde Ahmed Paşa ile Hadım Sinan Paşa’nın sadâretlerinden sonra Yavuz Sultan Selim Hersekzâde’yi yeniden bu mevkiye getirmek istedi. Yaşlılığını öne süren Hersekzâde önceleri bu görevden kaçınmışsa da sonunda 29 Receb 921’de (8 Eylül 1515) beşinci defa sadrazam tayin edildi. Bursa’dan gelip Edirne’de mühr-i hümâyunu alan Ahmed Paşa’nın bu görevi yedi ay üç gün sürdü. Diyarbekir Beylerbeyi Bıyıklı Mehmed Paşa’nın Safevî kuvvetlerince kuşatılmasına çok üzülen Yavuz Sultan Selim, saraya çağırdığı ihtiyar sadrazamın başına birkaç yumruk vurup kavuğunu düşürdükten sonra kendisini azletti ve Yedikule’de hapse attırdı (23 Rebîülevvel 922/26 Nisan 1516). Ancak yeni vezîriâzam Hadım Sinan Paşa’nın ricası üzerine hapisten çıkarıldı.

Hersekzâde Ahmed Paşa Mısır seferi sırasında Bursa muhafızı olarak

bulunuyordu. Haydar Çelebi’ye göre Yavuz Sultan Selim Kahire’ye girdikten sonra onu yanına çağırttı; Mısır’a giden Hersekzâde’ye muhtemelen seraskerlik görevi verildi. 9 Cemâziyelâhir 923’te (29 Haziran 1517) Kahire’den ayrılan Hersekzâde, Dulkadır vilâyeti (Maraş) sınırlarına geldiğinde Kızılçöl mevkiinde 2 Receb 923’te (21 Temmuz 1517) vefat etti; seraskerlik görevine Karaman Beylerbeyi Deli Hüsrev Paşa getirildi (Haydar Çelebi, I, 491).

Naaşı İzmit körfezindeki Hersek kasabasında (bugün köy) inşa ettirdiği cami yanındaki türbeye defnedildi. Mezar kitâbesinde ölüm tarihi Receb 923 (Temmuz 1517) olarak gösterilmiştir (Halil Edhem, V/29 [1330], s. 293). Batı kaynaklarına dayanan C. Schefer ise yanlış olarak Mart 1518 tarihini vermektedir (Cantacasin, s. XLVI).

Ahmed Paşa’nın Hundi Hatun’dan Ali, Mustafa, Aynişah, Kamerşah ve Mahdumzâde adlarında beş oğlu olmuştur. Kurduğu Hersek kasabasındaki (Evliya Çelebi, III, 4) cami ve imareti dışında Keşan’da da bir camisi vardır. Ahmed Paşa bu eserleri için Anadolu ve Rumeli’den bazı köy ve çiftlikleri vakfetmiştir. 917 (1511) tarihli vakfiyesi M. Ahmed Simsar tarafından yayımlanmış, ayrıca M. Tayyib Gökbilgin tarafından özetlenmiştir (Edirne ve Paşa Livâsı, s. 391-393). Onun İzmir’de, Kütahya’da hamam, kervansaray, dükkânlar yaptırdığı da bilinmektedir. II. Bayezid 1485’te Serez bâcı mukātaasını Hersekzâde’ye timar olarak vermiş, Yavuz Sultan Selim de Çirmen’e bağlı bazı köyleri “bervech-i tekāüd” kendisine tahsis etmiştir. Kaynaklar Hersekzâde’yi iş bilir, güvenilir, dürüst ve kahraman bir devlet adamı olarak nitelendirmektedir. II. Bayezid’e çok yakın bir kişi olduğu için o yıllarda bir Osmanlı tarihi yazan T. Spandouyn Cantacasin geniş ölçüde onun verdiği bilgilerden faydalandığını belirtmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

The Waqfiyah of Ahmed Paşa (nşr. ve trc. M. Ahmed Simsar), London 1940; Tursun Bey, Târîh-i Ebü’l-Feth (nşr. Mertol Tulum), İstanbul 1977, s. 128, 211; Osmanlılarda Divân-Bürokrasi-Ahkâm: II. Bâyezid Dönemine

Ait 906/1501 Tarihli Ahkâm Defteri (haz. İlhan Şahin - Feridun Emecen), İstanbul 1994, s. 43, 91, 100; Uzun Firdevsî, Kutbnâme (haz. İbrahim Olgun - İsmet Parmaksızoğlu), Ankara 1980, s. 169-189; T. Spandouyn Cantacasin, Petit traicté de l'origine des turcqz, Paris 1986, s. XLVI; Haydar Çelebi, Rûznâme (Feridun Bey, Münşeâtü's-selâtin içinde), İstanbul 1274, I, 468-470, 473, 476, 491; İbn Kemal, Tevârih-i Âl-i Osmân: VIII. Defter (haz. Ahmet Uğur), İstanbul 1997, s. 57-58, 79, 100-103, 108, 125, 126, 186, 219, 282-283; Haniwaldanus Anonimine Göre Sultan Bayezid-i Veli (haz. R. F. Kreutel, trc. Necdet Öztürk), İstanbul 1997, s. 17, 20; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, III, 4; V, 325; Yûsuf, Selimnâme, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2148, tür.yer.; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, II, tür.yer.; Jean d'Auton, Chronique de Louis XII, Paris 1889-1895, II, 76 vd.; Cizyedarzâde Ahmed, Târih, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2403, vr. 246a-b; Hadîkatü'l-vüzerâ, s. 16 vd.; Hammer (Atâ Bey), IV, tür.yer.; Sicill-i Osmânî, I, 195; Fuat Gücüyener, Yavuz Sultan Selim, İstanbul 1945, I-II, tür.yer.; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, II, 535-537, 539, 540, 543, ayrıca bk. tür.yer.; Danişmend, Kronoloji, I-II, tür.yer.; F. Babinger, Mahomet II. Le conquérant et son temps, Paris 1954, s. 315; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, s. 391-393, 476; Selahattin Tansel, Sultan II. Bayezid'in Siyasi Hayatı, İstanbul 1966, tür.yer.; a.mlf., Yavuz Sultan Selim, İstanbul 1969, s. 53, 86, 119-120; Erdmute Heller, Venedische Quellen zur Lebensgeschichte des Ahmed Pasa Hersekoghlu, München 1961; Hedda Reindl, Männer um Bāyezīd: Eine prosopgaphische Studie über die Epoche Sultan Bāyezīds II (1481-1512), Berlin 1983, s. 129-146; Halil Edhem, "Hersekoğlu Ahmed Paşa'nın Esâretine Dâir Kahire'de Bir Kitâbe", TOEM, V/28 (1330), s. 200-222; V/29 (1330), s. 272-295; Şehabeddin Tekindağ, "II. Bayezid Devrinde Çukurova'da Nüfûz Mücadelesi", TTK Belleten, XXXI/123 (1967), s. 355-358; H. Šabanović, "Hersekzāde Ahmed Pasha", EI² (İng.), III, 340-342.

Şerafettin Turan

HERSEKZÂDE AHMED PAŞA CAMİİ

Edirne’nin Keşan ilçesinde XVI. yüzyıl başlarında yapılmış cami.

Vezîriâzam Hersekzâde Ahmed Paşa’nın yaptırdığı camide kitâbe bulunmamakla beraber 917 (1511) tarihli vakfiyesinde adı geçen Rus (Ros) köyündeki mescidin burası olduğu kabul edilmektedir. Evliya Çelebi’nin ifadesinden anlaşıldığına göre Rus Keşan’ın kalesidir. Keşan çevresinde Arnavut çiftliği denilen bir araziden başka çok sayıda köy bu vakfa bağlanmıştı.

Caminin aslında kubbeli, üç bölümlü olduğu sanılan son cemaat yeri ortadan kalkmış, bunun yerine çok geniş saçaklı, sivil mimari yapıları gibi hayli derin bir ek kısım yapılmıştır. İçeride kapının üstünde yazılı bulunan 1304 (1886-87) yılı, yenilenen kalem işlerinin ve yapılan değişikliklerin tarihi olmalıdır.

Kaba işçilikli derzlere sahip, yeşilimtrak renkte ve pek iyi cinsten olmayan kesme taşlardan inşa edilen cami yalnızca mihrabın bulunduğu kısımda az çıkıntılı (0,40 m.), dıştan 12 × 12 m. ölçüsünde kare planlıdır. Harimi, dört köşede tromplarla geçişi sağlanan ve sekizgen biçiminde sağır kasnağa oturan, kurşun kaplı 9,50 m. çapında bir kubbe örter. Her cephesinde altta dikdörtgen, üstü sivri kemerli dörder, kasnak eteğinde birer pencere vardır. Yalova-Karamürsel arasındaki Hersek köyünde bulunan ve yine Hersekzâde Ahmed Paşa’ya ait olan camiye benzemekle beraber ölçüleri ondan biraz daha küçük olan Keşan’daki bu mâbed daha gösterişli bir girişe sahiptir.

Caminin içinden geçilen minaresi kırmızı renkte kesme taştandır. Pahlı gövdesi orijinal olmakla beraber üst bilezikten

yukarısı yenidir. Aslında mukarnaslı olan mihrap son yıllarda fayans kaplanarak orijinal halini kaybetmiştir. Caminin kubbe ve tromplarında XIX. yüzyıl üslûbunda kalem işi nakışlar vardır. Çukurda yer alan ve içine

dört basamak merdivenle inilen son derece kaba ve basit bir işçiliğe sahip şadırvanın üzeri dört direğin taşıdığı ahşap bir çatı ile örtülmüştür.

Hersekzâde Camii'nin etrafında yer alan oldukça geniş hazîredeki kabir taşlarının birçoğu, 1962'de üzerlerindeki yazıları kazınarak yere döşenmek suretiyle tahrip edilmiştir. Diğerleri ise yığın halinde toplanmıştı. Hazîredeki mezarlar arasında mermer lahitli 925 (1519) tarihli Perihan Hatun adında bir hanıma ait bir mezar vardır ki mâbedin inşasından az sonraya aittir. Caminin yakınında, 1962 yılında faal olduğu halde günümüzde harap durumda bulunan bir küçük hamam mevcut olmakla birlikte bu yapının mâbedle ilişkisine dair bilgi yoktur. Caminin önündeki meydanda yalnız Trakya'da görülen biçimde ve şadırvan denilen bir de çeşme vardır. Çok daha süslü benzerlerine Tekirdağ ile Uzunköprü'de rastlanan bu şadırvan-çeşme, etrafı mermer levhalarla çevrilmiş yerden yüksekçe bir havuzla ortasındaki bir direkten ibarettir. İçinden su fışkıran direğin pahlı yüzeylerinde Ashâb-ı Kehf'ten yedisinin adları işlenmiştir. Taşın yukarı kısmında dolanan kitâbede besmele ile İnsân sûresinin 5. âyeti yazılmıştır. Cami yıllardır harap durumda olup ibadete kapalıdır; önündeki şadırvan-çeşmenin suyu ise akmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

The Waqfiyah of Ahmed Paşa (nşr. ve trc. M. Ahmed Simsar), London 1940, s. 62; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, III, 4; Hadîkatü'l-vüzerâ, s. 16; Sicill-i Osmânî, I, 195; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, s. 391-394; Ayverdi, Osmanlı Mi'mârîsi III, s. 284-287; Yüksel, Osmanlı Mi'mârîsi V, s. 148-152; Semavi Eyice, "Trakya'da Meydan Şadırvanları", Mansel'e Armağan, Ankara 1974, II, 840-842.

Semavi Eyice

HERSEKZÂDE AHMED PAŞA CAMİİ ve TÜRBESİ

Yalova'ya bağlı Altınova ilçesi Hersek köyünde XV. yüzyıl sonları ve XVI. yüzyıl başlarında yapılmış cami ve türbe.

İzmit körfezi kıyısında Karamürsel ile Yalova arasında bulunan ve aslında küçük bir külliyeye ait olan cami, II. Bayezid ve I. Selim devri vezîriâzamlarından Hersekzâde Ahmed Paşa tarafından yaptırılmıştır. 917 yılı Ramazanında (Aralık 1511) tasdik edilen vakfiyesi, Amerika'da Philadelphia Freer Library'de John Frederick Lewis koleksiyonunda bulunmaktadır. İnşa tarihi kesin olarak tesbit edilemeyen cami hakkında devrin kaynaklarında bilgi yoktur. Yalnız Evliya Çelebi, 1058 yılı Şâbanında (Eylül 1648) uğradığı Hersek kasabasının, Ahmed Paşa'nın gazâ malıyla 700 hânelik bir yerleşim yeri olarak kurulduğunu bildirir. Hersekzâde Ahmed Paşa'nın, buradaki birçok evkafı dışında Edirne Keşan'da bir cami, İzmir'de Bornova ile Urla'da hamamlar, Kütahya'da kervansaray, Bornova'da, Aydın'ın Köşk kasabası ve Uşak'ın Beypazarı'nda dükkânlar yaptırdığı bilinmektedir.

Cami, 12 Zilhicce 1179'da (22 Mayıs 1766) İstanbul'a büyük zarar veren şiddetli depremde harap olmuş, kubbesi, minaresi ve son cemaat yeri yıkılmıştır. Bu felâketten sekiz yıl sonra Kemankeş İsmâil Ağa tarafından yapının tamir edildiği 1187 (1773) tarihli kitâbeden öğrenilmektedir. Bu sırada bazı kısımlar XVIII. yüzyılda hâkim olan üslûba göre tamamlanmıştır.

Hersekzâde Ahmed Paşa Camii 1965 yılına kadar bir harabe haline gelmiştir. Vakıflar İdaresi, bu tarihte eserin kurtarılması çalışmaları ile mimar Cahide Tamer'i görevlendirmiş ve böylece cami ilk şekline kavuşmasa da yeniden içinde ibadet edilir duruma gelmiştir.

Hersekzâde Camii dıştan 16,17 × 16,17 m. ölçüsünde kare planlı, kesme taştan yapılmış bir yapıdır. Evvelce girişinde dört sütunlu ve üç bölümlü bir

son cemaat yeri olduğu, beden duvarında kalan bir kemer başlangıcından anlaşılmaktadır. Bu son cemaat yeri 1179'da (1766) yıkılınca ihya sırasında buraya öne meyilli, kiremit örtülü bir ahşap çatı yapılmıştır. Duvarda bir sıra halinde bu çatının kiriş delikleri görülür. 1965 tamirinde ise son cemaat yerinin dört mermer sütunu tekrar dikilerek üzerlerine mukarnaslı başlıkları konulmuş, fakat aslında bulunan kemerlerle ortadaki aynalı tonoz ve iki yanındaki küçük kubbeler yapılmadığından bu kısım tamamlanmadan kalmıştır.

Harime açılan mermer kapı söveleri kıvrımlı lentodan anlaşıldığı gibi 1187 (1773) yılındaki ihyada barok üslûpta yapılmıştır. Kare harimin üstünü evvelce yaklaşık 13 m. çapında bir kubbe örtüyordu. Bu kubbenin köşelerdeki pandantiflerinin uçları içeride belirlidir. 1965'teki tamirde harimin üstü ahşap çatı ile örtülerek içten yine ahşap çıtalı bir tavan yapılmıştır. Üç cephede altta dikdörtgen, üstte sivri kemerli dörder pencere içeriyi aydınlatır. Giriş cephesinde ise yalnız alt pencereler vardır.

Mermerden olan mihrap ve minber ilk yapıdan kalmış orijinal unsurlardır. Mihrap nişinin iki yanı zarif sütunçelerle yumuşatılmış olup kavsarası mukarnaslıdır. Kavsaranın iki yanında birer küçük rozet

bulunan mihrap üstte beş tomurcukla taçlanmış olup oldukça sadedir. Minber de yine mermerden çok sade olarak yapılmıştır.

Caminin binası gibi kesme taştan olan minaresi, bodur gövdesi ve kavisli profilli şerefe çıkması ile 1773 tamirinde inşa edilmiştir. Evliya Çelebi'nin bu külliyeye ait olduğunu bildirdiği mektep, medrese ve hanlardan hiçbir iz yoktur. İmaret bugün temel seviyesine kadar yıkılmıştır; hamamı ise ayakta olup harap durumdadır.

Hersekzâde Camii'nin sağ tarafında yerden oldukça yüksek bir set halinde kesme taştan yapılan türbe, alışılmamış biçimde olup bir namazgâh sofasını andırır. Dokuz basamak merdivenle çıkılan bu setin üstü mermer bir korkulukla çevrilidir ve kemeri klasik üslûpta işlenmiş yine mermerden bir kapı sövesi vardır. Bazı kısımlarının eksik olduğu anlaşılan bu açık kabir yerinin eğer aslında üstü kapalı değil idiyse bu kadar yüksek bir kapı çerçevesine gerek olmadığı bellidir. Bu türbeye, 1179'da (1766) caminin

yıkılmasından önce 0,50 × 0,42 m. ölçüsünde bir mermer levhaya işlenmiş 1155 (1742) tarihli on mısralık bir kitâbe konulduğu ve bunun, 1187 (1773) tarihli tamir sırasında caminin giriş cephesinde kapı üstüne ve kapı lentosu ile İsmâil Ağa'nın ihya kitâbesi arasına yerleştirilmiş olduğu görülmektedir. Bu da sofa-türbenin önemli bir değişiklik geçirdiğine delil sayılabilir. Ahmed Paşa'nın kabir taşı kırılmışsa da çimentolanarak yerine konulmuştur. Caminin yanında birkaç mezardan oluşan küçük bir hazîre mevcuttur.

BİBLİYOGRAFYA

The Waqfiyah of Ahmed Paşa, London 1940, s. 62; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, III, 4-5; V, 325; Hadîkatü'l-vüzerâ, s. 16; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, s. 391-394; Ayverdi, Osmanlı Mi'mârîsi III-IV, s. 782-785; Yüksel, Osmanlı Mi'mârîsi V, s. 311-312; Semavi Eyice, "Trakya'da Meydan Şadırvanları", Mansel'e Armağan, Ankara 1974, II, 840-842, lv. 289-292.

Semavi Eyice

HERSEME b. A‘YEN

(هرثمة بن أعين)

(ö. 200/816)

Abbâsîler’in önde gelen kumandan ve valilerinden.

Aslen Horasanlıdır; Ebû Ca‘fer el-Mansûr’un yeğeni Îsâ b. Mûsâ’nın yakın adamlarındandı. Halife Mehdî-Billâh döneminde (775-785) Musul’da ayaklanarak nüfuzunu el-Cezîre’nin geniş bir bölgesine yayan Hâricî Yâsîn el-Mevsılî et-Temîmî’nin üzerine gönderildi ve isyanı bastırdı. Daha sonra Halife Hâdî-İlelhakk’ın güvenilir adamlarından oldu. Rivayete göre Hâdî öz kardeşi Hârûn’u öldürmesi için Herseme’yi görevlendirdi; ancak bu girişim anneleri Hayzürân’ın müdahalesiyle önlendi.

Herseme, Hâdî’nin ölümünden (170/786) sonra hapisten çıkarılıp halife yapılmasında rol oynadığı Hârûnürreşîd’in güvenini kazandı ve bu sayede önemli görevlere getirildi. Önce Filistin valiliğine tayin edilen ve sahipleri tarafından çeşitli sebeplerle terkedilmiş toprakların yeniden işlenmesini sağlaması istenen Herseme, toprak sahiplerini ve kiracıları daha az haraç alacağını ve kendilerine iyi davranacağını söyleyerek ikna etti. Ardından Bizanslılar’ın Tarsus’a asker yerleştirdiklerini öğrenen halife onun kumandasındaki bir orduyu buraya gönderdi ve şehrin onarılmasını emretti (171/787-88); daha sonra da İfrîkıye valiliğine tayin ederek Berberî isyanlarını bastırmakla görevlendirdi (179/795). Bermekîler’in tutuklanmasında da rol oynayan Herseme böylece Hârûnürreşîd’in en önemli emîrlerinden biri oldu ve Buharalılar’ın 193’teki (809) isyanlarını bastırmasının ardından azledilen Râfi‘ b. Leys’in yerine Horasan valiliğine getirildi.

Herseme, Emîn ile Me’mûn arasındaki mücadelede Me’mûn’un tarafını tuttu. 196 (811-12) yılında Me’mûn’un emriyle Hulvân’a giderek Tâhir b. Hüseyin’den ele geçirdiği şehir ve bölgelerin idaresini teslim aldı. Aynı yılın zilhicce ayında, Ahvaz’da görevlendirilmiş olan Tâhir b. Hüseyin ve

Züheyr b. Müseyyeb'le birlikte Emîn'i Bağdat'ta kuşattı. Şehrin mâruz kaldığı bu zorlu kuşatma sebebiyle Emîn'in durumu gittikçe kötüleşiyordu; nihayet halifelikten çekileceğini bildirerek kardeşi Me'mûn ile arasında uzlaşma sağlaması için Herseme'den arabuluculuk yapmasını istedi. Herseme bu teklifi kabul etti; Emîn de onunla buluşmak üzere yola çıktı. Ancak bunu haber alan Tâhir b. Hüseyin Emîn'i yakalatıp öldürttü (198/813).

Me'mûn döneminde devleti on ay kadar uğraştıran ve güçlü kumandanları yenilgiye uğratan Ebü's-Serâyâ eş-Şeybânî, Sarsar nehri kıyısında Herseme tarafından bozguna uğratıldıktan sonra Kûfe'de muhasara edildi ve 16 Muharrem 200 (26 Ağustos 815) tarihinde şehirden ayrılmak zorunda bırakıldı (İA, IX, 107). Ancak Herseme'nin bu başarısı Irak'ta huzuru sağlamaya yetmedi. Me'mûn'un hilâfet merkezi olarak Merv'i seçmesi ve İran asıllı kişilerin yönetimde etkili olmaları özellikle Bağdat halkının ve ordunun tepkilerine yol açmış ve yer yer ayaklanmaya dönüşen bu tepkiler ülkeyi bir iç savaşın eşiğine getirmişti. Merkezî otoritenin sarsıldığı açıkça görüldüğü halde Vezir Fazl b. Sehl ülkedeki karışıklıkları halifeden gizliyordu. Bütün bunların farkında olan Herseme, o sırada Suriye ve Arabistan valiliğine tayin edilmesine ve Mecûsî dediği Fazl b. Sehl'in kendisini engelleyebileceğinden endişe duymasına rağmen Me'mûn'a gerçekleri açıklamak üzere Merv'e gitti ve ona olup biteni anlattı. Ancak Fazl b. Sehl'in etkisi altında bulunan halife tarafından iyi karşılanmadı ve

hakarete mâruz kalıp hapse atıldı; birkaç gün sonra da öldürüldü (Zilkade 200/Haziran 816).

BİBLİYOGRAFYA

Halîfe b. Hayyât, et-Târîḫ (Ömerî), bk. İndeks; İbn Habîb, el-Muḥabber, s. 488-489; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 205, 245, 335; Ya'kūbî, Târîḫ, bk. İndeks; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), bk. İndeks; İbn A'sem el-Kûfî, el-Fütûḥ, Beyrut 1406/1986, VIII, 427, 428, 445; Cehşiyârî, el-Vüzerâ᾿ ve'l-küttâb, bk. İndeks; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), III, 407, 408, 418,

420, 421; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, bk. İndeks; İbnü't-Tiktakā, el-Faḫrî, Kahire 1962, s. 174; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 472; VI, 68, 384, 385; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, II, 153, 154, 155, 166; Ahmed Ferîd Rifâî, ʿAṣrü'l-Meʾmûn, Kahire 1927, I, 300; Semîre Muhtâr el-Leysî, Cihâdü'ş-Şîʿa fi'l-ʿaṣri'l-ʿAbbâsiyyi'l-evvel, Beyrut 1978, s. 327, 328, 329; Ahmed Zekî Safvet, Cemheretü resâʾili'l-ʿArab, Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-İlmiyye), III, 276, 285; H. Kennedy, The Early Abbasid Caliphate. A Political History, London 1981, bk. İndeks; W. Muir, The Caliphate. Its Rise, Decline and Fall, London 1984, s. 475, 480, 485, 493-494; Nahide Bozkurt, Halife Me'mun Dönemi ve İslâm Kültür Tarihindeki Yeri (doktora tezi, 1991, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), s. 30, 32, 61, 62, 75, 77; M. C. Şehâbeddin Tekindağ, "Nasr", İA, IX, 106-107; K. V. Zetterstéen, "Fazıl", İA, IV, 532; Ch. Pellat, "Harthama b. Aʿyan", EI² (İng.), III, 231.

Nahide Bozkurt

HERVELE

(الهرولة)

Hac ve umrede Safâ ile Merve arasında sa‘y yaparken belli bir mesafenin süratli ve canlı bir yürüyüşle geçilmesini ifade eden terim

(bk. SA‘Y).

HERZL, Theodor

(ö. 1904)

Bütün dünya Yahudilerini Filistin’de toplayarak bir yahudi devleti kurmayı hedefleyen siyasî siyonizmin kurucusu

(bk. SİYONİZM).

HESÂB-ı HEVÂÎ

(bk. HESAP).

HESÂB-ı HİNDÎ

(bk. HESAP).

HESÂB-ı SİTTÎNÎ

(bk. HESAP).

HESAP

(الحساب)

Mükellef insanların dünyadaki inanç ve davranışlarından dolayı âhirette hesaba çekilmeleri anlamında bir terim.

Sözlükte “saymak, hesap etmek”, ayrıca mufâale babından olmak üzere “hesaba çekmek” mânasında masdar olan hesap (hisâb) kelimesi “sayma, sayım” anlamında isim şeklinde de kullanılır. Terim olarak insanların hesaba çekilecekleri âhiret safhalarından birini ifade eder.

Kur’ân-ı Kerîm’de terim niteliğinde olmak üzere hesap kavramı fiil ve ism-i fâil şeklinde geçtikten başka hesap kelimesi yer aldığı kırka yakın âyetin çoğunda yine terim anlamında kullanılmıştır. Bunların dördü yevmü’l-hisâb (hesap günü), biri yevme yekūmü’l-hisâb (hesabın kurulacağı gün) terkipleri içinde geçmektedir (bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ḥsb” md.). Kur’an terminolojisinde hesap, genellikle kötü davranışların dünyada (et-Talâk 65/8) ve özellikle âhiretteki yansımaları ve sahiplerinin cezalandırılması mânasına gelmektedir. Bununla birlikte iyi davranışların âhirette mükâfatlandırılması anlamı da vardır (krş. İbn Kuteybe, s. 513; İbnü’l-Cevzî, s. 250-251). Kıyamet gününde insanların Allah tarafından hesaba çekileceğini haber veren âyetler genellikle hesap konusunun mânevî-ahlâkî olacağını ifade eder.

Yine Kur’an’da aynı konuyu dile getiren ve özellikle hak ile bâtılın ayırt edileceğini ifade eden bir kavram da fasldır. İki âyette muzâri, bir âyette ism-i fâil sigasıyla Allah’a nisbet edilen bu kavram altı âyette yevmü’l-fasl (ayırt etme günü) terkibi içinde yer almaktadır (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “fṣl” md.). Şûrâ sûresindeki (42/21) kelimetü’l-faslın da (nihaî hükmün ertelenme vaadi) aynı mânada kullanıldığı anlaşılmaktadır. Kur’ân-ı Kerîm’in ilk sûresi olan Fâtiha’dan başlayarak on üç âyette tekrarlanan yevmü’d-dîn (ceza günü) tamlaması da hesap kavramını pekiştirmektedir. “Hükmetmek, bilgisi ve maharetiyle son hükmü vermek” anlamındaki hüküm (hükm) kavramı da çeşitli fiil ve isim sigalarıyla kırk iki âyette

Allah'a izâfe edilmiştir (bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ḥkm" md.; ayrıca bk. HAKEM).

Kur'ân-ı Kerîm'de âhiretin vukuunu tasvir eden âyetler ilgili hadislerin de yardımıyla bir sıralamaya tâbi tutulduğu takdirde bir sual-kitap-mîzan-hesap tertibinin ortaya çıkabileceğini söylemek mümkündür. Buna göre önce peygamberler ilâhî tebliği ulaştırıp ulaştırmamaktan, bütün mükellefler de onu benimseyip benimsememekten sorguya çekilecek, ardından herkese kitabı (amel defteri) verilecek, kitapta kayıtlı iyilik ve kötülükler değerlendirilecek (mîzan), böylece mükellefin hesabı görülmüş olacaktır (el-A'râf 7/6-9; el-İsrâ 17/13-14; ayrıca bk. KIYAMET). Bununla beraber kıyametteki bu hesaplaşma işlemi uzun sürmeyecektir, çünkü "Allah hesabı çok süratli olandır" (el-Bakara 2/202).

Hesap kelimesi çeşitli hadislerde sözlük ve terim mânalarıyla zikredilmiş (bk. Wensinck, el-Muʿcem, "ḥsb" md.), "Cibrîl hadisi" diye bilinen hadisin bazı rivayetlerinde Hz. Peygamber iman esasları içinde âhireti zikrettikten sonra hesabı ayrıca vurgulamış (Müsned, I, 27, 28; IV, 129, 164), diğer bir hadiste de akıllı kimsenin, kıyamette hesaba çekilmeden önce dünyada kendini hesaba çekmesini bilen ve davranışlarına ölümden sonrasını göz önünde bulundurarak yön veren kimse olduğunu bildirmiştir (Tirmizî, "Ṣıfatü'l-ḳıyâme", 25). Dünyanın bir iş görme (amel), âhiretin ise karşılık bulma (ceza) yurdu olduğu şüphesizdir. Karşılık, yapılan işin türüne göre nimet veya azap şeklinde olacak, bunun da tesbiti hesap ilkesi çerçevesinde yapılacaktır. Kur'an'da yer alan hesap kavramına ve hadislerin açık ifadesine göre kıyamet gününde inceden inceye hesaba (nikāşü'l-hisâb, hisâbü'l-münâkaşa) çekilecek kimse hüsrana ve azaba mâruz kalacaktır (Buhârî, "ʿİlim", 35, "Riḳāḳ", 49; Müslim, "Cennet", 79, 80). Çünkü yaratana karşı kulluk görevini, yaratılmışlara karşı insanlık vazifesini hakkıyla yerine getirip bunun hesabını vermek imkânsız denecek kadar zordur. Bununla birlikte gönlü Allah'a bağlı olup genel yönelişi hak çizgisi üzerinde bulunan bir müminin yaşı ilerledikçe ruhen erginlik kazanıp Allah'a yaklaşacağı, elli ile yetmiş yaşları arasında kalbindeki ilâhî muhabbet ateşinin alevlenip Allah'ın da kendisini seveceği ve hesabını kolaylaştıracağı Enes b. Mâlik'ten rivayet edilen bir hadiste belirtilmiştir (Müsned, II, 89; III, 217-218). Bütün mükelleflerin hesabını görme yetkisi şüphesiz ki hesap gününün mâliki olan Allah'a aittir. Allah kulların hesabını

çabuk görecektir. Ancak hadiste de belirtildiği üzere (Müslim, “Îmân”, 327) kıyamet gününde hesap öncesi bekleyiş (mevkıf) uzun sürecek ve insanlar bundan büyük bir ıstırap duyacaktır. Nihayet son peygamber Hz. Muhammed’in niyazı üzerine başlayacak olan

hesaba ilkin onun ümmeti çağrılacaktır (Müsned, I, 282, 296; İbn Mâce, “Zühd”, 34). Birçok hadis rivayetinde Muhammed ümmetinden 70.000 kişinin hesaba tâbi tutulmadan cennete gireceği haber verilmiştir. Bu rivayetlerin bazılarında yer alan ve her 1000 kişi ile birlikte 1000 kişinin daha bulunacağı, hatta bunun da ilâvelerinin olacağı tarzındaki nakillere bakılırsa bu ifadelerin çokluktan kinaye olup gerçek sayının bilinmediği anlaşılır (bk. Wensinck, el-Muᶜcem, “ḥsb” md.). Hesaba tâbi tutulmayacak veya hesabı hafif geçecek olan kişilerin başında Allah yolunda savaşıp şehid düşenler gelir (Müsned, V, 287). Buna karşılık zenginlerin çetin bir muhasebeden geçirileceği ifade edilir (a.g.e., V, 259, 427). İslâm dininde namaz en çok tekrar edilen, bu sebeple de ifası sürekli azim ve irade isteyen, dinî hayatın en belirgin göstergesi konumunda bulunan bir ibadet niteliği taşıdığı için olmalıdır ki imandan sonra en değerli amellerden kabul edilmiş (Müslim, “Îmân”, 140) ve kıyamet gününde hesabın namazdan başlayacağı haber verilmiştir (Müsned, II, 290, 475; Tirmizî, “Ṣalât”, 188; Ebû Dâvûd, “Ṣalât”, 145).

“İçinizdeki duygu ve düşünceleri açıklasanız da gizleseniz de Allah bundan dolayı sizi hesaba çekecektir. Sonra dilediğini affedecek, dilediğini de cezalandıracaktır” (el-Bakara 2/284) meâlindeki âyet ashap döneminden itibaren âlimleri düşündürmüştür. Müfessir Taberî’nin konuyla ilgili olarak naklettiği dört görüşün ilkine göre bu ilâhî beyan şahitlikle ilgilidir. Zira bir önceki âyette anlatıldığı gibi bir konuda bilgisi ve görgüsü bulunan kişinin bunu gizlemesi kalbinin günahkâr olmasına sebep teşkil eder. Birçok taraftarı bulunan ikinci telakkiye göre âyetin hükmü şahitliğe münhasır olmayıp umumidir; fakat aynı sûrenin son âyetinde yer alan, “Allah her kişiyi ancak gücünün yettiğiyle mükellef kılar” (2/286) beyanıyla hükmü kaldırılmıştır. Üçüncü telakkiye göre, samimi müminlerin zihninde ve gönlünde sürekli olarak bulunan fakat eylem haline gelmeyen, ayrıca küfür ve nifak dışında kalan duygu ve düşünceler de kıyamet gününde hesaba tâbi tutulacaktır. Ancak bu hesaba çekme işi, çeşitli hadis rivayetlerinde belirtildiği üzere bizzat Allah tarafından gizli olarak yürütülecek ve kul

tarafından itiraf edildikten sonra affa mazhar olacaktır. Küfür, nifak ve dinin temel hükümleri hakkında beslenen sürekli şüphe af kapsamına girmediği gibi böyle bir ilâhî lutuftan kâfirlerin faydalanması da söz konusu değildir. Bu âyet hakkında öne sürülen dördüncü anlayışa göre ise ilâhî beyanda yer alan hesaba çekilme hükmü mensuh olmayıp geçerlidir. Ancak özellikle Hz. Âişe'den gelen ve Resûlullah'a nisbet edilen rivayete göre hesaba çekme işi dünyada gerçekleşmektedir. Şöyle ki, bu tür duygu ve düşüncelere sahip bulunan müminlerin dünyada hissedecekleri vicdan azabı, pişmanlık, karşılaşacakları maddî ve mânevî sıkıntılar onların muhasebesini sağlayacak ve fiil haline gelmeyen günah işleme duygusunun doğurduğu günaha kefâret olacaktır. Taberî bu dört görüşü sıraladıktan sonra âyette nesih olmadığını, Allah'ın müminleri niyetlerinde sakladıkları günahlardan dolayı da hesaba çekeceğini söyler. Ancak bu niyetler fiil haline dönüşmediğinden cezaya konu teşkil etmeyecek ve yukarıda üçüncü şıkta anlatıldığı üzere affa mazhar olacaktır (Câmiʿu'l-beyân, III, 94-100).

Âhiret hallerinden biri olarak naslarda açıkça yer alan hesabın, fiil haline gelip amel niteliği taşımayan duygu ve düşünceleri de kapsadığı Bakara sûresindeki âyetle (2/284) sâbittir. Bu hükmün neshedilmiş olduğu iddiası isabetli görünmemektedir. Zira bu husus neshin söz konusu olamayacağı akaid esaslarındandır. Aynı âyetin devamında, Allah'ın böylelerinden dilediğini affedip dilediğini cezalandıracağını beyan eden kısım da nesih ihtimalini ortadan kaldırmaktadır. İnsanın zihninde bulunan şey eğer hukuku ilgilendiren bir bilgi ise bunun gizlenmesi günahtır ve cezayı gerektiricidir. Bu nitelikte olmayan duygu ve düşünceler, yukarıda üçüncü ve dördüncü şıklarda anlatılan şekillerden biri statüsünde affa mazhar olabilecektir. Nitekim Fahreddin er-Râzî ile Kurtubî'nin de kanaatleri bu çerçevededir (bk. bibl.).

Bazı Şiî ve Muʻtezilî kelâmcıları dışında hemen hemen bütün İslâm âlimleri, âhiret hallerinden biri olan hesabın gerçekleşeceğine iman etmenin her müslümana farz olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Zira hesap kitap, sünnet ve icmâ ile sabit olduğu gibi aklen de mümkün hatta gereklidir. Bununla birlikte hesabın keyfiyeti, süresi ve kimleri kapsadığı hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. İlk dönem âlimleri, bazı hadis rivayetlerinin zâhirine bakarak (İbn Kesîr, II, 113-117) hesabın hayvanları da kapsayacağını söylerken müteahhir dönem âlimleri hesabın mükellef

tutulan yaratıklarla sınırlı olduğu görüşündedir. Dirilişten sonra mahşerde bekleme, amel defterinin verilmesi, sorguya çekilme, her kula ait organların, amellerin işlendiği mekânların ve meleklerin şahitlikte bulunması ile amellerin tartılıp sonucunun belirlenmesi safhalarından oluştuğu kabul edilen geniş anlamıyla hesap Kurtubî, Âlûsî, M. Reşîd Rızâ gibi âlimlere göre bütün mükellefler için aynı anda gerçekleşecek ve bizzat Allah tarafından yürütülecektir. Zira Allah'ın bir kulunu hesaba çekmesi aynı zamanda başkalarının hesabını görmesine engel teşkil etmez. Bu görüşü savunanlara göre hesap, göz açıp kapayıncaya kadar veya yarım günden az bir sürede tamamlanır. Bir grup âlime göre Allah kâfirleri değil sadece müminleri hesaba çekecektir. Başka bir gruba göre ise her mükellefi Allah adına bir melek hesaba çeker. Çünkü hesabı bizzat Allah yürütecek olsaydı kâfirlerle de konuşması gerekirdi, halbuki bu husus Kur'an'da yer alan bilgilere aykırıdır (bk. el-Bakara 2/174; Âl-i İmrân 3/77).

Takıyyüddin İbn Teymiyye hesabı iki kısma ayırır. Birincisi, kullara ait bütün amellerin tesbit edildiği sayfaların sahiplerine verilmesi şeklinde olup mümin-kâfir herkes için söz konusudur. İkincisi, ağır gelen tarafı belirlemek üzere iyilik ve kötülüklerin tartılması anlamında kullanılan hesaptır. Kâfirlerin kötülükleri iyiliklerini boşa çıkardığından (bk. İHBÂT) cennetlik veya cehennemlik olduklarını tesbit etmek amacıyla onlar hakkında bu tür bir hesap söz konusu değildir. Bununla birlikte kötülüklerinin sınırını tayin edip buna göre cezalandırılmaları için ikinci tür bir hesaba çekilebileceklerini söylemek mümkündür (Mecmûʿu fetâvâ, IV, 305-306).

İslâm filozofları, insanların organlarıyla gerçekleştirdikleri fiillerin iyi veya kötü oluşuna göre ruhları üzerinde etkiler yaptığını, bunların da âhirette herkesçe farkedilebileceğini öne sürerek hesap es-nasında organların dile gelmesinin bundan başka bir anlam taşımadığını ileri sürmüşlerdir (Fahreddin er-Râzî, XIII, 20; XVIII, 19).

Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî'nin de belirttiği gibi (Rûḥu'l-meʿânî, VII, 178) dünyadan farklı bir âlemde gerçekleşecek olan hesabın mahiyetini akıl yürütmek suretiyle belirlemek mümkün değildir. Bu hususta en isabetli yol nasların bildirdiğini kabul etmekten ibarettir. Âdil olan Allah'ın kullarına asla zulmetmeyeceği gerekçesiyle hesabın gereksizliğini öne sürenlerin aklî

dayanakları bulunmadığı gibi bu iddiayı hesabın vuku bulacağını açıkça bildiren naslarla bağdaştırmak da mümkün değildir. Hesapta,

bütün kulları sorguya çekip yaptıklarını onlara ikrar ettirmek, peygamberleri, melekleri ve diğer bazı varlıkları şahit tutarak ileri sürülebilecek mazeretleri ortadan kaldırmak, Allah'ın iyi kullarına karşı lutufkârlığını gösterip affediciliğini fiilen ispat etmek, cezalandırdığı kullarına karşı ise âdil davrandığını ortaya koymak, bu vesile ile itaat eden kullarını aziz kılıp isyankârları zelil kılmak, böylece yaratıkları bekleyen âkıbete dikkat çekerek dünyada yararlı işler yapmaya teşvik edip kötülükten sakındırmak gibi hikmetlerin bulunduğu unutulmamalıdır. Hesabın alenî bir şekilde yapılmasında, tartışmacı bir karaktere sahip bulunan (el-Kehf 18/54) insana dünyada işlediği amelleri açıkça gösterip onun itirazda bulunmasına imkân vermemek, ayrıca göreceği ceza veya mükâfatta herhangi bir haksızlığa uğratılmayacağını, dünyadakinin aksine âhiretteki muhasebede hiçbir ihmalin söz konusu olmayacağını, hiçbir tesir altında kalınmayacağını ortaya koymak gibi başka hikmetler de düşünülebilir (M. Ahmed Abdülkādir, s. 42-43).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "ḥsb", "fṣl" md.leri; Lisânü'l-ʿArab, "ḥsb", md.; Wensinck, el-Muʿcem, "ḥsb", md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ḥsb", "ḥkm", "fṣl" md.leri; Müsned, I, 27, 28, 282, 296; II, 89, 290, 328, 441, 475; III, 217-218; IV, 65, 129, 164, 366; V, 259, 287, 427; VI, 48; Buhârî, "Riḳāḳ", 4, 49, "ʿİlim", 35; Müslim, "Îmân", 140, 327, "Cennet", 79, 80; Tirmizî, "Ṣalât", 188, "Ṣıfatü'l-ḳıyâme", 25; İbn Kuteybe, Teʾvîlü müşkili'l-Ḳurʾân (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1393/1973, s. 513; Taberî, Câmiʿu'l-beyân (Bulak), III, 94-100; İbn Mende, Kitâbü'l-Îmân (nşr. Ali b. Muhammed el-Fakīhî), Beyrut 1406/1985, II, 978; Beyhakī, el-İʿtiḳād (nşr. Kemâl Yûsuf), Beyrut 1985, s. 139; Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, Uṣûlü'd-dîn (nşr. H. Peter Linss), Kahire 1383/1963, s. 161; İbnü'l-Cevzî, Nüzhetü'l-aʿyün, s. 250-251; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, VII, 135-137; XIII, 20; XVIII, 18-19; XXXII, 60; Kurtubî, el-Câmiʿ, III, 272-273;

a.mlf., et-Teẕkire fî aḥvâli’l-mevtâ ve umûri’l-âẖire, Beyrut 1985, s. 267-338; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, IV, 305-306; VI, 487; İbn Kesîr, en-Nihâye (Zeynî), II, 109, 113-117, 120-122, 147; Teftâzânî, Şerḥu’l-Maḳāṣıd, II, 164; Cürcânî, Şerḥu’l-Mevâḳıf, İstanbul 1239, II, 592; Süyûtî, el-Budûrü’s-sâfire (nşr. Ebû Muhammed el-Masrî), Beyrut 1411/1991, s. 261-290; Âlûsî, Rûḥu’l-meʿânî, VII, 178; Reşîd Rızâ, Tefsîrü’l-menâr, II, 240; III, 142; VII, 438, 487; Ömer Nasuhi Bilmen, Muvazzah İlm-i Kelâm, İstanbul 1339-42, s. 347; Müctebâ Mûsevî el-Lârî, Uṣûlü’l-ʿaḳāʾid fi’l-İslâm (trc. M. Abdülmün‘im el-Hâkānî), Kum 1403, III, 160; M. Ahmed Abdülkādir, ʿAḳīdetü’l-baʿs̱ ve’l-âẖire fi’l-fikri’l-İslâmî, İskenderiye 1986, s. 42-43; Hasan Hâlid, el-İslâm ve rüʾyetühû fîmâ baʿde’l-ḥayât, Beyrut 1406/1986, s. 286-299; L. Gardet, “Ḥisāb”, EI² (İng.), III, 465-466.

Emrullah Yüksel

HESAP

(الحساب)

Sayıların çeşitli matematik işlemlerindeki kullanımını konu alan ilim.

Hesap kelimesinin aslı Arapça hisâb olup “sayı saymak” anlamında masdar, “sayı, yeterli ölçüde çok olan şey” anlamında da isim olarak kullanılmaktadır. Arapça’da hisâb (الحساب) kelimesiyle “çakıl taşı” anlamına gelen hasab (الحصب) arasında görülen ses benzerliği sadece bir söyleyiş yakınlığı değil aynı zamanda delâlet yakınlığını da gösterir. Bu iki kelime ile “sayma” anlamındaki ihsâ’ (احصاء) kelimesini de benzer özellikler açısından karşılaştırmak mümkündür. Zira çakıl taşı, yazının icadından önce ve okuma yazma bilmeyen her insan topluluğu tarafından bir sayma aracı olarak kullanılmıştır. Böylece sayılan nesnelerle çakıl taşları arasında sayma çerçevesinde karşılıklı bir ilişki kurulmuştur. Bu durum, Latince’de kökü çakıl taşı ile alâkalı olan calculus kelimesinde ve bu kelimeyi Latince’den alan İngilizce ve Fransızca gibi diğer Avrupa dillerinde de görülmektedir.

Arkeolojik keşifler, insanların sayı kavramıyla tanışmasının Yontma Taş devrine kadar geri gittiğini göstermektedir. Bu devirden itibaren sosyal hayatın gelişmesine paralel olarak sayı kavramı da gelişmiş; taban anlayışına bağlı sayma fikrinin yaygınlaşmasıyla toplamadan çarpmaya, çarpmadan da bölmeye geçilerek muhtelif hesap sistemleri ortaya çıkmıştır.

Eski Mısır hesabı (m.ö. 5000m.ö. 600 civarı), sosyal hayattan kaynaklanan ihtiyaçları gidermek üzere kurulan bir hesap sistemidir. Sayıları rakam yerine geçen sembollerle ifade eden Mısırlılar’ın sayı sistemi on tabanlı, tekrarlı ve toplamalıydı. Mısır aritmetiğinde pozitif tam ve rasyonel sayılarda temel dört işlem yanında üs alma, kök alma gibi işlemler de yapılabilmekteydi. Dört temel işlemden biri olan çarpma toplamaya indirgenmekte, bölme ise çarpmanın tersi olarak düşünülmekteydi. Rasyonel sayı sistemini ½’den À’a kadar olan dokuz birim kesirle sınırlayan Mısırlılar, diğer bütün kesirlerin de bu dokuz kesir cinsinden ifade edileceğini düşünüyorlardı. Rasyonel sayılarda paydaların eşitlenmesi

problemini halleden Mısırlı matematikçilerin bazı özel kesir türlerinden de haberleri vardı. Sıfır değeri yaygınca bilinmemesine rağmen bazı kâtipler sıfır yerine bir boşluk bırakıyorlardı.

Sumer, Akkad, Bâbil, Hitit, Hurri, Mitanni, Asur, Kalde, Med, Pers ve Yunan katkısı ile oluşan Mezopotamya matematiğinde (m.ö. 3500m.ö. 312 civarı) sayı sistemi, genel olarak eksik altmış tabanlı konumlu sayı sistemi olarak biliniyordu. Sıfırın geç bir dönemde kullanıldığı bu sistemde bütün sayılar değeri bir ve on olan iki sembolle gösterilmekte, birler ve altmışlar konumunda sayılar on tabanına göre ve toplamalı olarak, 60n'nin kat sayılarında ise 60 tabanına göre ve konumlu olarak ifade edilmekteydi. Temel dört aritmetik işlemi kolayca halleden Mezopotamyalı matematikçiler, çarpmada sonucu belirlemek için daha önce hazırladıkları çarpım cetvellerinden faydalanıyorlardı. Çarpmanın tersi olarak kabul ettikleri bölmeyi ise çarpmaya indirgemede kullandıkları ters sayı cetvelleri yardımıyla kolaylıkla yapıyorlardı. Mezopotamyalılar tam sayılarla rasyonel sayıları anlamca biribirinden ayırmış; bundan dolayı da ondalık kesirlerin yaygın olarak kullanılmasına kadar, matematik tarihinde Bâbil kesir sistemi güçlü bir kesir hesap yöntemi olarak kalmıştır.

Yunanlılar, hesap alanındaki ilk bilgilerini Mısır ve Mezopotamya gibi kadîm büyük medeniyetlerle Fenike, İbrânî, Hint, Pers, Girit ve eski Anadolu kültürlerinden tevarüs etmiştir. Yunanlılar ilk olarak Herodianic sayı sistemini kullanmış; rakamlar bazan toplamalı, bazan çarpımlı, bazan da toplamalı ile çarpımlı karışımı şeklinde yazılmıştır. İonic (alphabetic) adı verilen ikinci sistem ise Yunan alfabesine bağlı olarak geliştirilen ebced sayı anlayışına dayanmaktadır. Yunanlılar her iki sistemde de on tabanını kullanmıştır; ancak yazım ve büyük rakamların gösteriminde daima problemlerle karşılaşmışlardır. Rasyonel sayıları, ilk dönemde Mısırlılar'ın etkisinde kalarak birim kesir veya birim kesir toplamları olarak ifade eden Yunanlılar son dönemlerde farklı yazım türleri üzerinde durmuşlardır. Yunanlılar ayrıca, büyük veya küçük rasyonel sayıların ifadesinde Mezopotamya altmış tabanlı sayı sistemini kullanmışlardır. "Logistika" adını verip "aritmetika"dan (sayılar teorisi) ayrı düşündükleri pratik matematiğe önem vermeyen Yunanlılar, el işlerinden nefret ettikleri için güçlü bir hesap sistemi geliştirmemişlerdir. Nitekim Yunanlılar'ın pratik

hesap için kullandıkları var sayılan abakus hakkındaki bilgiler bile karîneler yardımıyla

Roma abakuslarından elde edilmektedir.

Araplar Câhiliye döneminde hiçbir fizikî alete ihtiyaç göstermeyen, sadece parmak boğumlarının kullanıldığı basit bir hesap sistemine sahiptiler. Bu hesap türü, o dönemde alışverişlerde ve ticarette geçerli olduğundan hadislerde de anılmaktadır. Ayrıca Câhiliye Arapları, daha sonra astronomların geliştireceği sayılara delâlet eden harfleri kullanma tekniğinden de haberdardılar (aş. bk.). İbnü'n-Nedîm'in rivayetine göre, Ebû Ca'fer el-Mansûr döneminde (754-775) Bağdat'a gelen Kenkeh (Menkeh) adlı bir Hintli, Hindistan'da kullanılmakta olan hesap sistemini İslâm dünyasına aktarmada önemli bir rol oynamıştır. İbnü'l-Kıftî de bu rivayeti, "Bize Hindistan'dan gelen ve Muhammed b. Mûsâ el-Hârizmî tarafından geliştirilen hesap sistemi mevcut hesap sistemleri arasında en gelişmiş, muhtasar ve kolay bir sistemdir" şeklinde tekrarlamaktadır.

İlk İslâmî Dönem. İlk dönemde hesap ilmi sayıları toplama ve çarpma (katma) ile çıkarma ve bölme (ayırma) şeklinde iki ana işleme tâbi tutulmaktaydı. Bu muhtevasıyla İslâm dünyasında ticarî ve hukukî işlemlerin tesbit ve icrasında, zekâta tâbi olan malların tayin ve taksimiyle mirasın vârisler arasında belli oranlarda dağıtılmasında, ayrıca kıble ve namaz vakitlerinin belirlenmesinde, ramazan gibi dince kutsal sayılan ay ve günlerin tayinine yönelik olarak hilâlin tesbitinde, günlük hayatın gereği olarak daha başka alanlarda daima hesaba başvurulmuş ve bu durum matematik ilminin gelişmesine büyük ölçüde katkıda bulunmuştur. Bağdat'ta yeşeren bu yeni teknik yani Hint hesabı sistemi çerçevesinde düzenli hesap tekniğiyle (Hârizmiyât, algoritma) yine Bağdat'ta geliştirilen zihin hesabı İslâm medeniyetinde hesap ilminin iki ana kolunu oluşturdu. Bu iki ana kolun yanında daha çok astronomların kullandığı sittînî hesap üçüncü bir kol olarak zikredilebilir. Hârizmiyât, bu tekniğin düzenleyicisi Muhammed b. Mûsâ el-Hârizmî (ö. 232/847'den sonra) başta olmak üzere daha sonra gelen Benî Mûsâ (Muhammed, Ahmed ve Hasan), Sâbit b. Kurre, Ebû Kâmil, Ebü'l-Vefâ el-Bûzcânî ve Kerecî gibi birçok matematik âlimi tarafından geliştirmiştir.

Hârizmî’nin Hint hesabı tekniğini işlediği Kitâbü’l-Ḥisâbi’l-Hindî adlı eserinin en önemli özelliği, İslâm dünyasında ilk defa yuvarlak bir şekil olan sıfırla beraber Hint rakamlarını ve ondalık konumlu sayı sistemini kullanmış olmasıdır. Kitabın Arapça aslı bugüne ulaşmamıştır. Eser, Algoritmi de numero indorum adıyla XII. yüzyıl başlarında Tuleytula’da (Toledo) Bathlı Adelard tarafından Latince’ye tercüme edilmiş, arkasından Cremonalı Gerard bu tercümeyi Algorismi in integri adıyla özetlemiştir. Ayrıca eser İşbîliyeli (Sevilla) John tarafından Katalanca’ya tercüme edilmiş, daha sonra Domingo Cendisilvi eseri Katalanca’dan Liber algorismi adıyla tekrar Latince’ye aktarmıştır. Domingo Cendisilvi’nin tercümesi 1857 yılında Roma’da Alghoarismi de practica aritmatica ismiyle neşredilmiştir. Kitap on altı sayfadan oluşmaktadır. Ancak eserin mevcut bölümünün ihtiva ettiği konulara bakılırsa en azından bir yaprağının kaybolmuş olduğu söylenebilir. Çünkü eserde “kısmetü’l-küsûr” ve “istihrâcü’l-cüzûr” konularına yer verilmemiştir. Eserin konu başlıklarına bakıldığında Hârizmî’nin tasnifinin Hint hesabından bahseden hesap kitaplarının tasnifine benzediği tesbit edilebilir. Ancak mevcut Latince nüshada konu başlıkları verilmemiştir; bu durum muhtemelen müstensihten kaynaklanmaktadır. Latince nüshanın müstensihinin ikinci ve önemli bir kusuru da Hint rakamlarının yerlerini boş bırakmasıdır; nâşir bu boş yerleri modern rakamlarla doldurmuştur. Hârizmî’nin zihin hesabını konu alan ikinci eseri Kitâbü’l-Cemʿ ve’t-tefrîḳ de bugüne gelmemiştir. Hârizmî’den sonra yine aynı isimde başka bir kitap yazılmış ve bunun Liber augmenti et diminutionis adındaki Latince tercümesi günümüze ulaşmıştır. Bu eserin Ebû Kâmil’in olduğu zannedilmektedir, ancak Hârizmî’ye de ait olabilir. Hârizmî’nin hesap alanında iki eser yazdığı söylenebilir. Bunların birincisi zihin hesabı alanındaki Kitâbü’l-Cemʿ ve’t-tefrîḳ’tir ve bu hesap yöntemini takip edenler Batı’da ”Algorists” adıyla tanınmışlardır; ikincisi Hint hesabı alanındadır ve hesap tahtası üzerinde “mahv ve nakl” işlemleriyle icra edildiğinden Batı’da bu hesap yöntemini kullananlar da “Abacists” olarak anılmışlardır. Latince eserlerde bu iki grup hesap sistemine ve bu sistemleri uygulayan insanlara sıkça atıflar yapılmaktadır. Yukarıda verilen bilgilere bakıldığında Latince tercümelerin isimlerinde sayılara, sayı basamaklarına ve sıfıra delâlet eden “algorithme, algorism, guarisme” vb. kelimelerin Hârizmî’nin adından türetildiği anlaşılmaktadır. Daha sonra tanınmış Alman filozof-matematikçisi Leibnitz algoritma kelimesini, “bütün hesap işlemlerinin bir düzenle çözümü” şeklinde tanımlamıştır. Neticede

Hârizmî'nin yukarıda zikredilen iki eserinin tercümeleriyle birlikte düzenli hesap yapma tekniği Avrupa'da "algorithm" olarak anılagelmiştir. Bu anlayış Avrupa matematiğinde o kadar etkili olmuştur ki Napier, XVII. yüzyılın başlarında yeni bir hesap sistemi geliştirdiği zaman farklı bir isimlendirmeye gitmemiş, sistemine düzenli hesap tekniğini ihtiva etmesinden dolayı basit bir harf değişikliğiyle "logarithme" adını vermiştir.

İslâm matematikçileri, Öklid'in eserlerini Arapça'ya tercüme ederken onun sayıyı "iki tarafında bulunan iki sayının toplamının yarısıdır" şeklindeki tarifini benimsemişlerdir. Dolayısıyla "bir" sadece tek tarafı (hâşiye) olduğundan -ki o da ikidir-sayı niteliğiyle ele alınmamış, aksine "arttırma" yolu ile bütün sayıların kendisinden elde edildiği ilk unsur olarak kabul edilmiştir. Hint matematiğiyle temasa geçtikten sonra ise sıfırı sayı sistemlerine aktaran İslâm matematikçileri yukarıdaki tanımı "bir"e uygulayarak "bir"i de sayı zümresine katmışlardır; böylece P eşitliğiyle doğal sayılar kümesi tamamlanmıştır.

İslâm matematikçileri Hint ve zihin hesap sistemlerinde kesirleri, payı 1 olan 2'den 10'a kadarki kesirlerle (birim kesirler, dokuz kesir) parça (cüz) veya parçalar (eczâ) şeklinde ifade edilebilen rasyonel kesirler (muntak, meftûh) ve dokuz kesir cinsinden ifade edilemeyen irrasyonel kesirler (sammâ, gayri meftûh) olmak üzere ikiye bölmüşlerdir. Ayrıca kesirler üzerine aritmetiğin dört temel işlemi yanında üs ve kök hesaplarını da başarıyla uygulamışlar, bunlardan başka kesir işaretini ve diğer notasyonlarla sembolleri icat ederek işlemlerinde bunları yaygın biçimde kullanmışlardır. İslâm dünyasında yetişen matematikçiler, İslâm matematik tarihinde yukarıda anlatılan ve temelde zihin hesabından kaynaklanan birim kesir anlayışı yanında, ilk dönemlerden itibaren on tabanlı konumlu sayı sistemine dayalı olarak ondalık kesir sistemini de geliştirmeye çalışmışlardır. Ahmed b. İbrâhim el-Öklîdisî, Ali b. Ahmed en-Nesevî ve Abdülkāhir el-Bağdâdî ile başlayan bu süreç Semev'el el-Mağribî ile teorik bir çerçeve kazanmış, Cemşîd el-Kâşî ile

gelişmiştir. İslâm matematiğinde yukarıda anlatılan kesir sistemlerinin yanında derece ve dakika cinsinden ifade edilen ve altmış tabanlı konumlu sayı anlayışına dayanan sittînî kesir sistemi de özellikle astronomide ve trigonometrik değerlerin ifadesinde kullanılmış, böylece kesirler üzerindeki

bu çalışmalarla rasyonel sayılar kümesi de tamamlanmıştır. Kesirler hesabını konu alan matematik kitapları içinde en ünlüleri, Doğu İslâm dünyasında Ebü'l-Vefâ el-Bûzcânî'nin el-Menâzilü's-sebʿa'sı, Ahmed b. İbrâhim el-Öklîdisî'nin Kitâbü'l-Fuṣûl fi'l-ḥisâbi'l-Hindî'si, Ali b. Ahmed en-Nesevî'nin el-Muḳniʿ fi'l-ḥisâbi'l-Hindî'si, Abdülkāhir el-Bağdâdî'nin et-Tekmile fi'l-ḥisâb'ı, Semev'el'in el-Ḳıvâmî fî ḥisâbi'l-Hindî'si, Cemşîd el-Kâşî'nin Miftâḥu'l-ḥisâb'ı ve Batı İslâm dünyasında özellikle İbnü'l-Bennâ el-Merrâküşî'nin Telḫîṣu aʿmâli'l-ḥisâb'ı ile Ebü'l-Hasan el-Kalesâdî'nin Keşfü'l-esrâr (estâr) ʿan ʿilmi (ḥurûfi)'l-ġubâr'ıdır.

İslâm matematikçileri irrasyonel sayıların köklerini bulma, kökler ve zevâti'l-esmâ üzerinde aritmetik işlemler yapma gibi konularla da ilgilenmişler, ayrıca irrasyonel sayıların köklerinin yaklaşık değerini bulma problemini özel olarak ele almışlardır. Bu çalışmalar onları, sayılar kümesinin diğer bir alt kümesi olan irrasyonel sayılar kümesine ve bu kümenin özelliklerini tesbit etmeye götürmüştür. Bu arada irrasyonel sayılar konusunda Hint dünyasından aktardıkları bilgilere Yunanlılar'dan edindikleri oran kurallarını uyguladılar ve bu iki farklı anlayışı, pozitif gerçek sayılar kümesine ait sayı kavramıyla ilgili özel teorilerini genelleştirmek için birleştirmeye çalıştılar. Bu alandaki en gelişmiş teoriyi Ömer Hayyâm'ın Fî Şerḥi mâ üşkile min müṣâderâti Öḳlîdis adlı eserinde görmek mümkündür. Hayyâm bu eserinde iki oran arasındaki eşitlik ilişkisini tanımlamakta ve Q oranını paydaları k^1, k^2, ... k´ ... parçaları olan sürekli bir kesir, R oranını ise paydaları $k^1!$, $k^2!$, ... k´! ... parçaları olan diğer bir sürekli kesir olarak tahlil etmektedir. Böylece iki oran "n"nin değerine bakılmaksızın k´! = k´ olduğunda eşittir. Ömer Hayyâm aynı yöntemi kullanarak Q > R ilişkisini tahlil etmekte ve bu tahlilin neticesinden rasyonel sayı ile irrasyonel sa-yı arasında mukayese imkânı veren genel ölçüyü çıkarmaktadır. İbnü'l-Bennâ ise çalışmalarında üçgen, kare vb. oluşturan düzlem sayılara özel bir bölüm tahsis etmiştir. Şöyle ki:

Kenar 1 2 3 4 5 6 ...

Üçgen 1^3^6^10^15^21 ...

Kare 1 4 9 16 25 36 ...

Eğer üçgenin birinci hânesi kenarın ikinci hânesiyle toplanırsa üçgenin ikinci hânesi elde edilir; eğer üçgenin ikinci hânesiyle kenarın üçüncü hânesi toplanırsa üçgenin üçüncü hânesi elde edilir; işlem bu şekilde devam eder. İbnü'l-Bennâ'nın Refᶜu'l-ḥicâb ᶜan vücûhi'l-aᶜmâli'l-ḥisâb adlı eserinde cisim oluşturan sayılar hakkında verdiği cetvel daha sonra Pascal üçgeni denilen teoremi çok andırmaktadır. Müellif bu eserinde, adı geçen üçgenle özelliklerine ilişkin orijinal ve kapsamlı çalışmalarda bulunmuş ve şu sonuçlara varmıştır: Sayılar ardarda toplanırsa üçgenler, tekil sayılar ardarda toplanırsa kareler, birden başlayan ve üç farkla artan sayılar ardarda toplanırsa beşgenler vb. ortaya çıkar. Hazırladığı cetvelle ikili fonksiyonel terkip arasındaki ilişkiyi de K'^{2}— S şeklindeki denklemle izah etmektedir. Üçlü fonksiyon ise ikili fonksiyonun bir değerin iki eksiğiyle çarpılıp üçe bölünmesi sonucu elde edilir: $K'^{3}= K'^{2}$x T. Matematiksel tümevarım yöntemiyle bu kuralın genel bir kural olduğu görülür.

İslâm matematikçileri asal sayılarla ve sayıların çarpanları ile de ilgilenmişler ve bunun yanında mutlak, artık, eksik, dost ve diğer sayı çeşitlerini araştırmışlardır. Bu konuda öncü çalışmayı Sâbit b. Kurre Kitâbü Aᶜdâdi'l-müteḥâbbe adlı küçük risâlesiyle yapmış, daha sonra gelen matematikçiler de onun açtığı yolda yürüyerek konunun ayrıntılarını ele almışlardır. Bilhassa Kemâleddin el-Fârisî, Sâbit'in çalışmalarını daha ileri götürmüş ve asal sayıları her türlü sayı araştırmasının temeli yaparak aritmetiğin esas teoremini formülleştirmiştir. Batı İslâm dünyasında ise özellikle İbnü'l-Bennâ konuyla ilgilenmiş, Sâbit'in ulaştığı kurallara denk ve muhtemelen ondan bağımsız kurallara ulaşmıştır. Onun bazı eserlerinin şerhlerinde, Pierre de Fermat'dan üç buçuk asır önce 17296 ve 18416 olan ikinci dost sa-yı çiftine rastlanılmaktadır. İbnü'l-Bennâ ile Fermat arasında yapılacak bir karşılaştırma, İslâm ve Avrupa matematikçilerinin ortaya koydukları teoriler arasındaki ilişkilerin tesbit edilmesinin İslâm matematiğinin oran, denklemler teorisi ve sayılar teorisi konularında XVII. yüzyılda Avrupa'da ortaya çıkan çalışmalara ne kadar katkıda bulunduğunu göstermesi açısından faydalı olacaktır.

BİBLİYOGRAFYA

Nichomakhis, el-Medḫal ilâ ʿilmiʾl-ʿaded (trc. Sâbit b. Kurre), Beyrut 1958; Nasîrüddîn-i Tûsî, Cevâmiʿuʾl-ḥisâb biʾt-taḫt veʾt-türâb (nşr. Ahmed Selîm Saîdân, Mecelletüʾl-Ebḥâs̱, XX/2-3, Beyrut 1967 içinde), tür.yer.; İbnüʾl-Bennâ el-Merrâküşî, Telḫîṣu aʿmâliʾl-ḥisâb (nşr. Muhammed Süveysî), Tunus 1969; Gıyâseddin Cemşîd el-Kâşî, Miftâḥuʾl-ḥisâb (nşr. Nâdir en-Nablûsî), Dımaşk 1397/1977, tür.yer.; Kalesâdî, Keşfüʾl-esrâr ʿan ʿilmiʾl-ḥurûfiʾl-ġubâr (nşr. Muhammed Süveysî), Tunus 1988; Bahâeddin el-Âmilî, Ḫulâṣatüʾl-ḥisâb (nşr. Celâl Şevkī), Kahire 1981; Suter, Die Mathematiker, tür.yer.; J. A. S. Perez, Biografias de matematicos arabes que florecieron en España, Madrid 1921; Sarton, Introduction, I-II, tür.yer.; Ahmed Selîm Saîdân, Târîḫu ʿilmiʾl-ḥisâbiʾl-ʿArabî, Amman, ts.

Muhammed Süveysî

Osmanlılar'da Hesap.

Osmanlı matematikçileri, geometrik ve analitik hesap alanlarında kendilerinden önceki İslâm matematikçilerinin mevcut birikimlerini tevarüs etmişlerdir. Bu mirasın, eski dönemlerde kaleme alınan kitapların çoğaltılması ve öğrencilerin tahsil için İslâm medeniyetinin önemli ilim merkezlerine gitmeleri veya bu merkezlerde yetişen âlimlerin Osmanlı topraklarına göç etmeleriyle sağlandığı söylenebilir. Bunun yanında, Osmanlı Devleti'nin XVI. yüzyılın başlarından itibaren İslâm dünyasının yayıldığı coğrafyanın büyük bir kısmını ele geçirmesi, Endülüs'ün düşmesiyle burada bulunan müslüman ve yahudi âlimlerin, son olarak da Şah İsmâil ve Şiîler'in İran bölgesinde iktidara gelmeleriyle Sünnî âlimlerin Osmanlılar'a sığınmaları bu tevarüsün diğer halkalarını oluşturmuş, bu suretle klasik İslâm hesap geleneği Osmanlı âlimlerinin eliyle sürdürülmüştür. Ancak klasik gelenek yerini daha sonra, XVIII. yüzyılda başlayıp XIX. yüzyılda gelişen modern hesap anlayış ve tekniğine bırakmış, başta Fransa olmak üzere Batı Avrupa kaynaklarından aktarılan bilgiler sebebiyle klasik İslâm ve Osmanlı matematiği tamamen terkedilmiştir. Batı Avrupa'da geliştirilen yeni hesap muhteva itibariyle yeni olmakla beraber kavramsal zemin açısından Grek ve İslâm matematiğiyle aynı zemini paylaştığı için Osmanlı âlimleri tarafından kolayca anlaşılmış, dolayısıyla kopma da kolay gerçekleşmiştir.

Kaynaklar. Merâga matematik-astronomi okulundan önce klasik İslâm ilmî birikimini Anadolu Selçukluları'na aktaran birçok âlim bulunmaktadır. Bu âlimler zaman içerisinde Anadolu'ya üç ana yoldan ulaşmışlardır. Bunlardan birincisi

Orta Asya'dan başlayan ve İran üzerinden geçen yoldur. Bu yolla pek çok Türkistanlı ve İranlı âlim Anadolu'ya gelmiş veya Anadolu'dan bu istikamete tahsil için gidenler olmuştur. İkinci yol Bulgar, Kırım ve Kafkas güzergâhıdır; bu yolla, Bulgarî nisbesini taşıyan bazı âlimlerle müslüman Kafkas kavimlerinden, özellikle müslüman Gürcüler'den Tiflisî nisbesini taşıyan birçok âlim Anadolu'ya göç etmiştir. Üçüncü yol, Endülüs ve Mağrib'den başlayıp Mısır ve Şam'dan Anadolu'ya yönelen yoldur. Bu yolla Endülüslü, Mısırlı ve Şamlı pek çok âlim Anadolu'ya gelmiştir. Bu âlimlerden önemli bir kısmının çalışmalarıyla ilgili bilgiler, hesap ilminin genel olarak astronomi ve geometriyle birlikte ele alınmasından dolayı hendese maddesinde verilmiştir (bk. HENDESE). İlmî faaliyetlerini Anadolu'da sürdüren âlimler arasında özellikle tanınmış filozof Abdüllatîf el-Bağdâdî (ö. 629/1231) zikredilebilir. Hayatının önemli bir kısmını Erzincan'da geçiren Bağdâdî bu sırada zaman zaman Halep'e ve başka bazı şehirlere de gitmiştir. Abdüllatîf el-Bağdâdî felsefe yanında matematik alanında da uzmandı ve bu sahada el-Muġni'l-celî fi'l-ḥisâbi'l-Hindî adlı bir eser telif etmişti. Anadolu'da İbn Fellûs diye bilinen İsmâil b. İbrâhim el-Mardînî'nin (ö. 637/1240 [?]) sayılar teorisiyle ilgili olarak kaleme aldığı İʿdâdü'l-isrâr fî esrâri'l-aʿdâd (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1178/6, vr. 94a-113a) ve hesaba dair yazdığı İrşâdü'l-ḥüssâb fi'l-meftûḥ mine'l-ḥisâb adlı eserleri Anadolu-Osmanlı matematiği için önemlidir. Nitekim ikinci eserini Taşköprizâde "ʿİlmü'l-ḥisâbi'l-hevâ" bölümünde muhtasar kitaplar arasında zikretmektedir (Miftâḥu's-saʿâde, I, 372). Anadolu'da yaşayan diğer önemli bir matematik ve astronomi âlimi filozof Esîrüddin el-Ebherî'dir (ö. 663/1265 [?]). Onun Öklid (Euclides) geometrisi üzerine yaptığı çalışmalar hesap işlemleriyle ilgili olarak ayrıca önem taşımaktadır. Torunu Emînüddin el-Ebherî de (ö. 733/1333) matematik ve astronomi alanlarında zamanının en yetkili kişilerindendi. Emînüddin'in günümüze astronomi ve hesaba dair iki eseri gelmiştir (DİA, X, 75).

Harakī (ö. 553/1158), Çağmînî (ö. 618/1221 [?]) ve Muhammed b. Eşref es-

Semerkandî (ö. 600/1203) gibi İran, Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerine mensup matematik bilginleri, astronomi ve geometride olduğu gibi hesap ilmi açısından da Anadolu Selçukluları ile Osmanlılar'ı etkilemiştir. Ancak bu çerçevede asıl önemli etki Merâga matematik-astronomi okulundan (kuruluşu 657/1259) gelmiştir. Bu okula mensup Kutbüddîn-i Şîrâzî (ö. 710/1311) ve öğrencilerinin Osmanlı hesap ilmi geleneğinin oluşmasına çok önemli katkılarda bulunduğu bilinmektedir. Bunlardan Kemâleddin el-Fârisî ile Nizâmeddin en-Nîsâbûrî, İmâdüddin el-Kâşî ve Cemâleddin Saîd b. Muhammed et-Türkistânî başta gelmektedir. Özellikle Kemâleddin el-Fârisî'nin sayılar teorisiyle ilgili Teẕkiretü'l-aḥbâb fî beyâni't-tehâb'ı (Köprülü Ktp., I. Kısım, nr. 941/2, vr. 130b-138a; Rüşdî Râşid, s. 317-346) ve diğer hocası İbnü'l-Havvâm'ın (ö. 724/1324) el-Fevâʾidü'l-Bahâʾiyye fi'l-ḳavâʿidi'l-ḥisâbiyye'sine yazdığı Esâsü'l-ḳavâʿid fî uṣûli'l-Fevâʾid adlı hacimli şerh (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1972; nşr. Mustafa Mevâlidî, Kahire 1994) Osmanlı matematiği açısından önemlidir. Nitekim Taşköprizâde Miftâḥu's-saʿâde'de her iki eseri de zikretmekte ve bunların ikincisi için Fârisî'nin nümerik analiz yoluyla dost sayıları bu risâlede elde ettiğini, dolayısıyla eserin müellifin riyâzî ilimlerdeki derinliğini gösterdiğini söylemektedir (I, 372, 374). Ayrıca Fâtih Sultan Mehmed ve II. Bayezid dönemi âlimlerinden Molla Lutfî'nin, Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin Ḥâşiye ʿale'l-Meṭâliʿini tenkit mahiyetinde kaleme aldığı Risâle fî sebʿi'ş-şidâd adlı eser, Kemâleddin el-Fârisî'nin Esâsü'l-ḳavâʿid adlı şerhine dayanmaktadır (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2829, vr. 6a-7b). İmâdüddin el-Kâşî'nin İbnü'l-Havvâm'ın Îżâḥu'l-Maḳāṣıd li'l-ferâʾidi'l-Fevâʾid'ine yazdığı şerh (Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 1281, bir medrese nüshasıdır ve üzerinde bulunan değişik ta'likatlar yanında İbnü'l-Havvâm'ın el-Fevâʾidü'l-Bahâʾiyye'sinin tamamı sayfa kenarlarına yazılmıştır), Nizâmeddin en-Nîsâbûrî'nin eş-Şemsiyye fi'l-ḥisâb'ı, Cemâleddin et-Türkistânî'nin er-Risâletü'l-ʿAlâʾiyye fi'l-mesâʾili'l-ḥisâbiyye'si (TSMK, III. Ahmed, nr. 3119/1, 127 varak) ve buna Celâleddin Ali el-Garbî'nin yazdığı el-Muʿcezâtü'n-necîbiyye fî şerḥi'r-Risâleti'l-ʿAlâʾiyye adlı şerh (TSMK, III. Ahmed, nr. 3117) diğer dikkat çeken eserlerdir.

VII. (XIII.) yüzyılın sonları ile VIII. (XIV.) yüzyılın başlarında Anadolu'dan birçok ilim adamının, bu dönemde matematik ilimleri alanında yeni bir merkez haline gelen Tebriz'e tahsil için gittiği

görülmektedir. Bunların içinde en dikkat çekici sima İznik Medresesi başmüderrisi Dâvûd-i Kayserî'dir. Tebriz'den başka Buhara, Merâga, Dımaşk ve Kahire gibi önemli merkezlerde ilim tahsil eden ilk dönem Osmanlı âlimleri üzerinde matematik açısından en etkili hocalar arasında Mîrek el-Buhârî ve Merâga okulu mensubu İbn Sertâk zikredilebilir. Dâvûd-i Kayserî, İbn Sertâk'ın Kitâbü'l-İkmâl fi'l-hendese'sini

İznik'te okutmuştur. Eser Öklid geometrisi, koni kesitleri, düzlemsel ve küresel trigonometri yanında geometrik hesabı da (el-adedü'lmuttasıl ile yapılan hesap) kapsayan geniş hacimli ve önemli bir kaynaktır.

Semerkant matematik-astronomi okulunda tahsillerini tamamladıktan sonra Anadolu'ya gelen Fethullah eş-Şirvânî (ö. 891/1496) ve Ali Kuşçu (ö. 879/1474) gibi matematik bilginleri, hesap ilmi açısından da önem arzeden ilmî birikimleri bu bölgeye taşımışlardır. Semerkant okulunun bu aracı rolü yanında okulun temsilcisi Cemşîd el-Kâşî'nin Miftâḥu'l-ḥisâb (ḥüssâb) adlı eserinin doğal sayılar hesabını ihtiva eden birinci makalesi, rasyonel sayılar hesabını ihtiva eden ikinci makalesi ve sittînî hesabı ihtiva eden üçüncü makalesi Osmanlı matematiği açısından önem taşımaktadır. Kitabın en önemli bölümlerinden biri de üçüncü makalesinin "Fî Tahvîli'l-erkāmi's-sittîniyye ile'l-Hindiyye ve bi'l-aks sıhâhan ve kusûran ve tahvîl kusûrihâ ilâ mahrecin âhar ve ma'rifeti'l-kusûr elletî vada'nâhâ alâ kıyâsi'l-kusûri's-sittîniyye" adını taşıyan altıncı babıdır. Kâşî burada Risâletü'l-muḥîṭiyye adlı çalışmasında kullandığı ondalık kesirleri ele almakta ve sittînî kesirlerin ondalık kesirlere dönüşümünü örneklerle incelemektedir (Miftâḥu'l-ḥisâb, nşr. Nâdir en-Nablusî, Dımaşk 1977, s. 182-193). Bu bab, özellikle Osmanlı matematikçisi ve astronomu Takıyyüddin er-Râsıd üzerinde etkili olmuştur. Ayrıca eser ileri seviyede ders kitabı olarak okutulduğundan medreselerde yetişen öğrenciler üzerinde önemli etkilere sahiptir. Kâşî'nin dairede çevre-çap ilişkisini incelediği yukarıda zikredilen Risâletü'l-muḥîṭiyye'si de (Askerî Müze Ktp., nr. 69, 22 varak) Osmanlı matematikçileri tarafından kullanılmıştır.

Osmanlı medreselerinde okutulan Teftâzânî'nin Şerḥu'l-Maḳāṣıd'ı ve Cürcânî'nin Şerḥu'l-Mevâḳıf'ı gibi kelâm kitaplarında hesapla ilgili bölümlerin yer alması, din ilimleriyle meşgul olanların da konuya ilgi duymalarını sağlamıştır. Ayrıca Osmanlı döneminde kullanılan başlıca

astronomi cetvellerinin (zîc) mukaddimelerinde sittînî hesabın teorik ve pratik taraflarına geniş yer ayrılmıştır. Bu cetvellere Osmanlı âlimleri tarafından yazılan şerhler konuya duyulan ilginin devamını sağlamıştır.

Arka Plan ve Okutulan Eserler. Osmanlı matematik-hesap geleneğinin arka planını şu şekilde özetlemek mümkündür: a) Selçuklu-Merâga Kolu. Ömer Hayyâm → Şerefeddin et-Tûsî → Kemâleddin İbn Yûnus → I. Esîrüddin el-Ebherî vd.; II. Nasîrüddîn-i Tûsî (Merâga matematik-astronomi okulu) → 1. İbnü’l-Havvâm: Kemâleddin el-Fârisî, İmâdüddin el-Kâşî; 2. Kutbüddîn-i Şîrâzî: Kemâleddin el-Fârisî vd.; 3. Muhammed b. Sertâk b. Çoban el-Merâgī: Dâvûd-i Kayserî; 4. Nizâmeddin en-Nîsâbûrî vd. b) Mısır-Şam Kolu. I. Şemseddin Muhammed b. Mübârek Şah → Molla Fenârî vd.; II. İbnü’l-Hâim vd.; III. İbnü’l-Mecdî → Sıbtu’l-Mardînî vd. c) Anadolu-Semerkant Kolu. I. Kadızâde-i Rûmî: a) Ali Kuşçu vd., b) Fethullah eş-Şirvânî, vd.; II. Cemşîd el-Kâşî vd.; III. Bircendî. d) Mağrib Kolu. 1. İbnü’l-Yâsemîn; 2. Hassâr; 3. Kalesâdî; 4. İbnü’l-Bennâ el-Merrâküşî; 5. Endülüs’ün düşmesiyle Osmanlı Devleti’ne sığınan âlimler.

Osmanlılar’da önceleri hesap ders kitabı olarak Muhammed b. Muhammed es-Secâvendî’nin et-Tecnîs fi’l-ḥisâb’ı, Nizâmeddin en-Nîsâbûrî’nin eş-Şemsiyye fi’l-ḥisâb’ı ve İbnü’l-Havvâm’ın el-Fevâ ʾidü’l-Bahâ ʾiyye fi’l-ḳavâʿ idi’l-ḥisâbiyye’siyle buna Kemâleddin el-Fârisî’nin yazdığı Esâsü’l-ḳavâʿ id fî uṣûli’l-Fevâ ʾid adlı şerh, ayrıca İbnü’l-Hâim’in eserleri ve özellikle Nüzhetü’l-ḥüssâb fî ʿ ilmi’l-ḥisâb, el-Lümʿ a fi’l-ḥisâb ve el-Maʿ ûne fi’l-ḥisâbi’l-hevâ ʾî, İbnü’l-Bennâ’nın Telḫîṣu aʿ mâli’l-ḥisâb’ı ve bunun İbnü’l-Mecdî tarafından Ḥâvi’l-lübâb fî şerḥi Telḫîṣi aʿ mâli’l-ḥisâb adıyla yapılan şerhi, Kalesâdî’nin Keşfü’l-cilbâb ʿ an ʿ ilmi’l-ḥisâb’ı okutulmuştur. İstanbul’un fethinden sonra ise Ali Kuşçu’nun bu şehre gelmesiyle onun Risâle der ʿ İlm-i Ḥisâb ve er-Risâletü’l-Muḥammediyye’si Osmanlı medreselerinde orta seviyede ders kitabı olarak rağbet görmeye başlamıştır. İleri seviyede ise Cemşîd el-Kâşî’nin Miftâḥu’l-ḥisâb’ı tercih edilmiştir. XVII. yüzyılın başlarından itibaren er-Risâletü’l-Muḥammediyye’nin yerini Bahâeddin Âmilî’nin Ḫulâṣatü’l-ḥisâb’ı almış, daha üst seviyede bu eserin Ömer b. Ahmed el-Mâî el-Çullî, Ramazan b. Ebû Hüreyre el-Cezerî ve Abdürrahim b. Ebû Bekir b. Süleyman el-Mar‘aşî şerhleri okutulmuştur. XVIII. yüzyılın sonlarından itibaren Gelenbevî’nin Hisâbü’l-küsûr adlı eserinin belli bir süre

hem medreselerde hem de modern eğitim veren mühendishânelerde rağbet bulduğu görülür.

Literatür. Aşağıda, Osmanlı hesap literatürü alanında tanınmış matematikçilerin isimleri ve eserleri, bu dönem hesap tarihi hakkında genel bir fikir oluşturma amacıyla sınırlı bir şekilde verilmiş, dolayısıyla Osmanlı döneminde yazılan bütün hesap kitapları sıralanmadığı gibi risâle türünden olan küçük eserlerin çoğu da zikredilmemiştir. Bunların yanında, büyük bir yekün tutan müellifi meçhul eserlerle yaşadığı dönem tesbit edilemeyen müellifler, özellikle de XIX. yüzyılın ikinci yarısından sonra ortaya çıkan ve çoğu matbu olan derleme-tercüme eserler çok az istisna dışında literatüre alınmamıştır.

Orhan Bey zamanında, muhtemelen 731 (1331) yılında kurulan İznik Medresesi'nin müderrisleri Dâvûd-i Kayserî, Tâceddin el-Kerderî ve Alâeddin Esved gibi âlimler eliyle başlayan Osmanlı eğitim, öğretim ve telif hareketi Selçuklular devrinin oluşturduğu birikim üzerine inşa edilmiş ve o zeminde geliştirilmiştir. Molla Fenârî'nin oğlu Mehmed Şah Çelebi, Fahreddin er-Râzî'nin ilimlerin tasnifine dair Ḥadâʾiḳu'l-envâr adlı eserini (İÜ Ktp., FY, nr. 392) klasik İslâm bilim anlayışına bağlı olarak ele almış ve kırk yeni ilim ilâve ederek Ünmûẕecü'l-ʿulûm ṭıbâḳan li'l-mefhûm adıyla yeniden düzenlemiştir. Eserin ilm-i hisâb kısmında hesabın temel kavramları ve konuları da ele alınmıştır. Osmanlılar'da daha sonraki dönemlerde bu sahada telif edilen eserlerde hesapla ilgili genel bilgilere her zaman yer verilmiştir. Meselâ Taşköprizâde Ahmed Efendi Miftâḥu's-saʿâde'de, hesap ve hesabın on bir dalı hakkında tanımlama ve temel kavramlar seviyesinde kısa bilgiler vermektedir (I, 368-377). Hesap alanında benzer bilgiler ve hesabın önemiyle ilgili vurgular, daha sonra telif edilen ilimlerin tasnifine dair kitaplarda da devam etmiştir (meselâ bk. Mollazâde Mehmed Emîn, el-Fevâʾidü'l-ḫâḳāniyye li-Aḥmedi'l-Hâniyye, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 774, vr. 105a-108b İlmü'l-hisâb, vr. 109a-b İlmü'l-aritmâtik).

Osmanlı ilim tarihinin kaydettiği gerçek anlamda ilk matematikçi ve astronom Kadızâde-i Rûmî'dir (ö. 844/1440'tan sonra). Onun Şerhu Eşkâli't-te'sîs adlı eseri yalnız geometri açısından değil Osmanlı hesap tarihi açısından da önem taşımaktadır. Cebir ilminin gelişmesiyle unutulan

Öklid geometrik hesabının yeniden gündeme gelmesini sağlayan eser uzun yıllar Osmanlı medreselerinde okutulmuş, üzerine çok sayıda hâşiye ve ta'lik yazılmıştır. Kitap Müftîzâde Hoca Abdürrahim Efendi (ö. 1252/1836) tarafından açıklamalarla Türkçe'ye çevrilmiştir. Kadızâde'nin Osmanlı hesap ilmi geleneğine en önemli katkısı, Cemşîd el-Kâşî'nin 1 derecelik yayın sinüsünün hesaplanması için geliştirdiği cebir yöntemi hakkındaki eserine yazdığı şerhtir. Risâle fi'stiḫrâci ceybi derecetin vâḥide bi-ʿamelin müʾessesetin ʿalâ ḳavâʿide ḥisâbiyye ve hendesiyye ʿalâ ṭarîḳati Ġıyâs̱iddîn el-Kâşî adındaki bu eser, daha sonra Kadızâde'nin yine bir matematikçi olan torunu Mîrim Çelebi'nin konuyla ilgili çalışmalarına ışık tutmuştur. Mîrim Çelebi, Düstûrü'l-ʿamel ve taṣḥîḥu'l-cedvel adlı eserinde dedesinin çalışmalarından faydalanmıştır (Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 1284, vr. 52a, 56a-b; a.g.e., a.y.). Ayrıca Cemşîd el-Kâşî'nin ve Kadızâde'nin bu çalışmaları Mîrim Çelebi'nin trigonometrik ifadeler üzerindeki eserlerinde etkili olmuştur. Benzer etki Takıyyüddin er-Râsıd'ın çalışmalarında da görülmektedir.

Bu dönemde matematik alanında yetişen diğer bir müellif Ali b. Hibetullah'tır. Yıldırım Bayezid devri matematikçilerinden olan Ali b. Hibetullah Ḫulâṣatü'l-mihnâc fî ʿilmi'l-ḥisâb adlı bir kitap yazmıştır. Bir mukaddime ile altı bölümden (maksad) meydana gelen eserin 879 (1474) tarihli bir nüshasını Bursalı Mehmed Tâhir görmüştür; ancak eserin günümüze ulaşan herhangi bir nüshası tesbit edilememiştir. Kadızâde ile beraber ilk dönem Osmanlı matematikçisi olması dolayısıyla Ali b. Hibetullah'ın bu eseri Osmanlı bilim tarihi açısından önemlidir; fakat İslâm medeniyetinde cârî olan hangi tür hesap geleneğini ihtiva ettiği bilinmemektedir. Aynı şekilde Yıldırım Bayezid, Çelebi Mehmed ve II. Murad dönemlerinde yaşayan Abdurrahman b. Muhammed el-Bistâmî'nin telif ettiği Mihânicü'l-elbâb fî menâhici ʿilmi'l-ḥisâb adlı eserin de zamanımıza ulaşmadığı için hangi hesap türünü içerdiği belli değildir.

Osmanlılar'da ilmin gelişmesi, ilme ve felsefeye ayrı bir önem veren ve âlimleri himaye eden Fâtih Sultan Mehmed zamanında gerçekleşmiştir. Fâtih, başşehir haline getirdiği İstanbul'un İslâm dünyasının bilim ve kültür merkezi olması için çalışmış ve buraya çeşitli vesilelerle ilim adamlarını davet etmiştir. Fâtih döneminin en dikkate değer siması olan Ali Kuşçu, Semerkant matematik-astronomi okulunun ortak çalışması olan Zîc-i

Gürgânî'yi tamamlamış, astronomi eserlerinin yanında beş matematik kitabı kaleme almıştır. Bunlardan Farsça olan Risâle der ʿ İlm-i Ḥisâb bir mukaddime ve üç makaleden meydana gelmektedir. Günümüze elliye yakın yazma nüshası gelen bu eser (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2733/3, vr. 170b-221a) ayrıca Mîzânü'l-ḥisâb adıyla basılmıştır (1266, 1269, 1280). Bununla birlikte Ali Kuşçu'nun en önemli matematik kitabı, Risâle der ʿ İlm-i Ḥisâb'ın Arapça redaksiyonu olan er-Risâletü'l-Muḥammediyye'dir. Fâtih Sultan Mehmed'e ithaf edilen eser bir mukaddime ve iki bölüm (fen) halinde tertip edilmiştir. Birinci bölüm hesap, ikinci bölüm misâha ilminden bahsetmektedir; eserin bugüne yirmiye yakın nüshası gelmiştir (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2733/2, vr. 71b-168b). Daha sonra Kâtib Çelebi tarafından Aḥsenü'l-hediyye bi-şerḥi'r-Risâleti'l-Muḥammediyye adı altında mukaddimesinin sonuna kadar şerhedilmiştir. Ali Kuşçu'nun her iki eseri de hesâb-ı Hindî hakkındadır; bu da muhtemelen Osmanlı resmî hesap geleneğinin hesâb-ı Hindî olmasını sağlamıştır. Ali Kuşçu'nun öğrencisi Ebû İshak el-Kirmânî ise Nizâmeddin en-Nîsâbûrî'nin eş-Şemsiyye fi'l-ḥisâb'ına bir şerh yazmıştır (TSMK, III. Ahmed, nr. 3153).

Fâtih devri matematikçilerinden olan Hayreddin Halîl b. İbrâhim'in hayatına dair fazla bilgi yoktur; Taşköprizâde'ye göre Fâtih Sultan Mehmed'in saltanatının sonlarına doğru ölmüştür. Hayreddin'in matematik alanında telif ettiği ilk eser Farsça Miftâḥ-i Künûz-i Erbâb-i Ḳalem ve Misbâḥ-i Rumûz-i Asḥâb-ı Raḳam'dır ve mukaddimesinde ifade edildiği üzere Fâtih'e sunulmuştur. Müellif bir mukaddime, on fasıl ve bir hâtimeden meydana gelen kitabı divanlarda çalışan muhasipler için kaleme aldığını belirtmektedir (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1978/2). Eser daha sonra Hayreddin Halîl'in öğrencisi Edirneli Mahmud Sıdkı tarafından tamamen (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1973), Muhyiddin Mehmed b. Hacı Atmaca tarafından da kısmen (on altıncı babı: Hisâbü'l-hataeyn) Türkçe'ye çevrilmiştir (Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 221/4). Hayreddin Halîl'in ikinci eseri, II. Bayezid için telif ettiği Müşkil-güşâ-yı Ḥüssâb ve Muḍil-nümâ-yı Küttâb'dır. Bir mukaddime, altı fasıl ve bir hâtimeden meydana gelen bu

Farsça kitap, divan kâtiplerinin hesap alanında karşılaştıkları zor problemler hakkındadır (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2731). Aynı dönemde

Mehmed Mûsâ Vâfî'nin, matematik alanındaki birkaç Türkçe eserden biri olan Miftâhu'l-müşkilât adlı bir risâle yazması dikkat çekicidir. Bu eser muhtemelen, Keşfü'ẓ-ẓunûn'da zikredilen (II, 1770) Sa'dî b. Halîl'in aynı adlı kitabından daha eskidir ve muhtasardır.

Fâtih Sultan Mehmed'den sonra XVI. yüzyılın sonlarına kadar Osmanlılar'da matematik alanında yaklaşık kırk üç müellif tarafından altmış üç eser kaleme alınmış olup bunlardan elli biri Arapça, onu Türkçe, ikisi Farsça'dır.

Hayatı ve tahsiliyle ilgili herhangi bir bilgi bulunmayan Hamza Bâlî b. Arslan, II. Bayezid'in oğlu Şehzade Mahmud'a ithafen Misbâhu'l-künûz adında Türkçe bir matematik kitabı kaleme almıştır (Millî Kütüphane, nr. A 2947). Fâtih ve II. Bayezid dönemlerinde yaşayan ve yine Türkçe yazan bir müellif de Muhyiddin Mehmed b. Hacı Atmaca'dır. Divan kâtipleri ve muhasipler için kaleme aldığı Mecmau'l-kavâid adlı kitabını 899'da (1494) II. Bayezid'e sunmuştur. Üç kısımdan oluşan eserin birinci kısmı tam sayılarla, ikinci kısmı rasyonel sayılarla yapılan hesaplara dairdir; üçüncü kısım çözümlü kırk problem ihtiva etmekte, sonunda da bir tetimme bulunmaktadır (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3176). Fenârîzâde Ali Çelebi olarak da tanınan Alâeddin Fenârî, matematik alanında Muhammed b. Muhammed es-Secâvendî'nin et-Tecnîs fi'l-ḥisâb'ına hacimli bir şerh yazmıştır. Eserin mukaddimesinde müellif, İslâm medeniyetinde mevcut olan farklı sa-yı anlayışları hakkında önemli bilgiler vermektedir (TSMK, III. Ahmed, nr. 3154). Ebü'l-Cûd Muhyiddin Abdülkādir b. Ali b. Ömer es-Sehâvî Mısır'da doğdu ve orada yetişti. Ezher'de ünlü astronom-matematikçi Sıbtu'l-Mardînî'nin öğrencisi oldu. Eğitimini tamamladıktan sonra yine Ezher'de ders verdi. Bugüne gelen tek matematik eseri, daha sonraları er-Risâletü's-Seḫâviyye fî ʿilmi'l-ġubâr (el-Muḳaddimetü's-Seḫâviyye fî ʿilmi'l-ġubâr) diye tanınan ve Mısır medreselerinde ders kitabı olarak okutulan Muḫtaṣar fî ʿilmi'l-ḥisâb'dır. Daha çok eğitim amacıyla yazılan ve bir mukaddime, on bir bab, bir hâtimeden oluşan eser İbnü'l-Hâim'in Nüzhetü'l-ḥüssâb'ına giriş kabul edilmiştir (Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 1292/1). Kitap üzerine daha sonra başta Sehâvî'nin oğlu Muhammed ed-Dencâvî olmak üzere beş Osmanlı matematikçisi şerh yazmıştır. Hayatı hakkında hemen hemen hiç bilgi bulunmayan diğer bir matematikçi de Kâtib Alâeddin Yûsuf'tur. Alâeddin Yûsuf matematik

alanında iki Türkçe eser kaleme almıştır. Bunlardan özellikle divan kâtipleri ve muhasipleri için yazdığı bir mukaddime, iki makale ve bir hâtimeden meydana gelen Mürşidü'l-muhâsibîn dikkate değer bir çalışmadır (Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 309/2). Diğer eseri ise ez-Zübde fi'l-hisâb adını taşımaktadır.

Bu dönemde matematik alanında Farsça telif edilen iki eserden birinin sahibi olan ve tıp, astronomi, matematik alanlarındaki eserleriyle tanınan Hüseyin el-Hüseynî el-Hattâbî el-Cîlânî İran'ın Gîlân şehrinden İstanbul'a gelmiş ve 895'te (1490) Tuḥfetü'l-ḥüssâb fi'l-ḥisâb adlı kitabını II. Bayezid'e sunmuştur; eser bir mukaddime, altı makale ve bir hâtimeden meydana gelmiştir. Dönemin diğer bir matematikçisi Ahmed b. Mûsâ elMedenî, İbnü'l-Hâim'in el-Lümaʿ fi'l-ḥisâb adlı eserine Arapça bir şerh kaleme almıştır. Şâfiî âlimi Zekeriyyâ el-Ensârî, Mısır matematik geleneğinin bir temsilcisi olarak İbnü'l-Hâim'in el-Vesîle fi'l-ḥisâb ve Muḫtaṣaru Mürşideti'ṭ-ṭâlib ilâ es-ne'l-meṭâlib olarak da bilinen Nüzhetü'l-ḥüssâb'ını şerhetmiştir. IX-X. (XV-XVI.) yüzyıllarda İran'da ve Osmanlı ülkesinde yaşayan âlimlerden olan Abdülalî el-Bircendî, Nizâmeddin en-Nîsâbûrî'nin eş-Şemsiyye fi'l-ḥisâb'ına hacimli ve önemli bir şerh yazmıştır (924/1518). Bu eserin özelliği, sittînî hesabı geniş sekilde ele alan eserlerden biri olmasıdır (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 879). Bu dönemin diğer bir matematikçisi olan Abdülvâsi' Dimetokavî, Bedâyiʿu'ṣ-ṣıḥâḥ adlı Arapça bir matematik kitabı telif etmiştir. Muhammed b. Ebü'l-Feth es-Sûfî, irrasyonel sayıların kökleriyle ilgili eserinin yanında İbnü'l-Hâim'in el-Ḥâvî fi'l-ḥisâb'ına bir şerh yazmıştır. Kanûnî devri muhasiplerinden olup daha çok edebî kişiliğiyle tanınan Sa'dî b. Halîl Maktûl İbrâhim Paşa'ya kâtiplik yapmış ve Miftâhu'l-müşkilât fi'l-hisâb adıyla Türkçe hacimli bir eser kaleme almıştır (İÜ Ktp., TY, nr. 517).

XVI. yüzyılda ayrıca Abdülazîz b. Abdülvâhid el-Miknâsî Nüzhetü'l-elbâb ve zübdetü't-telḫîṣ li'l-ḥisâb (İzmir Millî Ktp., nr. 784/2), İlyâs b. Îsâ el-Akhisârî Miftâḥu'l-ḥisâb (Millî Kütüphane, nr. 4077/2) ve Taşköprizâde Risâle fi'l-ḥisâb (Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, Arapça, nr. 2789) adıyla bazı eserler kaleme almışlardır. Dönemin diğer bir matematikçisi Radıyyüddin İbnü'l-Hanbelî de dört eser vermiştir. Bunlardan biri İbnü'l-Hâim'in Nüzhetü'l-ḥüssâb fî ʿilmi'l-ḥisâb'ının şerhi olan ʿUddetü'l-ḥâsib ve ʿumdetü'l-muḥâsib'dir (957/1550). Diğer bir eseri doğrudan telif olup

Refʿu'l-ḥicâb ʿan ḳavâʿidi ʿilmi'l-ḥisâb adını taşımaktadır. Bu dönemin önemli bir matematikçi ve astronomu da matematik alanında iki eser veren Garsüddin Ahmed b. İbrâhim el-Halebî'dir. Günümüze ulaşan et-Teẕkire fî ʿilmi'l-ḥisâb adlı kitabı (TSMK, Revan Köşkü, nr. 2013/10; Türkçe'si: Köprülü Ktp., nr. 936), Dervîş b. Lutfî tarafından II. Selim için Türkçe'ye çevrilmiştir. Eserin en önemli özelliği, Cemşîd el-Kâşî'nin er-Risâletü'l-muḥîṭiyye'sini "" sayısıyla ilgili bilgi verirken kullanması ve Kâşî'nin tesbitiyle Archimedes'in tesbiti arasında bir karşılaştırma yapmasıdır. Müellif bu arada ondalık kesirlerden de bahsetmektedir (Köprülü Ktp., nr. 936, vr. 120a-b).

Bu yüzyılda matematik, tarih, coğrafya, kartografya, topografya, silâhşorluk ve hat gibi alanlarda tanınan Matrakçı Nasuh da (ö. 971/1564 [?]) görülmektedir. Aslen Bosnalı olan Matrakçı Nasuh Enderun'da yetişti ve matematik alanında, daha çok divan kâtipleri ve devlet muhasiplerini gözeterek iki Türkçe eser kaleme aldı. Bu eserler, Osmanlılar'daki muhasebe matematiğinin seyrinin incelenmesi ve o dönemde Osmanlı Türkçesi'nin matematik dili olarak bulunduğu seviyenin tesbiti açısından önemlidir. Matrakçı önce Cemâlü'l-küttâb ve kemâlü'l-ḥüssâb'ı kaleme alarak Yavuz Sultan Selim'e ithaf etmiş (Hacı Selim Ağa Ktp., Kemankeş Emîr Hoca, nr. 363), arkasından onun genişletilmiş şekli olan ʿUmdetü'l-ḥisâb'ı yazmıştır. İki kısımdan meydana gelen bu eserin birinci kısmı yirmi iki fasla ayrılır, ikinci kısımda farklı elli problem örnek olarak çözülür. ʿUmdetü'l-ḥisâb'ın bugüne on kadar nüshası gelmiştir (meselâ bk. Nuruosmaniye Ktp., nr. 2984). Bu dönemde Şehâbeddin Ahmed b. Muhammed el-Gazzî, İbnü'l-Hâim'in Nüzhe'sini Arapça olarak şerhetmiş (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Riyâza, nr. 123; King, Fihrisü'l-maḫṭûṭât, I, 583), Yahyâ b. Nûreddin el-Amritî, eğitim amacıyla el-Manẓûme fi'l-ḥisâb adlı Arapça bir eser kaleme almış ve Ahmed b. Muhammed b. Hümâm da İbnü'l-Hâim'in el-Maʿûne fi'l-ḥisâbi'l-hevâʾî'sine bir şerh yazmıştır.

Yüzyılın diğer önemli bir matematikçisi Akovalızâde Hâtem'dir. Akovalızâde, İbnü'l-Hâim'in el-Lümaʿ fi'l-ḥisâb'ını öğrencilerine okuturken onların isteği üzerine eseri şerhetmiştir. Şerh hacimli bir çalışma olup dönemin matematiği açısından önemlidir (Süleymaniye Ktp., Giresun, nr. 166). Cemâleddin Abdullah b. Muhammed eş-Şinşevrî'nin matematikle ilgili, kendinden önce telif edilmiş eserlere şerh olmak üzere altı eseri

mevcuttur. İbnü'l-Hâim'in Mürşidetü'ṭ-ṭâlib ilâ esne'l-meṭâlib, el-Maʿûne fi'l-ḥisâbi'l-hevâ'î ve Sıbtu'l-Mardînî'nin Tuḥfetü'l-aḥbâb fî ʿilmi'l-ḥisâb adlı eserleri üzerine hacimli şerhler kaleme almıştır. Bu şerhler kendinden sonraki matematikçiler tarafından yaygın biçimde kullanılmıştır.

X. (XVI.) yüzyıl da Osmanlı sahasında yaşadığı tahmin edilen matematikçilerden biri de Abdülmecîd b. Abdullah es-Sâmûlî el-Hindî'dir. Hayatı hakkında hemen hemen hiç bilgi bulunmayan Sâmûlî, bugüne ulaşan er-Risâletü'n-nâfiʿa fi'l-ḥisâb ve'l-cebr ve'l-hendese adlı hacimli eseri dolayısıyla tanınmaktadır. Kitap bir mukaddime, üç makale ve bir hâtimeden meydana gelir. Birinci makale hesaba, ikinci makale cebire, üçüncü makale misâhaya dairdir (TSMK, Emanet Hazinesi, nr. 2003). Kanûnî döneminde yaşayan divan muhasiplerinden Yûsuf Bursevî'nin de hayatına dair herhangi bir bilgi yoktur. Ancak Kanûnî'ye ithaf ettiği Câmiu'l-hisâb adlı eseri günümüze ulaşmıştır. On fasla ayrılan ve hesap, cebir, misâha konularını ihtiva eden kitap divan muhasipleri için Türkçe telif edilmiş hacimli bir çalışmadır (Süleymaniye Ktp., Lala İsmâil, nr. 288). Yine X. (XVI.) yüzyılda yaşamış olduğu tahmin edilen Hacı Mahmud Ağa Akpınarî hesap alanında Şems-i Leylân (?) adlı Türkçe bir eser (İzmir Millî Ktp., nr. 317), Dervîş b. Süleyman ise II. Selim'e ithafen Risâle fî ʿilmi'l-vefḳi'l-aʿdâd adlı bir risâle yazmıştır. Ayrıca Yahyâ b. Muhammed el-Hattâb er-Ruaynî de İbnü'l-Hâim'in Nüzhe'sini ihtisar etmiştir. Dımaşk'ta yetişen Osman b. Alâeddin Ali b. Yûnus el-Hâsib ed-Dımaşkī'nin hayatı hakkında kaynaklarda bilgi yoktur. Matematik alanında günümüze gelen üç eserinden el-İsʿâfü'l-etem bi-eḥâsini'l-fünûn min ḥisâbi'l-ḳalem bir mukaddime, iki kısım, yedi makaleden oluşan bir tekmile ve bir hâtimeden ibarettir. Diğer bir eseri de Şemsü'n-nehâr fî ṣınâʿati'l-ġubâr adını taşımaktadır ve hesap alanında genel bir eserdir. Bir mukaddime, iki kısım ve bir hâtimeden meydana gelir (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2721; Hasan Hüsnü Paşa, nr. 1292/3). Lübbü'l-lübâb fî ʿilmi'l-ḥisâb adlı üçüncü eseri ise öğrenciler için kaleme alınmış küçük bir çalışmadır (Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 1292/7).

Osmanlı matematik-astronomi bilgini Takıyyüddin er-Râsıd (ö. 993/1585) Hint hesabı, müneccim hesabı, meçhullerin ve müteferrikatın çıkarılmasını ihtiva eden Buġyetü'ṭ-ṭullâb min ʿilmi'l-ḥisâb adlı bir el kitabı hazırlamıştır (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1454). Cemşîd el-Kâşî'nin er-

Risâletü'l-muḥîṭiyye'si üzerine kaleme aldığı çalışmada ise Kâşî'nin ondalık sayılarla işlem yaptığı ve bir çemberde çevre-çap ilişkisini araştırdığı fikirleri tartışmıştır. Araştırmalara göre Takıyyüddin'in matematiğe en önemli katkısı, daha önce Ahmed b. İbrâhim el-Öklîdisî ve Kâşî gibi matematikçiler tarafından geliştirilen ondalık kesirleri trigonometriye ve astronomiye uygulaması, buna uygun sinüs ve tanjant tabloları hazırlaması ve bunları Cerîdetü'd-dürer ve ḫarîdetü'l-fiker adlı zîcinde kullanmasıdır (Kandilli Rasathânesi Ktp., nr. 184). Takıyyüddin, konunun teorik çerçevesini de Buġyetü'ṭ-ṭullâb'ın ikinci makalesinin dokuzuncu babında oluşturmuş ve bunlarla nasıl işlem yapılacağını örnekleriyle göstermiştir (geniş bilgi için bk. Demir, bibl.). Böylece Takıyyüddin, İslâm matematiğindeki rasyonel sayılar kümesini genişletmiş ve uygulamaya koymuştur. Astronomi alanındaki Sidretü müntehe'l-efkâr fî melekûti'l-feleki'd-devvâr (ez-Zîcü'ş-Şehinşâhî) adlı eserinin ilk kırk sayfasında da trigonometrik hesabı inceler (Kandilli Rasathânesi Ktp., nr. 208/1). Daha sonra altmışlık tabana göre hesap edilmiş sinüs ve diğer trigonometrik fonksiyonların incelenmesi gelir. Bu eserde onun, açıların ölçülmesinde kirişleri değil İslâm astronomi geleneğine uyarak sinüs, kosinüs, tanjant ve kotanjant gibi trigonometrik fonksiyonları kullandığı görülür. Diğer taraftan, Uluğ Bey'den esinlenerek Cemşîd el-Kâşî'nin üçüncü dereceden bir denklem şekline soktuğu sinüs 1°'nin değerini tesbit için farklı bir yöntem geliştirmiş ve bu değeri tam olarak bulmaya çalışmıştır. Takıyyüddin'in astronomi alanında ikinci önemli eseri Cerîdetü'd-dürer ve ḫarîdetü'l-fiker adını taşır. Yukarıda da belirtildiği gibi Takıyyüddin bu eserinde ilk defa ondalık kesirleri trigonometriye ve trigonometrik fonksiyonlara uygulamış, sinüs-kosinüs ve tanjant-kotanjant tabloları hazırlamıştır. Ayrıca bu eserinde ondalık kesirleri astronomiye uygulayarak yine kendisinin hazırladığı Teshîlü Zîci'l-ʿaşeriyyeti'ş-Şehinşâhiyye adlı zîcde olduğu gibi bu zîcinde de yay ve açıların derece aksamını ondalık kesirlerle ifade etmiş ve hesaplamalarını da buna uygun olarak yapmıştır. Bunların dışında yine bu zîcde sabit yıldızlar tablosundan başka bütün astronomik tabloları ondalık kesirlerle hazırlamıştır.

XI. (XVII.) yüzyılda matematik alanında yaklaşık otuz müellif tarafından kırk altı eser telif edilmiştir. Bunların kırk ikisi Arapça, dördü Türkçe'dir; Farsça kaleme alınmış herhangi bir esere rastlanmamıştır. Bu yüzyılın Osmanlı matematiği açısından önemli bir yönü, Bahâeddin Âmilî'nin (ö.

1031/1622) Risâle-i Bahâ˒iyye olarak bilinen Ḫulâṣatü'l-ḥisâb adlı eserinin, Osmanlı medreselerindeki matematik eğitiminde Ali Kuşçu'nun er-Risâletü'l-Muḥammediyye adlı kitabının yerini almasıdır. Diğer taraftan bu yüzyılda telif edilen bazı önemli matematik eserleri Risâle-i Bahâ˒iyye'ye şerh olarak yazılmıştır (Ḫulâṣatü'l-ḥisâb'ın burada zikredilen önemli şerhleri dışındaki diğer şerhleri için bk. HULÂSATÜ'l-HİSÂB). Yüzyılın başında "kâtib-i meşâhîre" olarak tanınan Yûsuf b. Muhammed adlı bir muhasip Osmanlı muhasebe matematiği açısından önem tasıyan Ken˓âniyye (Beyazıt Devlet Ktp., Umumi, nr. 4509), Hayreddin b. Abdürrezzâk b. Mekkî de Risâle fî ˓ilmi'l-ḥisâb (Konya Bölge Yazma Eserler Ktp., nr. 581/1) adıyla hacimli birer eser telif etmişlerdir. Bu dönemde Mısır'da yetişen ve Mısır matematik geleneğinin temsilcisi olan Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Muhammed eş-Şerîf el-Ermeyûnî önemli matematikçi-astronomlardandır. Ermeyûnî matematik alanında üç Arapça eser kaleme almıştır. Bunlardan özellikle İbnü'l-Hâim'in Nüzhe'sine yazdığı şerh dikkat çeker (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 881/2). Diğer iki eseri küçük risâleler şeklinde olup bazı matematik problemlerine verilen cevaplar hakkındadır. Bu yüzyılın diğer bir önemli matematikçi-astronomu Ömer b. Ahmed el-Mâî el-Çullî'dir. Matematik alanında tek eseri, Bahâeddin Âmilî'nin Ḫulâṣatü'l-ḥisâb'ına yazdığı Ta˓lîḳāt ˓ale'l-mevâżı˓i'l-müşkile ve tenbîhât ˓alâ rumûzi'l-mebâḥiṣi'l-mu˓dile mine'r-Risâleti'l-Bahâ˒iyye adlı şerhtir. Şerhin önemi, Osmanlı medreselerinde Ḫulâṣatü'l-ḥisâb'dan sonra ders kitabı olarak okutulmasından

kaynaklanmaktadır. Bugüne doksana yakın nüshasının gelmesi (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 225) eserin yaygınlıkla kullanıldığını göstermektedir.

XI. (XVII.) yüzyıl Osmanlı matematikçilerinin en önemlilerinden biri olan Ali b. Velî b. Hamza el-Cezâirî el-Mağribî 999'da (1590) Mekke'de bulunduğu süre içinde Tuhfetü'l-a'dâd li-zevi'r-rüşd ve's-sedâd adlı önemli Türkçe matematik eserini yazmış, 1002 (1593-94) yılında da Yemen'in San'a şehrinde istinsah etmiştir. Ali b. Velî bu çalışmasında Sinân el-Feth el-Harrânî, Ebü'l-Hasan İbn Yûnus es-Sadefî el-Mısrî, İbnü'l-Hâim ve İbn Gāzî gibi matematikçilerden faydalanmıştır. Kitap bir mukaddime, dört makale, bir hâtimeden meydana gelir ve genel olarak klasik matematiğin

aritmetik, hesap, misâha ve cebir konularını inceler, bazı konularda da orijinal tesbitlere yer verir. Ali b. Velî'nin eseri, Anadolu Türkçesi ile yazılmış en hacimli ve kapsamlı matematik kitabıdır. Bu çağ Osmanlı matematiğinin en önemli aritmetikçilerinden biri olan Muhammed b. Muhammed b. Ali eş-Şebrâmellisî, sayılar teorisi alanında telif ettiği önemli iki kitap yanında Mısır vilâyetindeki muhasip ve kalem erbabı için Îżâḥu'l-muḳtetem fî ḥisâbi'r-raḳam (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Mustafa Fazıl, Riyâza, nr. 3) ve Buġyetü'l-ḥâsib ve bulġatü'l-kâtib (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Riyâza, nr. 1065) adlı iki eser daha kaleme almıştır. Bu yüzyılın diğer bir matematikçisi, Molla Çelebi diye tanınan Muhammed b. Ali el-Âmidî, Şerḥu Eşkâli't-teʾsîs'e hacimli bir hâşiye ve Ḫulâṣatü'l-ḥisâb'a da bir şerh yazmıştır (Süleymaniye Ktp., Serez, nr. 1928/2).

XI. (XVII.) yüzyılın en velûd matematik müellifi, İbnü'l-Cemmâl olarak tanınan Ali b. Ebû Bekir b. Ali el-Ensârî el-Mekkî'dir (ö. 1072/1662). Klasik kaynakların bildirdiğine göre İbnü'l-Cemmâl matematik alanında, özellikle hesap ve cebir sahasında sekizi aşkın kitap telif etmiştir. Bunların günümüze ulaşan ikisinden önemli olanı İbnü'l-Hâim'in Nüzhe'si üzerine 1039 (1630) yılında yazdığı şerhtir. Bu yüzyılın diğer bir matematikçi-astronomu Tekfurdağlı Mustafa Efendi'dir. Yanyalı Esad Efendi'nin hocalığını yapan Mustafa Efendi, Âmilî'nin Ḫulâṣatü'l-ḥisâb'ını Ravżatü'l-aḥbâb fî şerḥi Ḫulâṣati'l-ḥisâb adıyla şerhetmiştir. Hacimli olan eser bu yüzyılın Osmanlı matematiği açısından önemlidir (Ârif Hikmet Ktp., Mecâmi', nr. 132/1). XI. (XVII.) yüzyılda yaşayan Osmanlı matematikçilerinden biri de Ramazan Efendi b. Ebû Hüreyre el-Cezerî'dir. Ramazan Efendi, 1076 (1665) yılında tamamladığı Ḥallü'l-Ḫulâṣa li-ehli'r-riyâse adlı Ḫulâṣatü'l-ḥisâb şerhi dolayısıyla tanınmaktadır. Eser, Osmanlı medreselerinde en çok rağbet gören Ḫulâṣatü'l-ḥisâb şerhlerindendir ve bugüne gelen elliyi aşkın nüshası (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2135/3, vr. 6b-133a, müellif nüshası) yaygın olarak kullanıldığını göstermektedir.

XVIII. yüzyılda da Osmanlı matematiği büyük oranda klasik matematik geleneğine bağlı kalmış, ancak yüzyılın sonuna doğru modern matematik kavram ve yöntemleri yavaş yavaş yerini almaya başlamıştır. Bu yüzyıla bakıldığında yaklaşık elli beş müellifin telif ettiği doksan dört eser tesbit edilebilmektedir. Bunlardan seksen biri Arapça, on üçü Türkçe olarak

kaleme alınmıştır. Dönemin önemli matematikçilerinden Müneccimbaşı Derviş Ahmed Dede (ö. 1114/1702) başta tarih olmak üzere tefsir, mantık, tıp ve mûsiki gibi alanlarda eserler vermiş, 1078 (1667-68) yılında da müneccimbaşı olmuştur. Ahmed Dede, aritmetik sahasında bir mukaddime ve dört makaleden oluşan Ġāyetü'l-ʿuded fî ʿilmi'l-ʿaded adlı bir kitap telif etmiştir; eserinde İbn Sînâ'nın eş-Şifâʾsının ve Kutbüddin eş-Şîrâzî'nin Dürretü't-tâc'ının aritmetik bölümlerinden faydalandığı görülür. Yüzyılın diğer önemli bir astronom-matematikçisi Câbîzâde Halil Fâiz, cebir ve astronomi alanında telif ettiği eserlerinin yanında sittînî hesabı konu alan Fezleketü'l-hisâb adlı Türkçe bir eser kaleme almıştır. Bu çalışma, muhtemelen hesâb-ı sittînî sahasında müstakil yazılmış ilk Türkçe eserdir (TSMK, Hazine, nr. 600). Bu yüzyılda Hekimbaşı Mehmed Efendi, İbnü'l-Hâim'in Nüzhetü'n-nüẓẓâr fî ʿilmi'l-ġubâr'ına hacimli bir şerh yazmıştır (Beyazıt Devlet Ktp., Umumi, nr. 4485/2). Aynı yüzyılın tanınmış geometricisi Bedreddin Mehmed, Yanyalı Esad Efendi'nin oğludur. Bursalı Mehmed Tâhir kendisine hesap, geometri ve astronomiye dair birçok eser nisbet etmektedir (Osmanlı Müellifleri, III, 257). Ancak hesaba ait eserlerinin muhtemelen hiçbiri bugüne gelmemiştir.

Bu yüzyılda da Bahâeddin Âmilî'nin Risâle-i Bahâʾiyye'si üzerine şerh yazmaya devam edilmiştir. Özellikle fıkıh ilmi sahasında mütehassıs olan Abdürrahim b. Ebû Bekir b. Süleyman el-Marʻaşî bu esere bir şerh kaleme almıştır. Marʻaşî'nin şerhi Osmanlı medreselerinde rağbet görmüş ve ders kitabı olarak okutulmuştur. Günümüze gelen otuz dört nüshasından yaygın biçimde kullanıldığı anlaşılmaktadır. Sâlih Zeki'ye göre Osmanlılar'da Ḫulâṣatü'l-ḥisâb üzerine yazılan en iyi şerh Abdürrahim Efendi'nin şerhidir. Eserdeki örneklendirmeler sayısaldır (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2742). Yine Ḫulâṣatü'l-ḥisâb'a İstanbul'da Kasîrîzâde Mehmed Emîn Üsküdarî tarafından 1140 (1727-28) yılında bir şerh kaleme alınmıştır (Hacı Selim Ağa Ktp., Kemankeş Emîr Hoca, nr. 373, müellif nüshası). Bu dönemde aynı esere dikkate değer bir şerh de Abdurrahman b. Abdullah b. Muhammed b. İbrâhim el-Çullî tarafından yazılmıştır. Tuḥfetü'ṭ-ṭullâb fî ḥalli Ḫulâṣati'l-ḥisâb adını taşıyan bu şerh, 1186'da (1772) müellif tarafından memleketi Irak'ın kuzeyindeki Köysancak'a bağlı Çul köyünde tamamlanmıştır (Methafü'l-Irâkī, nr. 28.344/1, müellif nüshası).

XVIII. yüzyılın diğer önemli bir matematikçisi olan İbrâhim b. Mustafa el-

Halebî (ö. 1190/1776) matematik alanında beş Arapça eser yazmıştır. Halebî'nin bugüne gelen eserlerinden biri İbnü'l-Hâim'in el-Ḥâvî fi'l-ḥisâb'ına yazılmış hacimli bir şerhtir (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 873/4). Bir diğeri el-Ġırbâl fi'l-ḥisâb adını taşımaktadır ve yine hacimlidir (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 2060). Gelenbevî İsmâil Efendi (ö. 1205/1791), Osmanlılar'ın XVIII. yüzyılda yetiştirdiği son büyük klasik matematikçidir. Hesap, cebir, geometri, astronomi, mantık, belâgat ve kelâm alanlarında Türkçe ve Arapça otuz beş risâle ve kitap yazmıştır. Matematik alanındaki eserleri üçü Türkçe, biri Arapça olmak üzere dört tanedir. Gelenbevî'nin en önemli matematik kitabı Hisâbü'l-küsûr adını taşımaktadır ve Türkçe'dir. Beş bab üzere tertip edilen kitap genel olarak klasik İslâm matematiği, özel olarak klasik İslâm cebiri konusunda yazılmış son derli toplu eserdir; giriş bölümü de klasik kesir hesabı konusunda yazılan en geniş metinlerden biridir (İÜ Ktp., TY, nr. 1592). Gelenbevî, klasik matematikteki teliflerinin yanında modern matematiğin konularından olan logaritma alanında da Şerh-i Cedâvili'l-ensâb adlı bir eser kaleme almıştır. Şerh-i Logaritma olarak da tanınan kitap logaritma cetvellerinin çıkarılmasına ve pratiğine dairdir (Beyazıt Devlet Ktp., Umumi, nr. 4516). Gelenbevî'nin ayrıca, astronomi hesaplarında kullanılan altmışlı kesirler için hazırlanmış logaritma

cetvellerinden bahseden Usûl-i Cedâvil-i Ensâb-ı Sittînî adlı Türkçe eseri önemlidir. Bu dönemde, klasik astronomi geleneğinin önemli temsilcilerinden biri de Kahire'de yaşayan fakih, matematikçi ve astronom Bedreddin Hasan b. İbrâhim el-Cebertî olup hesâb-ı sittînîye dair Ḥaḳāʾiḳu'd-deḳāʾiḳ ʿalâ deḳāʾiḳi'l-ḥaḳāʾiḳ adlı eseri önemlidir (Nuruosmaniye Ktp., nr. 2542).

XVIII-XIX. yüzyıl Osmanlı biliminin en önemli özelliği, yeni kurulan eğitim müesseselerinin de tesiriyle yönünü tamamen Doğu'dan Batı'ya doğru çevirmesidir. Ancak bu dönemde yine de klasik geleneği takip eden bilim adamları mevcuttur. Bu devirde yaklaşık 190 müellifin telif ve tercüme ettiği 296'sı Türkçe, sekseni Arapça, biri Arapça-Türkçe, biri de İngilizce olmak üzere 378 matematik eseri mevcuttur.

Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyun'un başhocaları olan Hüseyin Rıfkı Tamânî (ö. 1232/1817) ve Başhoca İshak Efendi (ö. 1252/1836), XIX.

yüzyılın başındaki modern matematik çalışmaları açısından en çok dikkat çeken simalardır. Doğu dilleri yanında İngilizce, Fransızca, İtalyanca ve Latince'yi de bilen Hüseyin Rıfkı, tercüme ve telif ettiği ilmî eserlerle modern Batı biliminin Türkiye'ye girişine öncülük etmiştir. Özellikle matematik alanında yazdığı eserler birçok defa basılmış ve ders kitabı olarak uzun yıllar mühendishânede okutulmuştur. Hüseyin Rıfkı'nın matematik alanında dört Türkçe eseri mevcuttur. Bunlardan tercüme ve telif yoluyla hazırladığı Logaritma Risâlesi bir mukaddime, iki fasıl ve bir hâtimeden meydana gelmekte ve logaritma alanında İsmâil Gelenbevî'nin eserinden sonra kaleme alınan üçüncü bağımsız çalışmayı teşkil etmektedir.

İshak Efendi 1830 yılında mühendishâne başhocalığına getirilmiş, 1834'te bazı yapıların tamiri için gönderildiği Medine'den İstanbul'a dönerken yolda ölmüştür. İshak Efendi, Avrupa dilleriyle kaleme alınmış kaynaklardan faydalanarak fen bilimlerinde tercüme ve telif yoluyla birçok Türkçe eser hazırlamıştır. Bunların en önemlisi, modern bilimleri İslâm dünyasına derli toplu biçimde sunan ilk eser olarak kabul edilen dört ciltlik Mecmûa-i Ulûm-i Riyâziyye'dir. Kitabın I ve II. ciltleri tamamen modern matematiğe ayrılmış ve aritmetik, geometri, cebir, diferansiyel, integral vb. düzenli bir şekilde incelenmiştir. Birçok eseri basılan İshak Efendi'yi sıradan bir mütercim olarak kabul etmek doğru değildir. Hakkında eser yazdığı ilimleri ve Batı dillerini iyi bildiği için pek çok terimin Osmanlı Türkçesi'ndeki karşılıklarını ortaya koymuş ve modern bilimlerin Osmanlı dünyasına aktarılmasında öncülük etmiştir.

Modern matematiğin Osmanlı dünyasındaki ilk temsilcilerinden bir başkası da İbrâhim Edhem Paşa'dır. III. Selim zamanında mühendishânede ikinci halife olarak görev yaptı; daha sonra Mehmed Ali Paşa'nın hizmetine girerek Mısır Mühendishânesi'nde hoca oldu ve ardından Avrupa'ya gönderildi. İbrâhim Paşa, logaritma alanında Osmanlılar'da dördüncü müstakil kitap olan Tercemetü'l-Kitâb li-istiʿmâli cedâvili'l-ensâb adlı tercüme-telif bir eser hazırlamıştır (TSMK, Hazine, nr. 592, 100 varak, müellif nüshası). Bu yüzyılın modern matematikçilerinden biri olan Emin Paşa, mühendishânenin ilk başhocalarından Hüseyin Rıfkı Tamânî'nin oğludur. 1835 yılında Londra'ya gönderildi ve Cambridge Üniversitesi'nde tahsilini tamamladı. Daha sonra Türkiye'ye dönerek çeşitli devlet hizmetlerinde bulundu. Matematik ve harp sanatı konularında geniş bilgisi

olan Emin Paşa, hayatının büyük bir kısmını idarecilikle geçirdiği için fazla eseri yoktur. Önemli eseri, Cambridge Üniversitesi üyeliğine kabul edilmesi münasebetiyle tebeddülât (variation) hesabı hakkında hazırladığı Calcul de Variations adlı İngilizce seminer çalışmasıdır. Modern Osmanlı matematiğinin en önemli isimlerinden biri de matematik, astronomi ve fizik alanında eserler kaleme alan Vidinli Hüseyin Tevfik Paşa'dır (ö. 1319/1901). Matematik alanında altı kitabı mevcuttur ve bunlardan İngilizce olan Linear Algebra önemlidir. Lineer cebir alanında yazılan ilk kitaplardan olan eserin İstanbul'da yayımlanan iki farklı edisyonu vardır (1882, 1892).

XIX. yüzyılda, yukarıda genel hatları ile özetlenen Osmanlı modern matematiği yanında klasik geleneğe bağlı kalarak çalışma yapan müellifler de mevcuttur. Bunların en önemlisi Kuyucaklızâde Mehmed Âtıf'tır (ö. 1263/1847). Kuyucaklızâde, astronomi ve matematik alanlarında klasik geleneği takip ederek eserler kaleme almıştır. Matematik alanındaki dört kitabından dikkati en çok çeken, XVII. yüzyıldan o döneme kadar Osmanlı medreselerinde matematik ders kitabı olarak okutulan Bahâeddin Âmilî'nin Ḫulâṣatü'l-ḥisâb'ının Türkçe'ye Nihâyetü'l-elbâb fî Tercümeti Hulâsati'l-hisâb adıyla yapılan tercüme ve şerhidir (Kandilli Rasathânesi Ktp., nr. 127/2, müellif nüshası; Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 5721). Eserin önemi, Osmanlı medreselerinde üç asırdan fazla okutulan bir eserin Türkçe'ye yapılmış ilk ve tek tercümesi olmasından kaynaklanmaktadır. Beşiktaş ulemâ grubunun önde gelen isimlerinden Kethüdâzâde Mehmed Ârif Efendi'nin talebesi olan Ahmed Tevhid Efendi, klasik geleneğe bağlı kalarak matematik alanında dört eser kaleme almıştır. Bunlardan özellikle 14 Şâban 1245'te (8 Şubat 1830) tamamlayıp II. Mahmud'a sunduğu Nuhbetü'l-hüssâb adlı Türkçe kitabı dikkati çekmektedir. Bir mukaddime, yedi makale ve bir hâtimeden meydana gelen eser İstanbul'da basılmıştır (1270).

Osmanlı Devleti'nde fen bilimlerinin lise ve üniversite seviyesinde yerleşmesine ve yaygınlaşmasına çalışan bilim adamlarının başında Sâlih Zeki (ö. 1921) gelir. İstanbul Dârülfünunu'nda matematik, astronomi ve fizik bölümlerinin kurucusu ve Türkiye'de bilim tarihi çalışmalarının başlatıcısı olan Sâlih Zeki aynı zamanda matematik, fizik ve astronomi alanlarında birçok ders kitabı hazırlamış ve bütün bir neslin hocası

olmuştur. Matematik ve astronomi tarihi üzerine Sâlih Zeki'nin iki önemli eseri bulunmaktadır. Birincisi Âsâr-ı Bâkıye adını taşımaktadır. Eserin yayımlanan I. cildinde İslâm trigonometri, II. cildinde İslâm aritmetik tarihi yazma eserlere dayanılarak verilmektedir. İkinci eseri Kāmûs-ı Riyâziyyât'ın yalnız I. cildi neşredilmiştir. Sâlih Zeki bunların dışında cebir, düzlem geometri, pratik geometri, ihtimal hesabı, aritmetik, düzlem trigonometri, uzay geometri vb. konularda on yedi eser kaleme almıştır. Bunların bazıları birkaç ciltir; bazıları ise birçok baskı yapmış ve döneminde lise ve üniversite seviyesinde ders kitabı olarak okutulmuştur. Sâlih Zeki bilim felsefesiyle de ilgilenmiş, kendi orijinal araştırmalarının yanı sıra Henri Poincaré ve diğer bazı Avrupa düşünürlerinin konuyla ilgili çalışmalarını Türkçe'ye tercüme etmiş, böylece bilim felsefesi alanında Türkiye'de belirli bir entelektüel zümrenin oluşmasına önemli katkılarda bulunmuştur. Onun özellikle matematik ve astronomi tarihi alanındaki çalışmalarını öğrencileri Mehmet Fatin Gökmen, Hüsnü Hamit Sayman ve Ahmet Hamit Dilgan devam ettirmiştir.

XIX. yüzyılın ikinci yarısından sonra Osmanlılar'da hesap alanında tercüme ve telif olarak yüzlerce eser kaleme alınmış

ve bunların çoğu basılmıştır. Bu konuda M. Seyfettin Özege'nin Eski Harflerle Basılmış Türkçe Eserler Kataloğu'nda gerekli bilgiler mevcuttur (I-V, İstanbul 1971-1980).

Anadolu merkezli Osmanlı matematiği, bu alanda eser veren ilim adamları esas alınarak şu şekilde özetlenebilir: Klasik Gelenek. a) Kadızâde-i Rûmî → I. Fethullah eş-Şirvânî (Anadolu kolu); II. Ali Kuşçu (İstanbul kolu) → 1. Molla Lutfî, Sinan Paşa; 2. Ebû İshak el-Kirmânî → Alâeddin Fenârî, Mîrim Çelebi, Takıyyüddin er-Râsıd, Ali b. Velî, Ramazan b. Ebû Hüreyre el-Cezerî, Yanyalı Bedreddin Mehmed, Abdürrahim b. Ebû Bekir el-Mar'aşî; b) Mustafa Sıdkı, Şekerzâde Feyzullah Sermed, İsmâil Gelenbevî, Kuyucaklızâde Mehmed Âtıf, Ahmed Tevhid Efendi. Modern Gelenek. a) Mustafa Sıdkı → Şekerzâde Feyzullah Sermed → Kuyucaklızâde Mehmed Âtıf, Ahmed Tevhid Efendi, İsmâil Gelenbevî; b) Hüseyin Rıfkı Tamânî → Başhoca İshak Efendi, İbrâhim Edhem Paşa → Emin Paşa → Vidinli Hüseyin Tevfik Paşa, Mehmed Nâdir, Sâlih Zeki → Mehmet Fatin Gökmen, Hüsnü Hamit Sayman → Ali Allahyar, Kerim Erim, Nazım Terzioğlu, Cahit

Arf vb. (Cumhuriyet dönemi).

Osmanlı Hesap Anlayışı ve Matematiğe Katkıları. Grekler hesap ilmini "logistika" ve "aritmetika" olmak üzere iki ana bölümde inceliyorlardı. Logistika pratik matematiğe (aritmetik) tekabül etmekte ve fazla önemsenmemekteydi. İslâm dünyasında logistikanın tam bir tercümesi olmadığı gibi kelimenin kendisi de aynen kullanılmamıştır. Bu kelime, temel aritmetik işlemlerini konu alan hesap kelimesiyle -istisnaları çok olmakla beraber-karşılanabilir. İslâm matematiğinde hesap iki ana bölümde ele alınabilir: Hint hesabı ve zihin hesabı. Bu iki ana başlık yanında sadece astronomların kullandığı sittînî hesap da logistika başlığı altında incelenebilir. Ancak İslâm dünyasında kullanılan hesap kelimesi Grekler'in anladığı mânada sadece el işlemlerinden ibaret pratik bir teknik değildi. İslâm matematikçileri, hem zihin hem de Hint ve ayrıca sittînî hesabın teorik çerçevesini teori-ispat mantığı içinde ele almışlardır. Pratik hesaba İslâm matematiğinde verilebilecek en önemli örnek, Osmanlı muhasebe kalemlerinde muhasip ve kâtipler tarafından kullanılan muhasebe matematiğidir. Bu konuda kaleme alınan eserlerde elden geldiğince temel aritmetik işlemlerinin, ispatları verilmeksizin teknikleri üzerinde durulur. Osmanlılar döneminde bu alanda telif edilen eserler büyük oranda muhasipler ve kâtipler tarafından yazılmıştır. Medrese mensuplarının bu sahadaki eserleri fazla değildir. Bunların bir kısmı, Fâtih Sultan Mehmed dönemiyle XVI. yüzyılın sonları arasında kaleme alınmıştır. Muhyiddin Mehmed b. Hacı Atmaca, Hamza Bâlî b. Arslan, Matrakçı Nasuh, Muhammed Mûsâ Vâfî, Hâsib Osman b. Alâeddin Ali b. Yûnus'un eserleri (yk. bk.) ve müellifi meçhul beş çalışma bu dönemde telif edilmiştir. XVI. yüzyıldan sonra bu alanda telif edilen bağımsız eserler olduğu gibi genel hesap kitapları içinde de bu hesap türü ayrıca ele alınmıştır. Buna en iyi örnek, Ali b. Velî'nin Tuhfetü'l-a'dâd ve Mustafa b. Yûsuf el-İstanbulî'nin Maʿdenü'l-esrâr'ındaki konuyla ilgili kısımlardır (Tuhfetü'l-a'dâd li-zevi'r-rüşd ve's-sedâd, Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Tal'at, Riyâza, Türkî, nr. 1; Maʿdenü'l-esrâr fî ʿilmi'l-ḥisâb, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1995).

Aritmetika İslâm medeniyetinde iki başlık altında ele alınıyordu. Bunların birincisi, sürekli niceliği (el-adedü'lmuttasıl) temel alan Öklid geometrik-aritmetik geleneği idi ki buna İslâm matematikçileri "ilm-i aded" diyorlardı.

Bu gelenek Osmanlı dünyasında, Öklid'in Uṣûl'ünün ve diğer Grek geometri eserlerinin Nasîrüddîn-i Tûsî tarafından yapılan tahriri, İbn Sertâk'ın Kitâbü'l-İkmâl'i, Kadızâde-i Rûmî'nin Tuḥfetü'r-reꜥîs adlı Eşkâlü't-teꜥsîs şerhi ve buna Osmanlı matematikçileri tarafından yazılan hâşiyeler vb. eserlerle son dönemlere kadar devam etmiştir. Hüseyin Rıfkı Tamânî, İngiliz matematikçilerinden John Bonnycastle'nin 1789 yılında yayımladığı Euclide's Elements adlı kitabını Terceme-i Usûlü'l-hendese adıyla 1797'de tercüme edince geometrik aritmetik anlayışı yavaş yavaş terkedilmiş, İbrâhim Edhem Paşa'nın Legendre'in Eléments de géométrie'sinden Terceme-i Usûl-i Hendese adı altında Türkçe'ye yaptığı tercüme ile de bu yeni anlayış yerleşmiştir. İkinci anlayış, süreksiz niceliği (el-adedü'l-munfasıl) esas alan ve istikrâ yolu ile ispat yapan Phytagorasçı matematik geleneğidir ki İslâm matematikçileri bunu, Grekçe kelimeyi aynen muhafaza ederek "aritmâtîkî" olarak adlandırıyorlardı. Bu gelenek, sayıların özelliklerini ve birbirleriyle olan ilişkilerini incelemeyi hedef edinmişti (İbnü'l-Heysem, Şerḥu muṣâderâti Öklîdis fi'l-Uṣûl, Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 1359/2). Osmanlı matematikçileri de zaman zaman ilm-i aded ile aritmetika arasındaki muhteva farkı konusunda tartışmışlardır. Meselâ Molla Lutfî, Seyyid Şerîf'in Ḥâşiye ꜥale'l-Meṭâliꜥini tenkit mahiyetinde yazdığı Risâle fî sebꜥi'ş-şidâd adlı eserinde bu iki kavramı incelemekte ve kendisine delil olarak Kemâleddin el-Fârisî'nin Esâsü'l-ḳavâꜥid'ini almaktadır. Molla İzârî ise Molla Lutfî'ye yazdığı cevapta İbn Sînâ'dan hareket ederek düşüncelerini temellendirmektedir (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2829, vr. 6a-7b; Molla İzârî'nin cevapları için aynı yazma, vr. 34a-36a). Bunun yanında Hint hesabı, zihin hesabı ve muhasebe hesabında kullanılan nicelik anlayışı da süreksiz nicelik anlayışının pratik kullanımıdır. Ancak gerek ilm-i aded gerekse aritmetika, modern matematikte sayılar teorisi adı verilen alana tekabül etmektedir. Bu anlamıyla sayılar teorisi ilm-i hesâbdan farklıdır. Alâeddin Fenârî'nin tanımıyla ilm-i hesâb, "Bilinen aritmetiksel niceliklerden hareketle bilinmeyen aritmetiksel niceliklerin tesbiti yolunu öğreten bilimdir ve konusu bu tesbiti sağlama bakımından sayıdır"; aritmatika ise "Mutlak sayı, yani sayı olarak sayının teklik, çiftlik vb. zatî özelliklerini araştıran bilimdir". Fenârî'ye göre bu tanımlar çerçevesinde aritmatika riyâzî ilimlerin usulünden, hesap ise fürûundandır (Şerhu't-Tecnîs, TSMK, III. Ahmed, nr. 3154, vr. 1b). Ancak yukarıdaki tanımların dışında ilm-i aded ile aritmatikayı aynı konunun ismi kabul eden ve hesabı da ilm-i adedin

fürûu olarak gören âlimler mevcuttur. Fakat bu âlimler birinci sınıf matematikçi değil daha çok ilimlerin tasnifi sahasında eser sahibi olan kişilerdir (örnekler için bk. Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, I, 349-350, 368). Bu tanımlardan sonra Osmanlılar'ın her iki alandaki çalışmaları ayrıntılara girmeden şu şekilde özetlenebilir:

Pozitif tam sayılar (doğal sayılar) konusunda Osmanlı matematikçileri, klasik İslâm matematiğinin konuyla ilgili ulaştığı sonuçları tevarüs etmiş ve kullanmışlardır. Osmanlı döneminde nicelik ve nicelikle ilişkili diğer matematiksel kavramlar sürekli nicelik, süreksiz nicelik, zaman vb., bir (vâhid), birlik (vahde) ve diğer kavramlar genel hesap kitaplarının mukaddimelerinde ele alınmıştır. Ayrıca felsefe ve felsefî kelâmla ilgili Şerḥu'l-Maḳāṣıd, Şerḥu'l-Mevâḳıf, Şerḥu't-Tecrîd gibi eserlere yazılan şerh, hâşiye ve ta'liklerde, bu alanlarda kaleme alınan risâlelerde adı geçen kavramlar hem felsefî hem de matematiksel anlamları yönünden

incelenmiştir. Bunun yanında daha önce telif edilmiş Öklid'in Uṣûl'ü, İhvân-ı Safâ risâlelerinin konuyla ilgili bölümü, İbn Sînâ'nın eş-Şifâʾ adlı eserinin aritmetik kısmı, Kutbüddîn-i Şîrâzî'nin Dürretü't-tâc'ının aritmetik bölümü, Sâbit b. Kurre ve Kemâleddin el-Fârisî gibi konuya dair bağımsız risâleler kaleme almış âlimlerin eserleri Osmanlı matematikçileri tarafından incelenmiştir.

Osmanlı matematiğinde sayılar teorisi üzerine -özellikle süreksiz niceliği esas alan-genel hesap kitaplarının içinde verilen bilgiler yanında (meselâ bk. Muhammed b. Ahmed el-Kabbânî, ʿUmdetü't-ṭullâb fî maʿrifeti'l-ḥisâb, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 881/1, vr. 49a-51a) sayıların özellikleri hakkında da önemli bilgiler verilmektedir. Meselâ Hüseyin b. Muhammed el-Mahallî (ö. 1170/1756), Keşfü'l-estâr ʿan nüzheti'l-ġubâr adlı eserinde klasik konuları, mutlak, artık, eksik ve dost sayılarla sayıların diğer özelliklerini incelemektedir (Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 680, vr. 178a-180b). Bağımsız eserler olarak da Muhammed b. Muhammed b. Ali eş-Şebrâmellisî'nin Kitâbü'l-İrşâd li'l-ʿilm bi-ḫavâṣṣi'l-aʿdâd'ı (Berlin Staatsbibliothek, nr. 5997), Müneccimbaşı Ahmed Dede'nin Ġāyetü'l-ʿuded fî ʿilmi'l-ʿaded'i (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2329/1), Ezher şeyhi Demenhûrî'nin İḥyâʾü'l-fevâʾid bi-maʿrifeti ḫavâṣṣi'l-aʿdâd'ı (el-Hizânetü't-Teymûriyye, Riyâza, nr. 86; King,

Fihrisü'l-maḫṭûṭât, I, 578; II, 954-955) ve Mustafa b. Muhammed b. Yûnus et-Tâî'nin ed-Dürretü't-Tâʾiyye fi'l-uṣûli'l-aritmâtîkiyye'si (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Felek-Riyâza, nr. 9659/2, a.g.e., I, 357; II, 956) zikredilebilir. Ayrıca Şebrâmellisî'nin, Muhammed el-Buhayrî'nin Urcûze fî ḥalli'l-aʿdâd'ına yazdığı hacimli şerh de bu alanda dikkati çeken eserlerdendir (Çorum İl Halk Ktp., nr. 2523/6, 142 varak).

Eski Grek ve klasik İslâm matematiğinde doğal sayılar konusunda önemli teorik problemlerden biri "1" sayısının tanımıdır. Tanımdan maksat 1'in kavram, sa-yı ve nicelik açılarından anlamının ne olduğunun (mahiyet) araştırılmasıdır. Bu problem Osmanlı matematikçilerini de uğraştırmış ve konuyla ilgili farklı yaklaşımlar ortaya konmuştur. Osmanlı döneminde farklı yaklaşımların oluşmasındaki temel sebep, matematiksel yapıların (sayı, şekil vb.) aynî veya zihnî yapılar olup olmadığı sorusuna verilen cevaplardır. Matematiksel yapıların aynî varlığı olduğunu (uzayda yer kapladığını) kabul eden matematikçiler 1'in sayı olmadığını, aksine sayıların ilk illeti olduğunu, bütün sayıların birlerin (birliklerin) toplamından meydana geldiğini, ilk illetin mâlulü bulunmayacağından 1'in sayı olamayacağını ifade etmişlerdir. Bu görüşü benimseyen matematikçiler büyük oranda, "Sayı, iki tarafında bulunan iki sayının toplamının yarısıdır" ve, "Sayı birlerin (birliklerin) toplamıdır" tanımlarını benimseyen Phytagoras-Euclides-İhvân-ı Safâ geleneğini takip eden âlimlerdir (Osman b. Alâeddin Ali b. Yûnus ed-Dımaşkī, Şemsü'n-nehâr fî ṣınâʿati'l-ġubâr, Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 1292/3, vr. 28b, Dımaşkī'ye göre cumhurun görüşü budur). Öte yandan Ali Kuşçu'nun temsil ettiği diğer bir grup, matematiksel yapıları zihnî kabul ettiğinden Ali Kuşçu'nun er-Risâletü'l-Muḥammediyye'deki ifadesiyle, "1 dahil sayılabilen her şey sayıdır" (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2733/2, vr. 75a) ve, "Kaç sorusuna cevap olan her şey sayıdır" (Alâeddin Fenârî, Şerhu't-Tecnîs, TSMK, III. Ahmed, nr. 3154, vr. 1b) anlayışını benimsemişler ve 1 dahil sayıları hesap içindeki fonksiyonel ilişkileriyle değerlendirmişlerdir. Bu iki grup arasında Alâeddin et-Tûsî'nin de bulunduğu diğer bir grup en azından bazı temel matematiksel yapıların aynî olduğunu, diğerlerinin zihnî olarak kabul edilmesi gerektiğini belirtmişlerdir (Gazzâlî, s. 243). Ali b. Velî ise Tuhfetü'l-a'dâd'ında aritmetiksel 1 ile cebirsel 1'in farklı olduğunu, aritmetikte sayı olarak kabul edilmeyen 1'in cebirde sayı kabul edilmesi, hatta cebirde kesirlerin bile sayı olarak alınması gerektiğini belirtmektedir

(Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, Tal‘at, Riyâza, Türkî, nr. 1, vr. 3a, 142b-143a).

Bahâeddin Âmilî, Ḫulâṣatü’l-ḥisâb adlı eserinin mukaddimesinde özetle 1 sayısı hakkında ileri sürülen her iki anlayışı da vermekte ve 1’i sayı olarak almamakla birlikte matematik içinde kalıp üretme cihetine gitmektedir. Ona göre 1 [J +1 J]: 2 = 1 bağlantısı ile elde edilir. Ancak Âmilî, sayılar birlerin toplamından meydana gelse de 1’in sayı olarak alınamayacağını belirtip bu duruma, cismin atomlardan (cevheri ferd) meydana gelmesine rağmen atomun cisim olmamasını örnek verir (nşr. Celâl Şevkī, Beyrut 1981, s. 33). Âmilî’nin analoji yoluyla dahi olsa 1’i atomik kabul etmesi Phytagoras geleneğiyle uygunluk içindedir ve İslâm dünyasındaki atomik nicelik anlayışının yaygınlığını göstermektedir. Ayrıca Eş‘arî atomculuğunun matematik üzerindeki etkisini göstermesi açısından da önemlidir. Âmilî’nin farklı yönelişleri kısaca vermesi ve kendi tercihini belirtmesi, daha sonra gelen Ömer el-Çullî, Ramazan el-Cezerî, Abdürrahim el-Mar‘aşî gibi şârihleri tarafından ele alınmış ve 1 konusuyla ilgili bütün tartışmalar ayrıntılı biçimde incelenmiştir (meselâ bk. Abdürrahim el-Mar‘aşî, Şerḥu’r-Risâleti’l-Bahâʾiyye fi’l-ḥisâb, Süleymaniye Ktp., İbrâhim Efendi, nr. 766 [mükerrer], vr. 5b-9b; Hasan b. Muhammed, Şerḥu’r-Risâleti’l-Bahâʾiyye fi’l-ḥisâb, Süleymaniye Ktp., Beşir Ağa, nr. 658/5, vr. 376a-378a, Hasan b. Muhammed 1 üzerindeki tartışmasında Aristo, İbn Sînâ, Şemseddin en-Nîsâbûrî, İbnü’l-Bennâ gibi birçok filozof ve matematikçinin görüşlerini ele almakta, ayrıca sayıların sonlu ve sonsuz olmasıyla ilgili tartışmaları incelemektedir). Bu tartışma, modern sayı anlayışının Osmanlı matematiğine girmesinden sonra şiddetini kaybetmekle beraber son zamanlara kadar devam etmiştir (meselâ bk. Kuyucaklızâde Mehmed Âtıf, Nihâyetü’l-elbâb fî Tercümeti Hulâsati’l-hisâb, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 5721, vr. 5a).

Osmanlı matematiğinde doğal sayılar kümesi çerçevesinde incelenen diğer bir konu da aritmetik dizilerle geometrik diziler arasında ilişki kurma teşebbüsüdür. Bu teşebbüs, özellikle Ali b. Velî’nin Tuhfetü’l-a‘dâd’ında (Sâlih Zeki, II, 289-290) ve son dönemde Kuyucaklızâde’nin Nihâyetü’l-elbâb’ında görülmektedir (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 5721, vr. 33a-34a). Osmanlı matematiğinde toplama, çıkarma, çarpma, bölme, üs ve kök hesapları konularında klasik gelenek ve birikim muhafaza edilmekle birlikte farklı yollar ve yöntemler geliştirilmiş, ayrıca değişik

milletlerden farklı usuller alınıp matematik eserlerinin hesap bölümlerinde işlenmiştir. Meselâ hesap metinlerinde “el-cem‘u’l-kadîm, tefrîku’ş-şimâlî, darbü’l-yahûdî, taksîmü’l-Frengî, taksîmü’z-zencîrî” vb. ifadelere sıkça rastlamak mümkündür (meselâ bk. Mü’minzâde Hüseyin b. Hasan, Mir’âtü’l-kulûb, İÜ Ktp., TY, nr. 677, müellif nüshası; İbrâhim b. Abdülkādir b. İbrâhim el-Alâî, Kelimât fi’l-hisâb, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 2044/4; Mustafa b. Yûsuf el-İstanbulî, Maʿdenü’l-esrâr fî ʿilmi’l-ḥisâb, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1995).

Osmanlı matematiğinin en önemli başarılarından biri, rasyonel sayılar kümesinde hesâb-ı hevâî ve hesâb-ı Hindî’de kullanılan dokuz kesirle hesab-ı sittînîde

kullanılan altmışlı kesirler yerine ondalık kesirleri kullanma teşebbüsü ve bu teşebbüsün teorik zeminini oluşturma gayretlerinde görülmektedir. Ondalık kesirlerden bahseden ilk İslâm matematik metninin bugün dünyada mevcut iki nüshasının da Türkiye kütüphanelerinde bulunması üzerinde ayrıca durulması gereken bir konudur (Süleymaniye Ktp., Yenicami, nr. 802). Ali b. Ahmed en-Nesevî, Abdülkāhir el-Bağdâdî ve Semev’el el-Mağribî’nin metinleri için de benzer durumun söz konusu olabileceği, bu eserlerin yazma nüshalarının üzerlerinde bulunan istinsah, temellük vb. kayıtlardan çıkarılabilir. Ancak muhtemelen Osmanlılar’ın ondalık kesirler konusundaki ana kaynağı, Semerkant matematik-astronomi okulunun ileri gelen mensubu Cemşîd el-Kâşî’nin Risâletü’l-muḥîṭiyye ve Miftâḥu’l-ḥisâb adlı eserleridir (ondalık kesirlerin İslâm matematik tarihi içindeki yeri için bk. Rüşdî Râşid, s. 105-163). Osmanlı Anadolusu’nda ve İstanbul’da matematik bilimlerinin kurucusu olan Fethullah eş-Şirvânî ve Ali Kuşçu’nun bu okul mensubu olduğu göz önüne alınırsa bu kaynağın muhtevası daha iyi anlaşılır.

Ondalık kesirler hakkında Osmanlılar’da en geniş teorik çalışmayı yapan âlim hâlihazır tesbitlere göre Takıyyüddin er-Râsıd’dır. Takıyyüddin, konunun teorik çerçevesini de Buġyetü’ṭ-ṭullâb adlı eserinin ikinci makelesinin dokuzuncu babında oluşturmuş ve bunlarla nasıl işlem yapılacağını örnekleriyle göstermiştir. Takıyyüddin ondalık kesirler hakkındaki teorik çalışmasında Cemşîd el-Kâşî’yi aşmakla kalmamış, aynı zamanda tarihte ilk defa ondalık kesirleri trigonometriye ve astronomiye

uygulayıp buna uygun sinüs ve tanjant tabloları hazırlamıştır. Ondalık kesirlerin Osmanlılar'da ne derece kullanıldığı ve bunun sebepleri ayrıca araştırılması gereken bir konudur. Ancak bu konunun Osmanlı âlimlerince, zannedildiğinin aksine unutulmadığı ve son zamanlara kadar bilindiği söylenebilir. Nitekim Ahmed Tevhid Efendi, Nuhbetü'l-hüssâb adlı eserinin mukaddimesinde "hisâb-ı küsûr-ı a'şârîyi" icat edenin Cemşîd el-Kâşî olduğunu belirtmektedir. Takıyyüddin'in çalışmalarının takip edilmemesi ise geleneğe ters, farklı bir terkīm usulü kullanmasından kaynaklanmış olmalıdır (aş. bk.).

İrrasyonel sayılar konusunda Osmanlı matematikçileri, klasik geleneği muhafaza etmelerinin yanında ayrıca konuyla ilgili yeni çalışmalarda bulunmuşlardır. Bu çalışmalar iki ana problem etrafında gelişmiştir. Bunlardan birincisi "a" sayısının tesbiti, ikincisi ise tam kökü olmayan sayıların kare, küp ve n.- dereceden yaklaşık kökünü bulma teşebbüsleridir. Osmanlılar'da genel matematik eserlerinde "ü" sayısı konusunda Archimedes'in yaptığı çalışmalara sıkça atıfta bulunulmakla beraber bu konudaki bilgiler özellikle Kâşî'nin telif ettiği Risâletü'l-muḥîṭiyye adlı eserine dayanmaktadır (Garsüddin Ahmed b. İbrâhim el-Halebî, et-Teẕkire fî ʿilmi'l-ḥisâb, Türkçe tercüme, Köprülü Ktp., nr. 936, vr. 120a-b). Osmanlı matematiğinde genel hesap kitapları dışında konuyla ilgili az da olsa bağımsız çalışmalar mevcuttur (meselâ bk. Cemâleddin Yûsuf b. Muhammed el-Kureşî, Risâle fî maʿrifeti kemmiyyeti muḥîṭi'd-dâʾire, Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2723/7, vr. 47b-49a). İrrasyonel sayılar konusunda diğer bir çalışma türü de Öklid'in Uṣûlü'l-hendese'sinin onuncu makalesi vasıtasıyla devam etmiştir. Köklü ifadeler ve irrasyonel sayıların sürekli nicelik açısından incelenmesini ihtiva eden onuncu makale klasik dönemde Uṣûl'ün en çok şerhedilen makalesi olmuştur. Osmanlı matematiğinde bu makaleye yazılmış bağımsız bir şerh tesbit edilememekle beraber Osmanlı matematikçilerinin konuyla olan ilgilerini klasik dönem metinlerini mütalaa ederek sürdürdükleri görülmektedir (meselâ bk. Abdullah b. Hüseyin el-Ahvâzî, Şerḥu'l-maḳāleti'l-ʿâşire min Kitâbi Öklîdis, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 1347, vr. 1b-13b, istinsah Şekerzâde Feyzullah Sermed; Risâle ʿalâ Öklîdis fi'n-nisbe, Beyazıt Devlet Ktp., Umumi, nr. 4590/2, istinsah 1127). Kök hesapları hakkında ise hemen hemen her hesap kitabının konuya dair bölümünde bilgi bulmak mümkündür. Ali Kuşçu, Takıyyüddin er-Râsıd, Ali b. Velî gibi müelliflerin

eserlerinde özellikle kare, küp, dördüncü ve beşinci dereceden yaklaşık kök bulma hesapları ve bunların formülleri verilmektedir (meselâ bk. Yûsuf Bursevî, Câmiʿu'l-ḥisâb, Süleymaniye Ktp., Lala İsmâil, nr. 288, vr. 53a vd.). Aynı konulardaki bilgiler Ḫulâṣatü'l-ḥisâb şerhlerinde de geniş olarak ele alınıp incelenmiştir.

İrrasyonel sayılar üzerine genel kitapların yanında az da olsa bağımsız çalışmalar yapılmıştır. Bunların başlıcaları, Şemseddin Muhammed b. Ebü'l-Feth es-Sûfî'nin Reşâdü'l-ʿacem li-aʿmâli cüẕûri'ṣ-ṣamm'ı ile (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Riyâza, nr. 63, 55 varak) Cemâleddin Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Pîrî'nin el-Yevâḳītü'l-mufaṣṣalât li'l-leʾâli'n-neyyirât fî aʿmâli ẕevâti'l-esmâʾ ve'l-munfaṣılât'ıdır (Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 1292/4, vr. 35b-59a). İbn Pîrî eserinde İbnü'l-Hâim, Kalesâdî ve İbn Gāzî'nin konuyla ilgili bilgilerini de tartışmaktadır.

Sittînî hesap Osmanlı matematiğinde en çok işlenen konulardan biridir. Bu konudaki mevcut bilgiler, astronomi alanında telif edilen zîclerin mukaddimelerinde veya ister Hindî ister zihnî olsun hesap alanında telif edilen genel hesap kitaplarında bulunmaktadır. Meselâ Ali Kuşçu, er-Risâletü'l-Muḥammediyye adlı eserinin birinci fenninin ikinci makalesini sittînî hesaba ayırmış (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2733/2, vr. 117a-134b), Abdülalî el-Bircendî ise

Şerḥu'r-Risâleti'ş-şemsiyye fi'l-ḥisâb'ında bu konuyu iyi bir astronom olması sebebiyle geniş biçimde incelemiştir (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 879, vr. 121b-163a). Osmanlılar'da sittînî hesap alanında temel kaynak, Sıbtu'l-Mardînî'nin Deḳāʾiḳu (reḳāʾiḳu)'l-ḥaḳāʾiḳ fî maʿrifeti ḥisâbi'd-derec ve'd-deḳāʾiḳ adlı kitabıdır. Bu eser Muhammed b. Ebü'l-Feth es-Sûfî, Kasımpaşalı Osman Efendi, Muhammed Gamrî el-Felekî, Hasan b. İbrâhim el-Cebertî, İbrâhim b. Mustafa el-Halebî, Halîl b. İbrâhim el-Azâzî gibi matematikçiler tarafından şerh, ihtisar, teshil ve tenkih edilmiştir. Kitabı Yûnus Efendi Mektebi Harbiyye'deki hocalığı esnasında özet halinde Türkçe'ye çevirmiştir (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Talʻat, Felek-Türkî, nr. 51/1; King, Fihrisü'l-maḫṭûṭât, I, 527; II, 1183). Osmanlılar'da sittînî hesap konusunda Sıbtu'l-Mardînî'nin eserine bağlı kalmadan İzzeddin Abdülazîz b. Muhammed el-Vefâî ve Ramazan b. Sâlih el-Hanekî de birer eser kaleme

almışlardır. Sonuçta İslâm medeniyetinde sittînî hesapla ilgili en çok Osmanlı döneminde telif eser verildiği söylenebilir. Bu eserlerin muhteva analizleri henüz yapılmamıştır. Ancak hazırlanan astronomik cetvellerin, D. King'in de ifadesiyle şaşırtıcı dakikliği bu alandaki çalışmaların neticesi olsa gerektir. Osmanlı döneminde sittînî hesap konusunda diğer önemli bir adım Mezopotamya'dan başlayan, eski Grek ve klasik İslâm medeniyetinde ve daha sonra Osmanlılar'da devam eden astronomik hesapların sittînî hesap üzere yapılması geleneğinin ilk defa terkedilerek -tek örnek de olsa- ondalık kesirlere dayalı zîcin, diğer bir ifadeyle astronomik hesabın Takıyyüddin er-Râsıd tarafından yapılmasıdır. Bu hesap tarihinde atılan önemli bir adımdır. Sittînî hesap alanında diğer bir değişim de Halîfezâde İsmâil Efendi'nin Cassini zîci tercümesi sırasında ortaya çıkan ve İsmâil Gelenbevî tarafından tam anlamıyla Osmanlı hesap tekniğine yerleştirilen logaritmik hesap tekniğinin astronomik hesaplamalara uygulanmasıdır (aş. bk.).

Hesap alanında görülen diğer bir başarı da trigonometrik ifadelerin hesaplanmasında kaydedilen ilerlemelerdir. Bu alandaki çalışmaların ana hareket noktası sin 1º değerinin tam olarak tesbit edilmesidir. Cemşîd el-Kâşî'nin bu değeri üçüncü dereceden cebirsel bir denklem haline getirip çözmesi meseleye farklı bir boyut kazandırmıştır. Kadızâde, Kâşî'nin yöntemini yeniden ele alıp basitleştirmiş, torunu Mîrim Çelebi de geliştirmiş ve beş farklı yöntemle istenilen değeri bulmuştur (Sâlih Zeki, I, 133-139). Mîrim Çelebi, trigonometrik ifadelerin değerleriyle özel olarak ilgilenen matematikçilerin başında gelmektedir ve bu konuda Frantz Woepcke'nin tesbitlerine göre orijinal çalışmalar yapmıştır ("Discussion de deux méthodes arabes pour déterminer une valeur approchée de sin 1º", Etudes sur les mathématiques arabo-islamiques [nşr. Fuat Sezgin], Frankfurt 1986, s. 614-638). Trigonometrik değerler Mezopotamya, Yunan ve klasik İslâm medeniyetinde sittînî hesaba göre hesaplanmaktaydı. Osmanlılar'da da bu gelenek sürmüştür; ancak bu alanda bir istisna mevcuttur. Takıyyüddin er-Râsıd, zîc hesaplamalarında yaptığı işlemin benzerini trigonometrik ifadelere de uygulamış ve trigonometrik değerleri ilk defa olarak ondalık kesirler cinsinden ifade etmiştir. Trigonometrik değerlerin tesbiti ve kullanımı üzerinde Osmanlı döneminde hemen hemen her astronom ve matematikçi durmuştur. Meselâ Muhammed b. Kâtib Sinân el-Konevî, Müneccimbaşı Mustafa Çelebi diye meşhur olan Mustafa b. Ali

el-Muvakkit, Sâlih Efendi İstanbulî gibi astronom-matematikçiler bunların başında gelmektedir.

Osmanlı hesap tarihinde diğer önemli bir gelişme, logaritmik hesap tekniklerinin İslâm medeniyeti açısından ilk defa kullanılmasıdır. Logaritmik hesabın dayandığı temel zihniyet, klasik İslâm (İbn Yûnus es-Safedî) ve Osmanlı (Ali b. Velî) matematiğinde de mevcut olmakla beraber, bir hesap tekniği niteliğiyle 1614'te İskoçyalı matematikçi Napier tarafından icat edilmiştir. Tesbit edildiğine göre Osmanlı matematiğinde logaritmadan bahseden ilk matematikçi, İstanbul'da yetişen astronomlardan Halîfezâde İsmâil Efendi'dir. İsmâil Efendi, Fransız astronomu J. Cassini'nin Tables astronomiques adlı zîcini 1186'da (1772) Tuhfe-i Behîc-i Rasînî Terceme-i Zîc-i Kasini adıyla Türkçe'ye kazandırmıştır. Halîfezâde'nin en önemli katkısı, Zîc-i Kasini tercümesinin başında ilk defa logaritma cetvellerini vermesi ve 1'den 10.000'e kadarki pozitif tam sayıların cetvelleri yanında 0º'den 45º'ye kadar yayların dakika dakika sinüs ve tanjantlarının logaritmalarını gösteren birer cetvel ilâve etmesidir. Ancak bu alanda ilk bağımsız telif-tercüme eser, Cevat İzgi'nin tesbitine göre, Şekerzâde lakabıyla tanınan Seyyid Feyzullah Sermed İstanbulî'ye aittir. Maksadeyn fî halli'n-nisbeteyn adını taşıyan bu eser, bir Macar matematikçisinin çalışmasından hareketle 1194 (1780) yılında tercüme-telif tarzında hazırlanmıştır (İzgi, I, 253). Kitap büyük oranda logaritmanın astronomi işlemlerinde kullanılmasından bahsetmektedir (İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet, nr. K 78, müellif nüshası). Osmanlılar'da bu alanda hazırlanan ikinci müstakil kitap Gelenbevî'nin Şerh-i Cedâvilü'l-ensâb'ıdır. Şerh-i Logaritma olarak da tanınan eser, logaritma cetvellerinin çıkarılması ve kullanılmasına dair olup iki makale üzerine tertip edilmiştir. Birinci makalede pozitif tam sayılarla sinüs ve tanjantların logaritma cetvellerinin çıkarılması, ikinci makalede bu üç cetvelin kullanım şekilleri ele alınmaktadır. Eserin sonunda 1'den 10.000'e kadar olan pozitif tam sayıların logaritmaları ile 0º'den 90º'ye kadar olan yayların dakika dakika sinüsleriyle tanjantlarının logaritmalarını içeren bir cetvel bulunmaktadır. Gelenbevî, hesap ve cebire dair Hisâbü'l-küsûr'unda da Osmanlı matematiğinde ilk olarak logaritmik üs almadan bahsetmekte ve konunun teorik çerçevesini vermektedir (İÜ Ktp., TY, nr. 1592, vr. 35b-36a). Bu alanda yukarıda literatür bölümünde zikredilen Hüseyin Rıfkı Tamânî ve İbrâhim Edhem Paşa'nın eserleriyle Müneccimbaşı Müftîzâde

Osman Sâib b. Hoca Abdürrahim'in Logaritma Risâlesi gelmektedir. Bütün bu eserler Türkçe'dir. Tercüme ve telif esnasında bu yeni tekniğin dayandığı temel kavramlar Arapça'dan türetilen kelimelerle ifade edilmiştir. Bugün hâlâ logaritmik hesapta kullanılan Arapça terimler Osmanlı ulemâsının tesbit ettikleridir (logaritmanın Osmanlı matematiğine girişi için bk. İzgi, I, 252-260).

Osmanlı matematiğinde yerleşik olan terkīm usulünü bir kenara bırakarak yenisini icat etme teşebbüsleri de vardır. Bunlardan en çok bilineni Takıyyüddin er-Râsıd'ın giriştiği, ancak kendisinden sonra tutulmayan ve devam ettirilmeyen teşebbüstür. Belki de Takıyyüddin'in bazı çalışmalarının daha sonraki Osmanlı matematiğinde dikkat çekmemesinin temel sebebi budur. Takıyyüddin'in bu teşebbüsünün sebepleri arasında, mevcut terkīm usulünün ondalık kesirleri ifade etme konusundaki yetersizliği sayılabilir.

Matematikte ve hesap anlayışında büyük dönüşüm XIX. yüzyılın başlarında yaşanmıştır. Bu döneme kadar devam eden kısmî tercümelerle, Osmanlı matematikçilerinin

modern Batı Avrupa matematiğinin temel kavram ve teknikleriyle tanışmış olmalarına rağmen köklü bir dönüşüm yaşanmamıştı. Bu konuda ünlü tabip Şânîzâde Mehmed Atâullah Efendi'nin, Fransız matematikçisi Bossut'nün Cours complet de mathématiques adlı eserini Türkçe'ye çevirmesi bir merhale teşkil etmektedir. Ancak ilk defa Başhoca İshak Efendi'nin Mecmûa-i Ulûm-i Riyâziyye adlı eserinin hesap bölümüyle modern sayı anlayışı sistematik bir biçimde Osmanlı matematiğine girmiştir. Böylece Osmanlı matematikçileri reel sayılar, karmaşık sayılar ve diğer sayı çeşitleriyle tanıştılar. Öte yandan integral ve diferansiyel gibi yeni hesap teknikleri, modern sayılar teorisi ve sınıflandırmaları da Osmanlı matematiğine girmiş oldu. Bu modern hesap anlayış ve teknikleri, XIX. yüzyılın ikinci yarısından sonra özellikle İstanbul'da basılan hesaba dair eserlerle tam anlamda yerleşti. Bu yüzyılın sonunda dikkati çeken bir olay da Osmanlı matematiğinde ismi bilinen ilk kadın matematikçi olan Ahmed Cevdet Paşa'nın kızı Emine Semiye Hanım'ın Hulâsa-i İlm-i Hisâb adlı Türkçe eserini kaleme alarak (İstanbul 1309) müslüman kadınlar için matematik eğitiminin gerekliliği üzerinde durmasıdır.

Matematik kavramlarının felsefî boyutu Osmanlı döneminde genelde felsefe, kelâmî felsefe ve matematik eserlerinin mukaddimelerinde ele alınırdı. XIX. yüzyılın ikinci yarısından sonra bu konuyla ilgili Batı Avrupa matematiğinden çevrilen eserlerin etkisi Osmanlı matematikçileri arasında ilgi uyandırmıştır. Bu alanda ilk dikkate değer çalışma, Ahmed Cevdet Paşa'nın oğlu Ali Sedad'ın Mîzânü'l-ukūl fi'l-mantık ve'l-usûl adlı eserinde mantığın modern cebire uygulanması konusunda verdiği bilgilerdir (İstanbul 1303, s. 204-241). Ali Sedad ayrıca, Kavâidü't-tahavvülât fî harekâti'z-zerrât adlı eserinde modern matematiğin integral ve diferansiyel bölümlerinde ortaya koyduğu limit, sonsuzluk vb. kavramları klasik Eş'arî kelâmı birikimine uygulamakta, böylece muhtemelen ilk olarak modern matematik verileriyle klasik birikimi yorumlama teşebbüsüne girişmektedir (İstanbul 1303, s. 123-129). Ancak Osmanlılar'da modern matematik felsefesiyle ilgili ciddi bir literatür oluşturan âlim Sâlih Zeki'dir. Sâlih Zeki, H. Poincaré'den yaptığı çeviriler yanında Dârülfünun Fen Fakültesi Mecmuası'nda da konuyla ilgili telif makaleler yayımlamıştır. Ayrıca bu alanda Mühendis Misbâh, Mehmed Nâdir, Ali Allahyar, Hüsnü Hamit Sayman gibi matematikçilerin aynı mecmuada yayımlanan çalışmaları da dikkate alınmalıdır (1916-1933 yılları arasında yayımlanan sayılar).

Osmanlılar'da hesap konusunda dikkat edilmesi gereken diğer bir nokta hesap tarihiyle ilgili çalışmalardır. Osmanlı dönemi boyunca çeşitli matematik eserleri üzerine yazılan şerhlerde bu ilmin geçmişine ilişkin bilgi verildiği görülmektedir. Ancak tarih anlayışı çerçevesinde hesap tarihi ilk defa Sâlih Zeki tarafından ele alınmıştır. Sâlih Zeki, konuyla ilgili Batı Avrupa kaynaklarını da göz önünde tutarak, ancak yer yer onları eleştirerek doğrudan İstanbul kütüphanelerindeki yazmalar üzerinde çalışmış ve bu çalışmalardan elde ettiği verilerin yardımıyla İslâm ve Osmanlı aritmetik, geometri, trigonometri ve astronomi tarihi hakkında orijinal tesbitlerde bulunmuştur. Onun Âsâr-ı Bâkıyesi'nin II. cildi, ilk sistemli İslâm ve Osmanlı matematik tarihi kabul edilebilir; Kāmûs-ı Riyâziyyât adlı eserinde de konuyla ilgili maddelerde önemli bilgiler vermektedir. Sâlih Zeki'nin bu çalışmaları öğrencileri Mehmet Fatin Gökmen, Hüsnü Hamit Sayman, Ahmet Hamit Dilgan gibi matematikçiler tarafından devam ettirilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Gazzâlî, Tehâfütü'l-felâsife (nşr. Rızâ Saâde), Beyrut 1981, s. 243; Muhammed b. Eşref es-Semerkandî, Eşkâlü't-teʾsîs bi-Şerḥi Ḳāḍîzâde (nşr. Muhammed Süveysî), Tunus 1984, s. 23-26; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâʾ, II, 207; Âşıkpaşazâde, Târih, s. 42; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü'l-lâmîʿ, Beyrut, ts. (Dârü'l-Mektebeti'l-Hayât), V, 278; Ali Tûsî, Tehâfütü'l-felâsife (nşr. Rızâ Saâde), Beyrut 1981, s. 243; Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, I, 349-350, 368-375; a.mlf., eş-Şeḳāʾiḳ, s. 14-17, 107-108, 160-162, 170-171, 181-185, 273, 327-328; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 41, 105, 142, 159, 249, 365, 367, 392, 753-754, 859, 870, 940; II, 966, 982, 1062, 1371, 1603, 1770, 1820, 2010, 2011; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 286-287, 567; Muhibbî, Ḫulâṣatü'l-es̱er, III, 128-130; IV, 44; Mehmed Esad, Mir'ât-ı Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyun, İstanbul 1312, s. 27, 32-33, 39, 62, 64, 66, 74; a.mlf., Mir'ât-ı Mektebi Harbiyye, İstanbul 1315, s. 32-42; Cebertî, ʿAcâʾibü'l-âs̱âr, I, 440-466, 525; Sicill-i Osmânî, I, 232, 371-372, 432; II, 152, 508; III, 207, 287; IV, 310, 376-377, 555, 1236; Cevdet, Târih, IV, 211; V, 109; İsmet, Tekmiletü'ş-Şekāik, s. 120; Ali Sedad, Kavâidü't-tahavvülât fî harekâti'z-zerrât, İstanbul 1300, s. 123-129; a.mlf., Mîzânü'l-ukūl fi'l-mantık ve'l-usûl, İstanbul 1303, s. 204-241; Sâlih Zeki, Âsâr-ı Bâkıye, İstanbul 1329, I, 133-139, 178-203; II, 5-244, 264-301; Osmanlı Müellifleri, I, 294, 392; II, 8, 257, 284; III, 142-143, 150-151, 257-260, 272, 279-281, 283, 285-286, 288, 298-299, 300-331; Storey, Persian Literature, II/1, s. 10, 67, 71-83; Brockelmann, GAL, II, 99-100, 320-321, 357-359, 368, 371, 415; Suppl., II, 117-118, 154, 159, 273, 295, 301, 442, 483-485, 487, 495, 496, 498-499, 536, 596, 665, 943, 1018; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/2, s. 517; Îżâḥu'l-meknûn, I, 361, 416, 546, 604; II, 439, 551, 628, 630, 636, 638, 642; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 300, 560, 586, 620, 759-760; II, 217, 248, 257, 260, 412, 435; Aydın Sayılı, The Observatory in Islam, Ankara 1960, s. 289-305; Hüseyin Gazi Yurdaydın, Matrakçı Nasûh, Ankara 1963; DSB, XI, 227-229; Suter, Die Mathematiker, s. 151, 178, 187-188, 190, 191-192, 198; Ramazan Şeşen, Nevâdîrü'l-maḫṭûṭât, Beyrut 1975, III, 31, 154-155; a.mlf., "Meşhur Osmanlı Astronomu Takîyüddin el-Râsıd'ın Soyu Üzerine", Erdem, IV/10, Ankara 1987, s. 165; Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim (Kazancıgil), s. 19-20, 28, 30, 49, 61-63, 72-73, 83, 92-93, 95-99, 100, 101,

103, 104, 106, 140, 199-201, 203-204, 206-207, 213-214, 221; a.mlf., “Ali Kuşçu”, İA, I, 322-323; D. A. King, Fihrisü’l-maḫṭûṭâti’l-ʿilmiyyeti’l-maḥfûẓa bi-Dâri’l-kütübi’l-Mıṣriyye, Kahire 1981, I, 527, 578, 583; II, 930-931, 932-933, 954-955, 1183; a.mlf., Islamic Mathematical Astronomy, London 1986, s. 248-249, 250-251; Vidinli Tevfik Paşa, Linear Algebra (nşr. Kazım Çeçen), İstanbul 1988, s. 18-41; Rüşdî Râşid, Târîḫu’r-riyâżiyyeti’l-ʿArabiyye beyne’l-cebr ve’l-ḥisâb, Beyrut 1989, s. 105-163, 317-346; Remzi Demir, Takiyüddin’in Ceridet el-Dürer ve Haridet el-Fiker Adlı Eseri ve Onun Ondalık Kesirleri Astronomi ve Trigonometriye Uygulaması (doktora tezi, 1992, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); İhsan Fazlıoğlu, İbn el-Havvâm ve Eseri el-Fevâid el-Bahâiyye fî el-Kavâid el-Hisâbiyye-Tenkitli Metin ve Tarihi Değerlendirme (yüksek lisans tezi, 1993, İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), s. 21-22, 37-44; a.mlf., “İbn el-Havvâm, Eserleri ve el-Fevâid el-Bahâiyye fî el-Kavâid el-Hisâbiyye’deki Çözümsüz Problemler Bahsi”, Osmanlı Bilimi Araştırmaları (haz. Feza Günergun), İstanbul 1995, s. 69-128; Cevad İzgi, Osmanlı Medreselerinde İlim, İstanbul 1997, I, 165-236, 252-260; Sevim Tekeli, “Osmanlıların Astronomi Tarihindeki En Önemli Yüzyılı”, Prof. Dr. Nüzhet Gökdoğan Sempozyumu, İstanbul Üniversitesi’nin Kuruluşunun 40. Yıldönümü, İstanbul 1994, s. 69-85; a.mlf., “Nasirüddin, Takıyüddin ve Tycho Brahe’nin Rasad Aletlerinin Mukayesesi”, DTCFD, XVI/3-4 (1958), s. 301-353; a.mlf., “Onaltıncı Yüzyıl Trigonometri Çalışmaları Üzerine Bir Araştırma: Copernicus ve Takiyuddîn”, Erdem, II/4, Ankara 1986, s. 219-272; a.mlf., “Takıyüddin”, TA, XXX, 358-360; Kemal Beydilli, Mühendishane, İstanbul 1995, s. 282, 378, 389, 401, 413; G. Saliba, “al-Qushjis Reform of the Ptolemaic Model for Mercury”, Journal Arabic Sciences and Philosophy, III/2 (1933), s. 161-203; Semuhi Sonar, “İbrahim Edhem Paşa’nın Kitâbu Usûli’l-Hendese’si Hakkında”, Araştırma, II, Ankara 1964, s. 145-178; S. Brentjes, “The First Perfect Numbers and Three Types of Amicable Numbers in an Manuscript on Elemantary Number Theory by Ibn Fallus”, Erdem, IV/11, Ankara 1988, s. 467-483; a.mlf., “İbn Fallûs’un Elemanter Sayı Teorisi Üzerine Olan Bir Yazmasındaki İlk Yeri Mükemmel Sayı ve Dost Sayıların Üç Çeşiti” (trc. Melek Dosay), a.e., IV/11 (1988), s. 485-500; “Ahmet Efendi Müneccimbaşı”, TA, I, 255; “Âtıf, Mehmed Kuyucaklı”, a.e., IV, 139;

J. H. Mordmann, “İsfendiyâroğulları”, İA, V/2, s. 1073-1074; Halil İnalcık, “Mehmed II.”, a.e., VII, 534-535; J. Pedersen, “Mescid”, a.e., VIII, 71; M. Tayyip Gökbilgin, “Müneccimbaşı”, a.e., VIII, 801-806; E. Levi-Provençal, “Aljamīa”, EI² (İng.), I, 404-405.

İhsan Fazlıoğlu

Hesap Sistemleri.

A) Hesâb-ı Hevâî. Sayıların gösterilmesinde parmak boğumları kullanıldığı için “hesâb-ı akd” (hisâbü’l-akd, hisâbü’l-ukūd), parmaklar kullanıldığı için “hesâb-ı isba‘” (hisâbü’l-isba‘), eller kullanıldığı için “hesâb-ı yed” (hisâbü’l-yed), işlemler zihinde yapıldığı için “hesâb-ı zihnî” (el-hisâbü’z-zihnî) ve işlemlerin yapılışı sanki hava boşluğunda yer kaplıyor hissi verdiği için “hesâb-ı hevâî” (el-hisâbü’l-hevâî) adını alan bu hesap sistemi, İslâm medeniyetinde kullanılan hesâb-ı Hindî (el-hisâbü’l-Hindî) yanında ikinci büyük hesap sistemi olarak kabul edilmektedir. Ahmed b. İbrâhim el-Öklîdisî, Kitâbü’l-Fuṣûl fi’l-ḥisâbi’l-Hindî adlı eserinde bu tür hesaba Bizanslılar’da da kullanıldığı için “hisâbü’r-Rûm ve’l-Arab” adını vermektedir. Müslümanlar, hesâb-ı Hindî’yi tevarüs edip gerekli düzenlemeleri yaptıktan sonra da bu hesap türünü kullanmayı, tahta ve toprağa ihtiyaç duymadan zihinsel olarak icra edilmesi sebebiyle sürdürmüşlerdir.

Zihne, ele, parmaklara ve parmak boğumlarına dayanarak hesap yapma geleneğinin tarihi çok eski olup hemen her kültürde görülmektedir. Matematik tarihçilerine göre, tarih öncesi dönemde parmak şekilleri insana ilk sayı sayma fikrini ilham etmiştir. Bir parmak 1’e, iki parmak 2’ye, üç parmak 3’e ... şeklinde devam eden bu sembolleştirme, çeşitli tarihî dönemlerden kalma eserlerde nakşedilen sayıların çizgisel (hattî) temsili olarak görülmektedir. Bu bulgular, bugün hâlâ yaşayan bazı ilkel kabilelerde kullanılan, elin parmakları gibi dikey olarak dizilmiş veya sadece el gibi yatay duran doğru çizgi parçalarını andırmaktadır: I, II, III veya P gibi. Zaman içinde insanlar, bu hantal sembollerin sayı büyüdükçe işe yaramadığını ve ihtiyacı karşılamadığını farkettiler. Nitekim Abdülkāhir

el-Bağdâdî et-Tekmile fi’l-ḥisâb adlı eserinde, hesâb-ı taht (hisâbü’t-taht, el-hisâbü’l-Hindî) sayı basamakları sonsuz iken iki elin ifade edebileceği en büyük sayının 9999 olduğunu söyler (s. 35). Bağdâdî’nin zikrettiği sebepten dolayı hâsib, dört basamaklı sayıdan daha büyük bir sayıyı ifade etmek için tamamen ele dayanmak ve elini gerektiği zaman bir, iki veya daha çok defa hareket ettirmek zorunda kalmıştır. Sayının olmama durumu ise yumulmuş elle ifade edilmiştir; burada baş parmak içeride, diğer parmaklar üstünde olacak şekilde bütün parmaklar avucun içine kıvrılır. 1 için işaret (şahadet) parmağı, 2 için orta parmak kaldırılır ve bu şekilde devam eder. Meselâ 4’ü göstermek için işaret parmağından serçe parmağına kadar olan dört parmak yukarı kaldırılır, baş parmak ise avuç içine doğru kıvrılır. Yukarıda görülen sembollerin benzeri I, II, III, IV, V, VI, VII, VIII, IX, X ... şeklinde Romalılar’ca da kullanılmıştır.

Araplar, uzun süre ilkel aritmetik bilgilerine paralel olarak hesâb-ı yedi kullanmışlardır. İslâm’dan önce yaygın hesap türü bu olduğundan birçok hadiste ve ilk dönem sahâbe ve tâbiînin sözlerinde hesâb-ı hevâî çokça zikredilmiştir. Müslüman halk, en azından ilk dönemlerde hesâb-ı hevâîyi kullanmayı bazı âlimlerin Hint kültüründen tevarüs ederek geliştirdikleri Hint hesabına tercih etmiştir. Bunun en önemli sebebi hesâb-ı hevâînin insan bedeni dışında bir alete ihtiyaç duymaması, böylece yapılan hesabın daha kolay, daha kısa ve hepsinden önemlisi de gizliliği muhafaza etmesidir. Bu son özelliğinden dolayı sadece tâcir ve müşteri arasında geçen hesap ameliyesi tercihe şayan görülmüş ve ticaret hesabının başlıca hesap sistemi olarak kabul edilmiştir. Bundan dolayı bu hesap türüne “hisâbü’s-sûk ve’t-tüccâr” adı da verilmektedir. Bu hesap türü yalnız aynı ülkenin tâcirleri arasında değil, okuma yazma bilmeyen halk ve esnaf yanında başka ülkelere mensup aynı dili konuşmayan tâcirlerin de yegâne anlaşma aracı olmuştur. Nitekim kaynaklarda bu hesap türünün Hicaz bölgesi ve Hint kıtasında özellikle tâcirler arasında yaygın olduğu kaydedilmektedir.

İslâm medeniyetinde hesâb-ı hevâî konusunda telif edilip bugüne ulaşan ilk eser, Ebü’l-Vefâ el-Bûzcânî’nin (ö. 388/998) Kitâbü’l-Menâzili’s-sebʿ adıyla tanınan Kitâb fîmâ yeḥtâcü ileyhi’l-küttâb ve’l-ʿummâl min ʿilmi’l-ḥisâb’ıdır (nşr. Ahmed Selîm Saîdân, Târîḫu ʿilmi’l-ḥisâbi’l-ʿArabî içinde, Amman 1971, s. 64-368). Bu eser, daha çok devlet muhasebe memurlarının ihtiyaçları gözetilerek kaleme alındığından uzun ve cebire yer vermeyen bir

tarzda yazılmış, bu sebeple de sonraki dönemlerde tutulmamıştır. Günümüze ulaşan ve hesâb-ı hevâî konusunda İslâm matematik tarihinde örnek kitap olma özelliğini koruyan ikinci kitap Ebû Bekir el-Kerecî'nin el-Kâfî fi'l-ḥisâb'ıdır (nşr. Sâmî Şelhûb, Halep 1986). Bu eserle hesâb-ı hevâî kitaplarının genel olarak tertibi belirlenmiş ve bu durum daha sonra bu alanda telif edilen eserlere örnek teşkil etmiştir.

Hesâb-ı hevâî alanında yazılan genel hesap eserleri yanında urcûze tarzında kaleme alınan birçok eser günümüze kadar gelmiştir. Kolayca ezberlenmesi için nazım halinde yazılan bu metinler hesâb-ı hevâînin bütün kavram ve işlemlerini ele almaktaydı. Bu urcûzelerden en çok bilineni, İbnü'l-Mağribî diye tanınan Ebü'l-Hasan Ali el-Mağribî'ye ait Manẓûme fî (ʿilmi) ḥisâbi'l-yed'dir. Ahmed Selîm Saîdân tarafından yayımlanan eseri (ʿÂlemü'l-fikr, II/1 [Küveyt 1971], s. 166-168) daha sonra Abdülkādir b. Ali b. Şa'bân el-Avfî şerhetmiş ve bu şerh de neşredilmiştir (MMİADm., V/2 [1925], s. 70-79). Bunların yanında meşhur diğer bir manzume de Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed el-Mevsılî el-Hanbelî'ye aittir ve hesâb-ı hevâînin bütün kurallarını ihtiva etmektedir.

Hesâb-ı hevâî İslâm tarihinde daha çok Abbâsî kâtipleri arasında yaygındı ve diğer hesap türlerine, özellikle de hesâb-ı Hindî'ye tercih ediliyordu. Nitekim Ebû Bekir es-Sûlî Edebü'l-küttâb adlı eserinde, Abbâsî divanında çalışan kâtiplerin malî işlemlerde hesâb-ı hevâîye öncelik verdiklerini, bu hesapta ileri seviyede bir maharet kazandıklarını belirtmektedir. Bugün bile hâlâ çöllerde göçebe Araplar arasında hesâb-ı hevâînin kurallarına uygun aritmetik işlemler yapılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Öklîdisî, el-Fuṣûl fi'l-ḥisâbi'l-Hindî (nşr. Ahmed Selîm Saîdân), Amman 1985, s. 47, 118, 135; Abdülkāhir el-Bağdâdî, et-Tekmile fi'l-ḥisâb (nşr. Ahmed Selîm Saîdân), Küveyt 1406/1985, s. 35; Sûlî, Edebü'l-küttâb, s. 239; Gıyâseddin Cemşîd el-Kâşî, Miftâḥu'l-ḥisâb (nşr. Nâdir en-Nablûsî),

Dımaşk 1977, tür.yer.; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, Bulûġu'l-ereb, Kahire 1304/1885, III, 380-384.

Muhammed Süveysî

Osmanlılar'da Hesâb-ı Hevâî.

Osmanlı dönemine gelinceye kadar, özellikle VII. (XIII.) yüzyıl boyunca hesâb-ı hevâî bir aritmetik sistemi olarak gelişmesini tamamlamış ve son halini almıştı. Bu birikimi tevarüs eden Osmanlı matematikçileri, hesâb-ı hevâî alanında selefleri tarafından ulaşılmış mevcut seviyeyi korumalarının yanında telif, şerh, hâşiye, ta'lik ve tercümeler şeklinde çeşitli eserler

ortaya koymuşlardır. Osmanlı muhasebe kalemlerinde kullanılan muhasebe aritmetiğiyle, medreselerde Bahâeddin Âmilî'nin Ḫulâṣatü'l-ḥisâb'ı ve Ali Kuşçu'nun er-Risâletü'l-Muḥammediyye'si gibi belli metinlere dayalı olarak tahsil edilen temel aritmetik hesâb-ı Hindî'ye dayanmasına rağmen hesâb-ı hevâî de varlığını sürdürmüş ve zamanla hesâb-ı Hindî içerisinde erimeye başlamışsa da bağımsız bir hesap sistemi olma özelliğini tamamen kaybetmemiş, bu alanda telif eser verme geleneği devam etmiştir; ancak bütün yenileme çabalarına rağmen modern dönemle birlikte ortadan kalkmıştır.

VII. (XIII.) yüzyılın sonları ile VIII. (XIV.) yüzyılın başları hesâb-ı hevâî için bir dönüm noktasıdır. O zamana kadar bu konuya dair yazılan eserler, Ebû Bekir el-Kerecî'nin el-Kâfî fi'l-ḥisâb'ındaki tasnife uygun biçimde birinci bölümü hesâb-ı hevâî, ikincisi misâha, üçüncüsü cebir ve mukabele olmak üzere üç ana bölümden meydana geliyordu; bazı eserlerde ise ikinci ile üçüncü bölüm yer değiştirebilmekteydi. Ancak bu döneme kadar bütün hesâb-ı hevâî literatüründe birinci bölümde verilen kurallar sayısal örneklerle temellendirilmeye çalışılmakta, zikredilen kaideler için sıkı bir ispat mantığı dikkate alınmamaktaydı. Bu durum muhtemelen hesâb-ı hevâînin pratik fonksiyonu ile alâkalıdır. İbnü'l-Havvâm'ın 675 (1277) tarihinde telif ettiği el-Fevâʾidü'l-Bahâʾiyye fi'l-ḳavâʿidi'l-ḥisâbiyye adlı eseri, tertip ve muhteva olarak Kerecî'nin eserine benzemekle beraber hesâb-ı hevâî tarihinde önemli bir yere sahiptir. Zira onun öğrencisi Kemâleddin el-Fârisî, hocasının bu eserine Esâsü'l-ḳavâʿid fî uṣûli'l-

Fevâʾid adlı bir şerh yazmış ve eserde birinci makalede verilen kuralları hem geliştirmiş hem de sıkı bir ispat işlemine tâbi tutmuştur. Bu ispat esnasında Fârisî, Öklidci sayı anlayışını (el-adedü'lmuttasıl) kullanarak hesâb-ı hevâî kurallarını geometrik ispatla temellendirmiştir. Daha sonra İmâdüddin Yahyâ b. Ahmed el-Kâşî (ö. 745/1344), İbnü'l-Havvâm'ın aynı eserine Îżâḥu'l-maḳāṣıd li'l-ferâʾidi'l-Fevâʾid adlı bir şerh yazmış, Fârisî'nin şerhinden de faydalanarak kuralları analitik yaklaşımla ispat etmiştir. İbnü'l-Havvâm'ın eserine yazılan bu şerhlerle beraber hesâb-ı hevâî pratik bir sistem olmaktan çıkmış ve teorik bir hesap mahiyetini kazanmıştır. Osmanlı dönemi matematikçileri ise, hesâb-ı hevâînin pratik tarafını muhafaza etmenin yanında İbnü'l-Havvâm'ın (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2715/1; Hasan Hüsnü Paşa, nr. 1292/8), Fârisî'nin (Taşköprizâde, I, 372; Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1972) ve İmâdüddin el-Kâşî'nin (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 1281; Lâleli, nr. 2745) anılan eserlerini tevarüs etmiş ve kullanmışlardır.

Bu dönemde hesâb-ı hevâî için ikinci bir önemli gelişme de İmâdüddin el-Kâşî'nin Lübâbü'l-ḥisâb adlı bir eser telif ederek bu hesap sistemi için bilindiği kadarıyla ilk defa hesâb-ı hevâî tabirini kullanması ve adı geçen eserinde yine ilk defa ve belki de tek kalmış bir örnek olarak hesâb-ı hevâî ile hesâb-ı Hindî'yi karşılaştırmış olmasıdır (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2757, vr. 5a; Sâlih Zeki, II, 277-279). Bu kesin ayırımdan sonra hesâb-ı hevâî ile uğraşan matematikçilere özellikle Osmanlı matematikçileri arasında "hevâiyyûn", hesâb-ı Hindî ile uğraşanlara da "gubâriyyûn" adı verilmeye başlanmıştır (Celâleddin Ali el-Garbî, vr. 23a; ayrıca bk. Muhammed el-Gamrî, vr. 41b-42a). Osmanlı dönemi matematiğinde görülen bu adlandırma Batı dünyasındakini çağrıştırmaktadır. Avrupa'da bu hesap yöntemini benimseyenler "algorists", hesâb-ı Hindî'yi takip edenler ise "abacists" olarak tanınmışlardır. Daha sonra Osmanlı matematikçisi Ali b. Velî b. Hamza el-Mağribî bu hesap sistemine "hisâbü'l-muhayyile" adını vermiştir (Tuhfetü'l-a'dâd, vr. 28b). Osmanlılar'ın son dönemine kadar bu ayırım devam etmiş, aritmetikle ilgili işlemler dahi "amel-i hevâî, darb-ı hevâî" vb. adlarla anılmıştır (Kuyucaklızâde Mehmed Âtıf, vr. 19b). XII. (XVIII.) yüzyılın ileri gelen Osmanlı matematikçisi Abdürrahim b. Ebû Bekir b. Süleyman el-Mar'aşî'ye göre hesâb-ı hevâînin diğer bir ismi de "hesâb-ı meftûh"tur. Zira hesâb-ı meftûh kendisine salt belirli kuralları

konu olarak alır; “hesâb-ı kalem” denilen diğer hesap türü ise belirli kuralları incelemesine rağmen yalnız olanla uğraşmaz, daha çok belirli sayılar için konulmuş şekilleri resmetmeyi konu edinir. Bu sebeple sathî benzerliklerine rağmen her iki hesap türü için kendilerine has deyimlere ve ifadelere sahip olduklarından ayrı ayrı eserler yazılmıştır. Dolayısıyla bu iki hesap türü ortak bir çerçevede birleştirilirse hem anlamada hem de anlatımda karışıklıklar doğacaktır (Abdürrahim b. Ebû Bekir b. Süleyman el-Mar‘aşî, vr. 3b). Müellif bu ifadeleriyle döneminde hesâb-ı hevâînin hesâb-ı Hindî içinde eritilmesine, diğer bir söyleyişle iki hesap türünün biribirine karıştırılmasına karşı çıkmaktadır.

Osmanlı dönemindeki matematiğin hesâb-ı hevâî konusuyla ilgili ikinci önemli kaynağı Muhammed b. Muhammed es-Secâvendî’nin (ö. 596/1200’den sonra) et-Tecnîs fi’l-ḥisâb’ıdır (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1989/2). Bu eser tertip

açısından kendisine Kerecî’nin el-Kâfî’sini örnek alır; ayrıca verdiği kurallar için sayısal örneklendirmelerle yetinir. Osmanlılar döneminde bu esere Alâeddin Fenârî, Osmanlı matematiği açısından önemli olan hacimli bir şerh yazmıştır (TSMK, III. Ahmed, nr. 3154).

Osmanlılar’da hesâb-ı hevâînin bir diğer kaynağı, İbn Fellûs olarak tanınan matematikçi İsmâil b. İbrâhim el-Mardînî’nin (ö. 637/1240) İrşâdü’l-ḥüssâb fi’l-meftûḥ mine’l-ḥisâb adlı eseridir (Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 1292/5; bu nüsha Osmanlı matematikçisi Mustafa Sıdkı tarafından istinsah edilmiştir). Taşköprizâde Miftâḥu’s-saʿâde’nin “İlmü’l-hisâbi’l-hevâ” bölümünde (I, 372) bu eseri konuyla ilgili muhtasar kitaplar arasında zikretmektedir.

IX. (XV.) yüzyılın ikinci yarısından sonra Osmanlı matematiğinin hesâb-ı hevâî alanındaki temel kaynakları İbnü’l-Hâim’in konuyla ilgili eserleridir. Onun 791 (1389) yılında telif ettiği el-Maʿûne fi’l-ḥisâbi’l-hevâʾî adlı eseri daha sonra bu sahanın temel kitaplarından olmuştur (nşr. Hudayr Abbas Muhammed el-Münşidâvî, Bağdad 1988). İbnü’l-Hâim bu kitabında hesâb-ı hevâînin hemen hemen bütün kurallarını ele almış ve sayısal örneklendirmelerle açıklamıştır. Ayrıca eserini telif ederken İbnü’l-Bennâ’nın Telḫîṣü’l-aʿmâl’inden, Kerecî’nin el-Bedîʿ fi’l-ḥisâb’ından ve

diğer İslâm matematikçilerinin çalışmalarından faydalanmıştır. Eser bir mukaddime, üç kısım, bir hâtime ve bir tetimmeden oluşmaktadır. Burada tam ve rasyonel sayılar üzerine yapılan aritmetiksel işlemlerle ilgili İslâm dünyasındaki mevcut birikim tamamen ortaya konmuştur. Ancak el-Maʿûne, misâha ve cebire yer vermemekle hesâb-ı hevâî kitaplarının Kerecî'den beri yerleşen tertibinin dışına çıkmıştır. Bu duruma, cebir alanında telif edilen kitapların sayısının artması ve cebir bilgilerinin hesâb-ı Hindî'den bahseden hesap kitaplarında işlenmesi sebebiyet vermiş olmalıdır. Öğrencilerin isteği üzerine yazılan bu eser yaygınlaşınca müellifi tarafından el-Vesîle ilâ ṣınâʿati'l-hevâʾ adıyla ihtisar edilmiştir. Bu ihtisar da bir mukaddime, üç kısım ve bir hâtimeden oluşmaktadır.

el-Maʿûne'ye Muhammed b. Ebû Bekir el-Ezherî bir hâşiye (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1743), Ahmed b. Muhammed b. Hümâm ile (Kandilli Rasathânesi Ktp., nr. 122/2) Cemâleddin Abdullah b. Muhammed eş-Şinşevrî de birer şerh yazmışlardır. el-Vesîle ise Sıbtu'l-Mardînî tarafından İrşâdü'ṭ-ṭullâb ilâ Vesîleti'l-ḥisâb adıyla şerhedilmiş ve bu şerh Osmanlı matematiğinde çok kullanılan eserlerden biri olmuştur (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 2010; Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2700/1). Zekeriyyâ el-Ensârî el-Vesîle'ye öğrencilerinin isteği üzerine Fetḥu'd-dâʾim bi-şerḥi Vesîleti İbni'l-Hâʾim adıyla bir şerh kaleme almıştır (İÜ Ktp., AY, nr. 2855). Döneminin tanınmış astronomu İbnü'n-Nakīb diye bilinen Ahmed b. İbrâhim el-Halebî et-Tabîb el-Vesîle'ye, Ebü'l-Latîf el-Hısnıkeyfî'nin el-Ḳavâʿidü'l-celîle fî maḳāṣıdi'l-Vesîle adıyla yaptığı ihtisarın üzerine bir şerh yazmıştır.

İbnü'l-Hâim'in hesâb-ı hevâî alanındaki ikinci önemli eseri el-Lümaʿ fi'l-ḥisâb adını taşımaktadır (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1562). Bu kitap sadece hesap tarihi açısından değil aynı zamanda ferâiz hesaplarına giriş olmak üzere kaleme alındığından fakihler için de önem arzetmektedir. Bir mukaddime ile üç babdan oluşan eserin birinci babında pozitif tam sayıların çarpımı, ikinci babda pozitif tam sayıların bölümü, üçüncü babda rasyonel sayılar üzerinde dört temel aritmetik işleminin icra edilişi ele alınmaktadır. Eser 1241 (1825-26) yılında Bulak'ta basılmış, ayrıca Kahire'de tarihsiz olarak Metnü'l-Lâmiʿ adıyla ikinci defa yayımlanmıştır. Kitap sırasıyla Sıbtu'l-Mardînî (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3166), Ahmed b. Mûsâ elMedenî (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 3447) ve Akovalızâde Hâtem

(Süleymaniye Ktp., Giresun, nr. 166) tarafından şerhedilmiştir. Akovalızâde bu şerhini eseri öğrencilerine okuturken onların isteği üzerine telif etmiştir. Şerh hacimli olup dönemin matematik bilgisinin seviyesi açısından önemlidir. el-Lümaᶜ üzerine diğer bir şerh de Ali b. Muhammed b. Ali el-Ezherî tarafından kaleme alınmıştır.

Osmanlı döneminde hesâb-ı hevâî alanında çok kullanılan bir diğer eser de Sıbtu'l-Mardînî'nin Tuḥfetü'l-aḥbâb fî ᶜil-mi'l-ḥisâb'ıdır. Kitap aynı zamanda ferâiz hesaplarına bir giriş olmak üzere kaleme alınmıştır. Bir mukaddime, üç bab ve bir hâtimeden oluşan eserin mukaddimesinde sayıların tahlil ve terkip açısından özellikleri, birinci babda pozitif tam sayılarla pozitif tam sayıların çarpımı, ikinci babda pozitif tam sayıların pozitif tam sayılara bölümü, üçüncü babda rasyonel sayılar üzerinde dört temel aritmetik işlem, hâtimede ise ferâiz hesaplarından örnekler ele alınmaktadır (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2701/2, 2704/1; Hacı Mahmud Efendi, nr. 5732/1). Bu dönemde aynı konuda yazılan önemli eserlerden biri de II. Bayezid'e sunulan İrşâdü'ṭ-ṭullâb ilâ ᶜilmi'l-ḥisâb adlı kitaptır. Müellifi meçhul olan eserde klasik İslâm ve Osmanlı matematiğinin o döneme kadar ulaştığı hesâb-ı hevâî kuralları verilmiş, yer yer de bazı kurallar sayısal örneklerle açıklanmıştır (TSMK, III. Ahmed, nr. 3144).

Osmanlı döneminden önce kaleme alınan Ebü'l-Hasan el-Mağribî'nin Manẓûme fî ᶜilmi ḥisâbi'l-yed (ḥisâbi'l-ᶜuḳūd) ve Abdülkādir b. Ali b. Şa'bân el-Avfî'nin buna yazdığı şerh Osmanlılar zamanında da kullanılmıştır (Manẓûme'nin nüshaları için bk. Beyazıt Devlet Ktp., nr. 1088, 7973/9; şerhi için bk. Köprülü Ktp., nr. 1304/6; TSMK, Emanet Hazinesi, nr. 1725). Ayrıca Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed el-Mevsılî'nin Manẓûme fî ḥisâbi'l-yed'i de mütedâvil olan eserlerdendi (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2727/4). Aynı dönemde kullanılan diğer bir eser de Şerefeddin et-Tîbî'nin Muḳaddime fî ᶜilmi'l-ḥisâbi'l-yed adlı çalışmasıdır (Beyazıt Devlet Ktp., nr. 4503; Sâlih Zeki, II, 279-281). Bu devirde yukarıda zikredilen eserlerden başka hesâb-ı hevâînin çeşitli meselelerini konu alan, özellikle yapılan işlemlerin el ve parmak boğumları ile nasıl gösterileceğini anlatan birçok risâle ve manzum eser kaleme alınmıştır. Ahmed el-Hüseynî'nin Risâle fî żabṭi'l-ᶜuḳūd fi'l-aᶜdâd'ı (Râgıb Paşa Ktp., nr. 918/7), hâfız-ı kütüb Muhammed b. Muhammed'in Risâle fî ḥisâbi'l-yed'i (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2766/4), Îsâ b. Ali b.

Ahmed b. Hasan el-Hanefî'nin el-Urcûze fi'l-aʿdâd bi'l-ʿaḳd'ı ve bu eserin Şeyhülislâm Gālî el-Farazî tarafından yapılan şerhi (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3748/18), Sakız müftüsü Abdülkerîm b. Yaʻkūb'un Risâle fi'l-ḥisâb min merâtibi'l-aʿdâd ve'l-cümel ve'l-erḳāmi'l-Hindiyye ve'l-ʿuḳūd'ü (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3748/16), meçhul bir müellifin Risâle fî ʿilmi'l-ʿaḳd'ı (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3748/17), Karabâğîzâde Mehmed Emîn Üsküdârî'nin (ö. 1222/1807) Risâle fi'l-ḥisâb bi-ʿuḳūdi'l-eṣâbiʿi (Süleymaniye Ktp., Yahyâ Tevfik, nr. 445/15) bu tür eserlere örnek olarak verilebilir.

Osmanlı matematiğinde kullanılan hesâb-ı hevâînin muhtevası bugüne kadar Sâlih Zeki'nin yaptığı genel araştırmalar dışında herhangi bir araştırmaya konu olmamıştır (Âsâr-ı Bâkıye, II, 215-244;

ayrıca bk. Smith, II, 196-202). Ancak genel olarak Osmanlı hesâb-ı hevâîsinin muhteva itibariyle klasik dönemde kullanılanın bir devamı olduğu söylenebilir. Bu çerçevede Osmanlı hesâb-ı hevâî geleneğinin şu temel özelliklere sahip olduğu görülmektedir: a) Hesap esnasında yazı malzemesine başvurulmaz, bütün aritmetik işlemler zihinde yapılır, sonuç iki elin ve on parmak boğumunun farklı duruşları ile ifade edilir. b) Hesâb-ı hevâîde pozitif tam sayılarda toplama ve çıkarma önceden biliniyor kabul edilir; dolayısıyla eserlerde bu işlemlere yer verilmeden doğrudan pozitif tam sayılarda çarpma, bölme ve oran (nisbe) incelenir. Nitekim İbnü'l-Havvâm, "Hesabın temeli üçtür: Çarpma, bölme ve nisbe" demektedir (Fazlıoğlu, İbn el-Havvâm ve Eseri, tenkitli metin, s. 8). İbnü'l-Havvâm'ın bu cümlesi, onun iki şârihi olan Kemâleddin el-Fârisî ve İmâdüddin el-Kâşî arasında hesabın usulü konusunda ciddi bir tartışma başlatmıştır (Sâlih Zeki, II, 237, 240-241; Fârisî'nin konuyla ilgili fikirleri için bk. Esâsü'l-ḳavâʿid, s. 79). Muhammed b. Muhammed es-Secâvendî ise et-Tecnîs fi'l-ḥisâb'ında daha da ileri giderek pozitif tam sayıları bir kenara bırakmış, doğrudan rasyonel sayıları ele almıştır. Nitekim eserinin adı da bu durumu yansıtmaktadır. Benzer bir tavır, Osmanlı matematikçisi Gelenbevî'nin Hisâbü'l-küsûr'unda da görülmektedir. Gelenbevî de tam sayılarla aritmetik işlem yapmanın mâlum olduğunu söyleyerek doğrudan rasyonel sayıları ele almaktadır. c) Bu hesap türünde telif edilen eserlerin mukaddimelerinde hesabın konusu, sayının tanımı ve tek, çift, asal, mutlak, eksik, artık, dost gibi çeşitli özellikleri incelenir; daha sonra pozitif tam sayılarla rasyonel

sayılarda çarpma, bölme ve oran kuralları ele alınır. Ayrıca kök kavramı, tam kök ve yaklaşık kök işlemi hem tam hem de rasyonel sayılarda örneklerle gösterilir. d) Hesâb-ı hevâîde çarpma ve bölme basitleştirilerek zihnen kolay işlem yapılacak hale getirilir. Bunu gerçekleştirmek için ondalık konumlu sayı sisteminin temel özellikleriyle 10m x 10n = 10m+n ve 10m: 10n = 10m-n gibi kurallardan faydalanılır. Ayrıca çarpma işlemi elden geldiğince toplama, bölme işlemi ise çıkarma cinsinden ifade edilmeye çalışılır. e) Bu hesap türünde kesirler, ya tam veya yaklaşık olarak birim kesir anlayışı çerçevesinde 1/a cinsinden ifade edilir. Bu işlem sırasında Arapça’nın ½’den À’a kadar olan özel kesir terminolojisine dayanılır. Bu dokuz kesir cinsinden ifade edilemeyen kesirler “irrasyonel kesirler” olarak görülür. Sâlih Zeki’ye göre bu durum, İslâm matematiğinde ondalık kesir kavramının gelişmesine olumsuz etki yapmıştır ve bilimin gelişmesine dilin olumsuz etkisinin güzel bir örneğidir (Âsâr-ı Bâkıye, II, 161-163). Gerçekte hesâb-ı hevâînin bu kesir anlayışının kökleri, aynı tarz birim kesir anlayışına dayanan eski Mısır aritmetiğine kadar iner. Muhtemelen bundan dolayı bazı yazma eserlerde bu tür hesaba “hisâbü’l-kıbt” adı verilmiştir. f) Hesâb-ı hevâîde, yukarıda ifade edilen dokuz kesir sistemi dışında ölçü sistemlerine bağlı olarak kullanılan, bu sebeple zamana ve mekâna göre değişen kesir türü ile Bâbil-Yunan üzerinden tevarüs edilen ve derece, dakika vb. taksimatına dayanan altmışlı kesir türü gibi iki değişik kesir sistemi daha kullanılır (a.g.e., II, 149-160, 232-236).

BİBLİYOGRAFYA

Celâleddin Ali el-Garbî, el-Muʿcizâtü’n-necîbiyye fî şerḥi’r-Risâleti’l-ʿAlâʾiyye, TSMK, III. Ahmed, nr. 3117, vr. 23a; İmâdüddin Yahyâ b. Ahmed el-Kâşî, Lübâbü’l-ḥisâb, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2557, vr. 5a; Taşköprizâde, Miftâḥu’s-saʿâde, I, 371-372; Kemâleddin el-Fârisî, Esâsü’l-ḳavâʿid fî uṣûli’l-fevâʾid (nşr. Mustafa Mevâldî), Kahire 1994, s. 79; Abdürrahim b. Ebû Bekir b. Süleyman el-Marʻaşî, Şerḥu Ḫulâṣati’l-ḥisâb, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1982, vr. 3b; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1562, 1743, 2010; Muhammed el-Gamrî, Ḳurretü’l-ʿayneyn fî istiḫrâci’l-mechûleyn, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 1347/5, vr. 41b-42a; Ali

b. Velî b. Hamza el-Mağribî, Tuhfetü’l-a‘dâd li-zevi’r-rüşd ve’s-sedâd, Dârü’l-Kütübi’l-Mısriyye, Tal‘at, Riyâza, Türkî, nr. 1, vr. 28b; Kuyucaklızâde Mehmed Âtıf, Nihâyetü’l-elbâb fî tercemeti Hulâsati’l-hisâb, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud, nr. 5721, vr. 19b; Sâlih Zeki, Âsâr-ı Bâkıye, İstanbul 1329, II, 149-163, 215-244, 277-281; D. E. Smith, History of Mathematics, New York 1958, II, 196-202; Kadrî Hâfız Tûkān, Türâs̱ü’l-ʿArabi’l-ʿilmî fi’r-riyâżiyyât ve’l-felek, Nablus 1963, s. 434-435, 439-441, 459-460; İhsan Fazlıoğlu, İbn el-Havvâm ve Eseri el-Fevâid el-Bahâiyye fî el-Kavâid el-Hisâbiyye -Tenkitli Metin ve Tarihi Değerlendirme (yüksek lisans tezi, 1993, İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), s. 21-22, 40-42, 63-66, metin, s. 8; a.mlf., “İbn el-Havvâm, Eserleri ve el-Fevâid el-Bahâiyye fî el-Kavâid el-Hisâbiyye’deki Çözümsüz Problemler Bahsi”, Osmanlı Bilimi Araştırmaları (haz. Feza Günergun), İstanbul 1995, s. 75-80, 106-109; Cevad İzgi, Osmanlı Medreselerinde Riyâzi ve Tabiî İlimlerin Eğitimi (doktora tezi, 1994, İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), s. 204-206, 221.

İhsan Fazlıoğlu

B) Hesâb-ı Hindî. Bu hesap sisteminde kullanılan rakamlar (hurûf) Hint kaynaklı olduğundan “hesâb-ı Hindî” (el-hisâbü’l-Hindî) ve kenarlı bir tahta levha (küçük ahşap tepsi) içindeki toz, toprak veya kum üzerine yazıldığı için “hesâb-ı gubâr” (hisâbü’l-gubâr), “hisâbü’t-taht ve’t-türâb” yahut “hisâbü’t-taht ve’r-reml” (mîl) adlarıyla anılan ve İslâm medeniyetinde belli bir dönem kullanılan en önemli hesap sistemidir.

Müslümanlar III. (IX.) yüzyıldan önce Hint matematiğiyle ilişki kurmuşlardır. İlk temas Halife Mansûr döneminde vuku bulmuş ve 770 yılının sonunda Hindistan’dan Bağdat’a gelen elçilik heyetindeki bir kişinin beraberinde getirdiği -tam anlamıyla otantik olmasa da-Sidhanta adlı matematik kitabı o devirde Muhammed b. İbrâhim el-Fezârî tarafından Sind-Hind adıyla Arapça’ya tercüme edilmiştir. Muhtemelen daha sonra Hârizmî gibi büyük matematikçilerin üzerinde çalıştıkları bu tercüme sayesinde müslümanlar ilk defa sıfırı da içeren ondalık konumlu sayı sistemini tevarüs etmişlerdir. Kādî Sâid el-Endelüsî ve İbnü’l-Kıftî bu hesabı Hârizmî’nin düzenlediğini bildirmektedirler; ancak sistemi Endelüsî “hisâbü’l-gubâr”, İbnü’l-Kıftî ise “hisâbü’l-aded” adıyla anmaktadır.

Son yıllarda yapılan araştırmalar, Fezârî'nin Sind-Hind tercümesinden önce de İslâm coğrafyasında Hint rakamlarının bilindiğini göstermektedir. Bu konuda Süryânî rahip Severus Soboht 622'de Deyrikınnesrîn'de yazdığı kitapta, "Hintliler sadece dokuz rakam kullanarak her türlü sayıyı ifade edebiliyorlar" demektedir (Öklîdisî, nâşirin mukaddimesi, s. 7). Fakat İslâm matematiğinde ve özellikle hisâbü'l-Hindî'de kullanılan rakamların menşeiyle ilgili klasik dönemden bugüne kadar gelen tartışmalar bu konuda sağlıklı bir değerlendirme yapılmasına imkân vermemektedir. Bîrûnî, "Hintliler tıpkı bizim hesâb-ı cümelde (hisâbü'l-cümmel) olduğu gibi kendi harfleriyle hesap yapmaktadırlar. Ayrıca Hintliler'de harflerin şekilleriyle buna bağlı olarak hesapta kullanılan rakamların şekilleri bölgeden bölgeye değişmektedir. Bugün bizim kullandığımız rakamlar onlarda bulunan en iyi sistemden alınmıştır" demektedir (Taḥḳīḳu mâ li'l-Hind, s. 82-83). Bu durumda hesâb-ı Hindî'de kullanılan rakamların Hint medeniyetinde çeşitli bölgelerde değişik türleri bulunan ebced benzeri bir sistem olduğu ve müslümanların bu türlerden en iyisini aldıkları söylenebilir. Bîrûnî'nin kaydettiği bu bilgi, klasik matematik metinlerinde "dokuz rakam" (el-erkāmü't-tisa') yerine çokça kullanılan

"dokuz harf" (el-hurûfü't-tisa') terkibinin de anlamını açıklamaktadır. Buna göre müslümanların, en azından ilk dönemlerde bu rakamların Hint dilleriyle ilişkisinden haberdar oldukları ve zamanla bunları sadece sembolik değere sahip işaretler şeklinde kabul edip kullandıkları sonucuna varılabilir.

İslâm dünyasında hesâb-ı Hindî alanında telif edilen, ancak zamanımıza orijinal Arapça nüshası gelmeyen ilk eser Hârizmî'nin Kitâbü'l-Ḥisâbi'l-Hindî adlı çalışmasıdır. Bu kitabın en önemli özelliği, sıfırla beraber Hint rakamlarını ve ondalık konumlu sayı düzenini sistemli bir şekilde İslâm dünyasına taşımasıdır. Eser, Algoritmi de numero indorum adıyla XII. yüzyılda Latince'ye tercüme edilmiş ve bu tercüme ile beraber düzenli hesap yapma tekniği Avrupa'da "algorithm" olarak bilinegelmiştir (bk. HÂRİZMÎ, Muhammed b. Mûsâ). Bugüne gelen ilk eser ise 341 (952-53) yılında Dımaşk'ta kaleme alınan Ahmed b. İbrâhim el-Öklîdisî'nin el-Fuṣûl fi'l-ḥisâbi'l-Hindî'sidir. Öklîdisî hesâb-ı Hindî'nin temel özelliklerini şu şekilde açıklamaktadır: "Hesâb-ı Hindî, üzerinde kum bulunan bir tahtanın

kullanılmasını gerektirir. Sayılar kum üzerinde parmak veya kalemle (çubuk) çizilir. Bundan dolayı bu hesap sistemi ‘hisâbü’l-gubâr’ veya ‘hisâbü’t-taht ve’t-türâb’ olarak isimlendirilmiştir”. Ona göre, bu özelliklere sahip olan hesâb-ı Hindî ilk dönemlerde İslâm dünyasında fazla rağbet görmemiştir. Çünkü hesap işleriyle uğraşan kimseler işlemler için kum kullanmayı uygun bulmamış, halk da bu hesap için gereken malzemeyi her zaman yanında bulundurmayı külfet saymıştır. Hatta Öklîdisî’nin ifadesiyle birçok hâsib, el ile hesap yapamayacak kadar büyük işlemlerde hesâb-ı Hindî’ye ihtiyaç duymasına rağmen yine de hesâb-ı gubârîden kaçınmıştır (s. 47-48).

İslâm dünyasında zaman içinde hesâb-ı gubârîye yönelik yaklaşımların içeriği, İbnü’l-Bennâ el-Merrâküşî’nin el-Maḳālât fî ʿilmi’l-ḥisâb adlı eserindeki açıklamalardan takip edilebilir. Ona göre hesap işlemlerinde kullanılan gubârî harfler (rakamlar) dokuz tanedir. Bu harfler gubârî olarak isimlendirilmiştir; çünkü bu hesap sisteminde hâsip, tahtadan yapılmış ve üzerinde çok ince toz bulunan bir levha alır, daha sonra bir çubukla toz üzerinde harfleri çizer ve hesap meselelerini çözer, işlem bittikten sonra tozu eliyle düzeltir. Sistemin bu şekilde kullanılması kolaylık sağlamasından dolayıdır; zira her zaman yazı malzemesine ihtiyaç duymaz (s. 128).

Modern dönemde genelde matematik, özelde İslâm matematik tarihçileri arasında önemli ve ciddi tartışmalara yol açan hesâb-ı Hindî, bu hesap sisteminde kullanılan rakamların menşei ve İslâm dünyasına girişi konuları, en azından şimdilik benimsenen teklife göre hesâb-ı Hindî veya Batı İslâm dünyasındaki yaygın ismiyle hesâb-ı gubârînin Hint medeniyetinden hesap sahasında tevarüs edilen sisteme denildiği şeklinde özetlenebilir. Bu hesap sisteminde kullanılan rakamlar Doğu ve Batı İslâm dünyalarında olmak üzere iki farklı gelişim göstermiştir. Doğu İslâm dünyasındaki rakamlar Hindî, Batı İslâm dünyasındakiler ise gubârî ismiyle anılmıştır. Kuzey Afrika ve Endülüs yoluyla Avrupa’ya geçen rakamlar gubârî rakamlardır ve bugün de bunlara “Arap rakamları” denilmektedir.

İslâm medeniyetinde ilk dönemlerde hesâb-ı Hindî alanında telif edildiği halde günümüze kadar gelmeyen birçok kitap vardır. İbnü’n-Nedîm bu eserleri müellifleriyle birlikte kaydetmiştir (meselâ bk. el-Fihrist, s. 334,

339-340, 342). Zamanımıza ulaşan bu hesap sisteminin tarihî gelişiminde önemli yeri olan eserler, Hârizmî'nin ve Ahmed b. İbrâhim el-Öklîdisî'nin yukarıda anılan kitapları yanında Doğu İslâm dünyasında Kuşyâr b. Lebbân'ın Kitâb fî uṣûli'l-ḥisâbi'l-Hindî'si (nşr. Ahmed Selîm Saîdân, MMMA [1967], s. 41-157), Ali b. Ahmed en-Nesevî'nin el-Muḳniʿ fî'l-ḥisâbi'l-Hindî'si, Nasîrüddîn-i Tûsî'nin Cevâmiʿu'l-ḥisâb bi't-taḫt ve't-türâb'ı (nşr. Ahmed Selîm Saîdân, Mecelletü'l-Ebḥâs̱, XX/2 [Beyrut 1967], s. 91-164; XX/3, s. 213-292), Batı İslâm dünyasında ise özellikle Ebû Bekir el-Hassâr'ın Kitâbü'l-Ḥaṣṣâr fî ʿilmi'l-ġubâr'ı, İbnü'l-Bennâ el-Merrâküşî'nin Telḫîṣu aʿmâli'l-ḥisâb'ı (nşr. Muhammed Süveysî, Tunus 1969) ve el-Maḳālât fî ʿilmi'l-ḥisâb'ı ile (nşr. Ahmed Selîm Saîdân, Amman 1984) Ebü'l-Hasan el-Kalesâdî'nin Keşfü'l-esrâr ʿan ʿilmi ḥurûfi'l-ġubâr'ıdır (nşr. Muhammed Süveysî, Tunus 1988).

Hesâb-ı Hindî çerçevesinde İslâm matematiği aritmetiğe önemli katkılarda bulunmuştur. Bu katkılar şu şekilde sıralanabilir: 1. Dokuz rakam ve sıfırla beraber ondalık konumlu sayı sistemi ve bu sisteme dayanan hesap algoritma mantığı içinde kurulmuştur. 2. Ondalık kesirler bu hesap sistemi içinde keşfedilmiştir; bu konuda özellikle Ahmed b. İbrâhim el-Öklîdisî, Semev'el el-Mağribî, Cemşîd el-Kâşî ve Takıyyüddin er-Râsıd'ın katkıları önemlidir. 3. Bu hesap sistemi içerisinde daha sonra Pascal üçgeni diye adlandırılacak olan (a + b)n açılımı tesbit edilmiştir. Bu konuda Kuşyâr b. Lebbân, Kerecî, Ömer Hayyâm, Semev'el, Nasîrüddîn-i Tûsî ve İmâdüddin el-Kâşî'nin önemli katkıları bulunmaktadır. 4. Kök hesabı geliştirilmiş, özellikle yukarıda zikredilen binom açılımından da faydalanılarak tam kökü olmayan sayıların yaklaşık köklerinin tesbit edilmesinin kuralları konulmuştur. 5. Sayılar teorisine ait konular geliştirilmiştir. 6. Sonuç olarak bugün bütün dünyada kullanılan aritmetik anlayışı hem mantık hem de muhteva olarak İslâm

medeniyetinde bu hesap sistemi içerisinde kurulmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Öklîdisî, el-Fuṣûl fi’l-ḥisâbi’l-Hindî (nşr. Ahmed Selîm Saîdân), Amman 1985, s. 47-48, ayrıca bk. neşredenin mukaddimesi, s. 7; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 334, 339-340, 342; Bîrûnî, Taḥḳīḳu mâ li’l-Hind (nşr. E. Sachau), London 1887 → Frankfurt 1993, s. 82-83; Sâid el-Endelüsî, Ṭabaḳātü’l-ümem (nşr. Hayât el-Îd Bû Alvân), Beyrut 1985, s. 55, 58, 132; İbnü’l-Kıftî, İḫbârü’l-ʿulemâʾ, s. 175, 187-188; İbnü’l-Bennâ el-Merrâküşî, el-Maḳālât fî ʿilmi’l-ḥisâb (nşr. Ahmed Selîm Saîdân), Amman 1984, s. 128; M. Souissi, “Ḥisāb al-Ghubār”, EI² (İng.), III, 468-469; A. I. Sabra, “ʿIlm al-Ḥisāb”, a.e., III, 1138-1139.

Muhammed Süveysî

Osmanlılar’da Hesâb-ı Hindî.

Osmanlı Devleti, klasik İslâm kültür ve medeniyetinin tabii bir devamı olduğundan hesâb-ı Hindî (el-hisâbü’l-Hindî) alanında da bu medeniyetin birikimini devralmıştır. Osmanlı matematikçileri, seleflerinin hesâb-ı Hindî alanında ulaştığı seviyeyi hem muhteva hem de eser düzeyinde korumalarının yanında bu hesap sistemine son şeklini vermişlerdir. Nitekim modern aritmetik Osmanlı ülkesine girmeye başladığı zaman teknik ayrıntı dışında, hesâb-ı Hindî çerçevesindeki Osmanlı aritmetiği muhteva olarak modern aritmetiğin taşıdığı özelliklerin aynısına sahipti. Osmanlı matematiğinde hesâb-ı hevâînin sürekliliğini korumasına ve hesâb-ı sittînînin astronomik ve trigonometrik hesaplarda kullanılmasına rağmen muhasebe kalemlerinde uygulanan muhasebe aritmetiğiyle medreselerde okutulan temel aritmetik hesâb-ı Hindî’yi esas aldığından resmî Osmanlı matematiğinin hesâb-ı Hindî olduğu söylenebilir. Nitekim Taşköprizâde, Miftâḥu’s-saʿâde’sinde on bir alt dala ayırdığı “ilmü’l-aded” içinde “ilmü hisâbi’t-taht ve’l-mîl” adıyla andığı hesâb-ı Hindî’yi birinci sıraya koyarak incelemekte ve bu alanda sayılamayacak kadar eser telif edildiğini belirtmektedir (I, 368-369). Osmanlılar’da hesâb-ı Hindî’nin resmî karakter kazanmasının sebebi büyük oranda, kâğıdın yaygınlaşması ile Osmanlı dârüttaʻlîm ve medreseleri sayesinde okuma yazma oranının belirli bir seviyeye ulaşmış olmasıdır. Nitekim Osmanlılar’da hesâb-ı Hindî’nin

yaygın bir adı da “hesâb-ı kalem”dir (hisâbü’l-kalem) (Abdürrahim b. Ebû Bekir b. Süleyman el-Mar‘aşî, Şerḥu Ḫulâṣati’l-ḥisâb, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1982, vr. 3b). Bu da klasik dönemde hesâb-ı Hindî’nin icrası sırasında kullanılan tahta, kum, toprak vb. araç gerecin yerini kısmen kâğıt ve kalemin aldığını göstermektedir.

Kâtib Çelebi’nin hesâb-ı Hindî konusunda verdiği tanımlar oldukça dikkat çekicidir. Ona göre bu hesap tarzı mutlak anlamda sayılara delâlet eden rakamların biçimlerinin (sûretler) ilmidir. Bu çerçevede her milletin “birlikler”e delâlet eden farklı rakamları vardır: Hindî, Rûmî, Mağribî, Efrencî, nücûmî, siyâkī gibi. Dolayısıyla hesâb-ı Hindî, “birliklere delâlet eden rakamlar ile hesaba dair işlemlerin yapılması keyfiyetini öğreten bir ilimdir” (Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 663). Kâtib Çelebi, bu tanımıyla hesâb-ı hevâî ile hesâb-ı Hindî’nin özdeki farkını en iyi şekilde ortaya koymaktadır. Bu anlayış, daha sonra Abdürrahim b. Ebû Bekir b. Süleyman el-Mar‘aşî tarafından da vurgulanmıştır.

Kaynaklar ve Arka Plan. Osmanlı Devleti’nin, kuruluş döneminde henüz klasik İslâm coğrafyası içinde yer almayışı ve kurucularının göçebeliğinden dolayı okuma yazma oranının düşüklüğü sebebiyle bu yıllarda yaygın biçimde kullanılan hesap sisteminin hesâb-ı hevâî olduğu düşünülebilir. Bu düzeydeki halkın ve aynı dili konuşmayan tâcirlerin insan bedeni dışında herhangi bir araca ihtiyaç göstermeyen hesâb-ı hevâîyi, yazı ve buna bağlı unsurları gerektiren hesâb-ı Hindî’ye tercih etmeleri tarihî gelişime tamamen uygun düşmektedir. Nitekim Fâtih Sultan Mehmed öncesi Osmanlı literatüründe hem hesâb-ı Hindî hem de hesâb-ı hevâî alanında yazılmış kayda değer bir esere pek rastlanmamakta, 1331’de kurulan İznik Medresesi ile Yıldırım Bayezid döneminde belirli bir sayıya ulaşan medreselerin oluşturduğu ortamda Osmanlılar’dan önce telif edilmiş eserlerin elde dolaştığı görülmektedir.

Ahmed b. İbrâhim el-Öklîdisî, İbnü’l-Heysem, Ali b. Ahmed en-Nesevî, İhvân-ı Safâ, Abdüllatîf el-Bağdâdî ve Nasîrüddîn-i Tûsî gibi klasik müelliflere ait hesâb-ı Hindî eserlerinin Osmanlı öncesinde istinsah edilen nüshalarının üzerinde bulunan temellük, istishâb, şirâ vb. kayıtları ile Osmanlı döneminde istinsah edilen nüshaları bu eserlerin Osmanlılar’da kullanıldığını göstermektedir. Anadolu’da diğer birçok ilimde olduğu gibi

hesâb-ı Hindî alanında da ilk ve ana kaynaklar Merâga matematik-astronomi okuluna, daha sonra ise Mağrib-Mısır ve Semerkant okullarına mensup müelliflerin eserleridir.

Merâga matematik-astronomi okulunun kurucusu Nasîrüddîn-i Tûsî'nin Cevâmiʿu'l-ḥisâb bi't-taḫt ve't-türâb'ı, Cemâleddin Saîd b. Muhammed et-Türkistânî'nin er-Risâletü'l-ʿAlâʾiyye fi'l-mesâʾili'l-ḥisâbiyye'si (TSMK, III. Ahmed, nr. 3119/1) ve buna Celâleddin Ali el-Garbî'nin yazdığı el-Muʿcezâtü'n-necîbiyye fî şerḥi'r-Risâleti'l-ʿAlâʾiyye adlı şerh (TSMK, III. Ahmed, nr. 3117) hesâb-ı Hindî açısından önemli eserlerdendir. Nitekim Taşköprizâde, Nasîrüddîn-i Tûsî'nin kitabını bu sahada "kuşatıcı" kabul etmektedir (Miftâḥu's-saʿâde, I, 369). Türkistânî'nin kitabının da sadece Türkiye kütüphanelerinde onu aşkın nüshasının bulunması ve Osmanlı döneminde istinsah edilen nüshalarının fazlalığı onun da çokça kullanıldığını göstermektedir (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2737/2, Şehid Ali Paşa, nr. 1989; Afyon İl Halk Ktp., nr. 1830/5). Ancak devletin kuruluş döneminde hesâb-ı Hindî alanında kullanılan temel kitap muhtemelen Nizâmeddin en-Nîsâbûrî'nin eş-Şemsiyye fi'l-ḥisâb'ıdır. Bu eser daha sonraki dönemlerde de yaygın biçimde kullanılmaya devam etmiştir ve bugün sadece İstanbul kütüphanelerinde yirmiye yakın nüshası bulunmaktadır (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2659/3; Râgıb Paşa Ktp., nr. 919/1, bu nüsha İdrîs-i Bitlisî'nin hattıyladır; Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1476; TSMK, III. Ahmed, nr. 3149, 3150). Bu kitap, Osmanlılar döneminde Ali Kuşçu'nun talebelerinden Ebû İshak el-Kirmânî (TSMK, III. Ahmed, nr. 3153) ve Abdülalî el-Bircendî tarafından şerhedilmiştir (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 879).

Osmanlı matematiğinde Mısır-Şam matematik okulunun en önemli ismi sayılan ve hesâb-ı hevâîde olduğu gibi hesâb-ı Hindî'de de eserleri en çok okunup şerhedilen matematikçi İbnü'l-Hâim'dir (ö. 815/1412). İbnü'l-Hâim hesâb-ı Hindî alanında bir mukaddime, iki kısım ve bir tekmileden oluşan Mürşidetü'ṭ-ṭâlib ilâ esne'l-meṭâlib adlı bir eser kaleme almış (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1655; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 121), Cemâleddin eş-Şinşevrî de bunu Buġyetü'r-râġıb fî şerḥi Mürşideti'ṭ-ṭâlib adıyla şerhetmiştir (Ârif Hikmet Ktp., nr. 2838). Eser, daha sonra müellifi İbnü'l-Hâim tarafından Nüzhetü'l-ḥüssâb fî ʿilmi'l-ḥisâb adı altında (Nüzhetü'n-nüẓẓâr fî ṣınâʿati'l-ġubâr adıyla da bilinmektedir) bir mukaddime, iki bab ve bir

hâtime halinde ihtisar edilmiştir. Pozitif tam sayılar, pozitif rasyonel sayılar ve oran-orantı aritmetiğinin ele alındığı bu muhtasar (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1655;

Îżâḥu'l-meknûn, II, 643), Osmanlılar'da hesâb-ı Hindî alanında en çok işlenen eserlerden biri olmuş ve Zekeriyyâ el-Ensârî, Arafe b. Muhammed el-Urmevî, Radıyyüddin İbnü'l-Hanbelî, Şehâbeddin Ahmed b. Muhammed el-Gazzî, Cemâleddin Muhammed b. Eaz ed-Dımaşkī, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Muhammed eş-Şerîf el-Ermeyûnî, İbnü'l-Cemmâl ve Hekimbaşı Mehmed Efendi tarafından şerhedilmiştir. Yahyâ b. Muhammed el-Hattâb er-Ruaynî adlı bir âlim de İbnü'l-Hâim'in bu eserini ihtisar etmiştir.

Mağrib okulunun en önemli isimlerinden biri olan İbnü'l-Bennâ el-Merrâküşî'nin Telḫîṣü aʿmâli'l-ḥisâb'ı, hesâb-ı Hindî alanında Osmanlı matematiğinde önemli bir yere sahiptir. Ebû Zekeriyyâ el-Hassâr'ın el-Kitâbü'ṣ-Ṣaġīr fi'l-ḥisâb'ının telhisi olan eser birincisi hesâb-ı Hindî'den, ikincisi cebir ve mukabeleden bahseden iki bölüme ayrılmıştır. Birkaç asır boyunca medreselerde okutulmasının yanında (sadece İstanbul kütüphanelerinde Osmanlı âlimlerinin eliyle istinsah edilmiş ona yakın nüshası vardır; meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2700/2; Hamidiye, nr. 869/1; Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 1756) kitabın en önemli iki özelliği mağribî (gubârî) rakamları düzenli bir şekilde kullanması ve rasyonel sayılar aritmetiğinde Doğu İslâm matematiğine göre ileri bir seviyeyi yansıtmasıdır. İbnü'l-Hâim bu eseri el-Ḥâvî fî ʿilmi'l-ḥisâb adıyla dört babda ihtisar etmiştir. Birinci babda sayı, tam sayılarda toplama, çıkarma, çarpma, bölme, ikinci babda rasyonel sayılarda dört temel aritmetik işlem, üçüncü babda kökler hesabı, dördüncü babda oran-orantı ile cebir ve mukabele ele alınmaktadır. Eserin modern neşri Hudayr Abbas Muhammed el-Münşidâvî ve Reşîd Abdürrezzâk es-Sâlihî tarafından yapılmıştır (Bağdad 1988). İbn Hâim'in bu ihtisarı, Osmanlı döneminde Muhammed b. Ebü'l-Feth es-Sûfî ve Râgıb Paşa Hocası diye tanınan İbrâhim b. Mustafa el-Halebî tarafından şerhedilmiştir. Mustafa Sıdkı'nın talebesi Şekerzâde Feyzullah Sermed de hocasından matematik tahsil ederken İbnü'l-Bennâ'nın Telḫîṣ'i ile İbnü'l-Hâim'in el-Ḥâvî'sindeki örnek problemleri çözümleriyle beraber bir araya getirmiştir (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3150/2, müellif hattıyla). Şekerzâde'nin eseri ayrıca, hesâb-ı Hindî

işlemlerinde kullanılan sembol ve notasyon sisteminin Osmanlı matematikçileri eliyle ulaştığı seviyeyi göstermesi açısından önemlidir; çünkü çözümleri lafzî yapılara başvurmadan tamamen sembolik olarak vermiştir. İbnü'l-Mecdî'nin talebelerinden Zeynelâbidîn Abdülkādir b. Ali b. Şa'bân el-Avfî de el-Ḥâvî'ye bir şerh yazmış ve bu şerh de Osmanlılar'da kullanılmıştır (Süleymaniye Ktp., Hafîd Efendi, nr. 215/1).

İbnü'l-Bennâ'nın Telḫîṣ'ine Memlüklü astronomu İbnü'l-Mecdî tarafından Ḥâvi'l-lübâb fî şerḥi Telḫîṣi aʿmâli'l-ḥisâb adıyla yapılan hacimli şerh ile (eserin sadece İstanbul kütüphanelerinde ona yakın nüshası vardır; meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3167, 3168; Lâleli, nr. 2741) İbnü'l-Bennâ'nın talebesi Abdülazîz b. Ali b. Dâvûd el-Hevvârî'nin el-Lübâb fî şerḥi Telḫîṣi aʿmâli'l-ḥisâb adlı şerhi de (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1977/3, İstanbul'da 880 [1475] yılında istinsah edilmiştir; Lâleli, nr. 2740; Kılıç Ali Paşa, nr. 673) Osmanlılar döneminde kullanılmıştır. Yine bu devirde İbnü'l-Bennâ'nın eseri, eğitimdeki yaygınlığından dolayı adı bilinmeyen bir müellif tarafından Nüzhetü'l-elbâb ve zübdetü't-Telḫîṣi'l-ḥisâb adıyla nazma çekilmiştir (İÜ Ktp., AY, nr. 1566/4). İbnü'l-Bennâ'nın Osmanlı matematiğinde sadece Telḫîṣ'i değil aynı zamanda Refʿü'l-ḥicâb ʿan vücûhi aʿmâli'l-ḥisâb (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 1006/2) ve el-Maḳālât fî ʿilmi'l-ḥisâb (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2720) gibi eserleri de okutulmuştur.

Mağribli matematikçi Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah b. Ayyâş el-Hassâr'ın hesâb-ı Hindî alanındaki eserleri, Taşköprizâde'nin ifadesiyle muhtevalarının Osmanlı matematiğinden farklı olmasına rağmen bu dönemde kullanılmıştır (Miftâḥu's-saʿâde, I, 369). Bunların içinde özellikle el-Beyân ve't-tiẕkâr fî ʿameli mesâʾili'l-ġubâr ile (İÜ Ktp., AY, nr. 6112) Kitâbü'l-Ḥaṣṣâr fî ʿilmi'l-ġubâr (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1509/4) başta gelmektedir. Osmanlı matematiğinde bu alanda elde dolaşan diğer bir önemli eser de Mağribli matematikçi Kalesâdî'nin Keşfü'l-esrâr ʿan ʿilmi ḥurûfi'l-ġubâr'ıdır (Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 1292/2, Osmanlı matematikçisi Mustafa Sıdkı'nın hattıyla; İÜ Ktp., nr. 6114/2; Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3173; nşr. Muhammed Süveysî, Tunus 1988). 875 (1470) yılında Gırnata'da telif edilen eser, gubârî rakamların Avrupa'da bugünkü şekilleriyle yaygınlaşmasında etkili olmuştur. Kalesâdî'nin Tebṣıratü'l-mübtedî bi'l-ḳalemi'l-Hindî adlı eseri de

hesâb-ı Hindî sahasında bu bölgede revaç bulan eserlerdendir (Âtıf Efendi Ktp., nr. 1717/3; Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2702).

Osmanlı matematiğinde eserleri kullanılan bir Mağribli matematikçi de İbn Gāzî el-Miknâsî'dir (ö. 919/1513). İbn Gāzî, hesâb-ı Hindî alanında kaleme aldığı 333 beyitlik Münyetü'l-ḥisâb adlı eserini (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2765/1) Buġyetü'ṭ-ṭullâb fî şerḥi Münyeti'l-ḥisâb adıyla şerhetmiştir (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2765/3; Selimiye, nr. 4777/17). Bu şerh, hem genel olarak X. (XVI.) yüzyıl İslâm matematiği hem de Osmanlı matematiği açısından önem taşımaktadır. Eserin yazımında Ebû Bekir el-Hassâr, İbnü'l-Bennâ gibi daha önceki Mağribli matematikçilerin çalışmaları da göz önünde tutulmuştur. XI. (XVII.) yüzyılda matematik alanında meşhur olan âlimlerden biri de Ali b. Velî b. Hamza el-Mağribî'dir. 999 (1590) yılında telif ettiği Tuhfetü'l-a'dâd li-zevi'r-rüşd ve's-sedâd adlı Türkçe eserinde İbnü'l-Hâim yanında İbn Gāzî'den de faydalanmıştır. Aynı yüzyılın bir diğer matematikçisi Cemâleddin Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Pîrî, el-Yevâḳītü'l-mufaṣṣalât li'l-leʾâli'n-neyyirât fî aʿmâli ẕevâti'l-esmâʾ ve'l-munfaṣılât adlı eserinde İbnü'l-Hâim ve Kalesâdî'den, ayrıca İbn Gāzî'nin Buġyetü'ṭ-ṭullâb'ından da istifade etmiştir (Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 1292/4, vr. 35b-59a). Bu durum eserin Osmanlı matematikçileri tarafından kaynak olarak kullanıldığını göstermektedir. Kitabın modern neşrini Muhammed Süveysî yapmıştır (Haleb 1983).

Hesâb-ı Hindî alanında Doğu İslâm matematiğinde telif edilen en önemli eser hiç şüphesiz, Osmanlı matematiğinin ana kaynaklarından kabul edilen ve medreselerde ileri seviyede ders kitabı olarak okutulan Gıyâseddin Cemşîd el-Kâşî'nin Miftâḥu'l-ḥisâb (ḥüssâb)'ıdır. Bu eserin birinci makalesi pozitif tam sayılar, ikinci makalesi pozitif rasyonel sayıların aritmetiğini konu almaktadır. Eser, hesâb-ı Hindî alanında İslâm matematiğinin ulaştığı seviyeyi göstermesi yanında ondalık kesirlerin temel dört aritmetik işlemde algoritmik kullanımını veren ilk kitap olma özelliğini de taşımaktadır. Bu eserin sadece İstanbul kütüphanelerinde yirmiye yakın nüshası bulunmaktadır (Süleymaniye Ktp., Yenicami, nr. 814; TSMK, III. Ahmed, nr. 3474; Nuruosmaniye Ktp., nr. 2967). Ayrıca Miftâḥu'l-ḥisâb'ın bizzat

Kâşî tarafından yapılan telhisi de Osmanlı matematiğinde kullanılmıştır (İÜ Ktp., nr. 797; Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, nr. 2738).

Osmanlı matematiğinde hesâb-ı Hindî alanında kullanılan daha önceki dönemlere ait pek çok eser vardır. Bunlardan müellifi meçhul olan et-Tuḥfe fi'l-ḥisâb özellikle dikkati çekmektedir. el-Melikü'l-Müeyyed Ebü'l-Muzaffer Gıyâseddin Tuluk Timur Bey adlı bir Türk beyine sunulan kitabın zahriyesinde ve son yaprağında (vr. 108a) II. Bayezid'in mührü ve ayrıca zahriyede I. Mahmud'un mührü ile vakıf kaydı yer almaktadır. Matematik muhtevası yanında İslâm aritmetik tarihi açısından da önemli bilgiler ihtiva eden eserde ünlü İslâm matematikçisi ve astronomu Muhammed b. Mûsâ el-Hârizmî'den ve Abdülkāhir el-Bağdâdî'den ikişer alıntı yapılmış ve fikirleri eleştirilmiştir (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2723, vr. 3b, 54a, 54b, 55a-b, 70b). Müellif hesap, misâha ve cebiri ispat (burhan) açısından incelerken son derece önemli fikirler ileri sürmektedir. Ona göre genel olarak hesapta, özel olarak hesâb-ı Hindî'de kaideler burhansız ele alınırken misâhada hissî burhan, cebir ve mukabelede ise aklî burhan kullanılmaktadır.

Osmanlı öncesi döneme ait hesâb-ı Hindî'yi konu alan birçok Arapça matematik eserinin yanında Farsça olanlar da vardır. Bunların arasında, Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde bulunan (nr. 2985) mecmuanın ihtiva ettiği adı bilinmeyen bir müellife ait Risâle fi'l-ḥisâb'ı (vr. 1b-15b), Ebü'l-Velîd Abdülazîz b. Ali'nin el-İḳnâʿ fî ʿilmi'l-ḥisâb'ı (vr. 16b-60a), Ebû Halef Muhammed b. Abdülmelik es-Selmî et-Taberî'nin Nevâdir-i Hisâb'ı (vr. 61b-74a) ve yine aynı müellifin Ḥisâb-ı Hindî'si örnek olarak zikredilebilir. Ayrıca Şerefeddin Hüseyin b. Hasan es-Semerkandî'nin Risâle fî ṭarîḳi'l-mesâʾili'l-ʿadediyye'si de (TSMK, III. Ahmed, nr. 3455/7) Osmanlılar döneminde kullanılan Farsça eserlerdendir.

XVII. yüzyılda telif edilen ve İslâm matematiğinde hesâb-ı Hindî alanında bir merhale sayılan Muhammed Bâkır el-Yezdî'nin ʿUyûnü'l-ḥisâb'ı İran-Hint dünyası yanında Osmanlılar'ca da tanınmaktadır. Hesâb-ı Hindî çerçevesinde pozitif tam sayılar, pozitif rasyonel sayılar aritmetiğiyle geniş kök hesabını ihtiva eden eser ayrıca cebiri ve misâha konularını da ele alır (İÜ Ktp., AY, nr. 1023; TSMK, Emanet Hazinesi, nr. 1993).

Osmanlı Döneminde Telif Edilen Eserler. Hesâb-ı Hindî alanında bu dönemde birçok eser telif edilmiştir. Yıldırım Bayezid devri matematikçilerinden Ali b. Hibetullah'ın Ḫulâṣatü'l-minhâc fî ʿilmi'l-ḥisâb'ı ile Yıldırım Bayezid, Çelebi Mehmed ve II. Murad zamanlarında yaşamış olan Abdurrahman b. Muhammed el-Bistâmî'nin telif ettiği Mebâhicü'l-elbâb fî menâhici ʿilmi'l-ḥisâb bugüne ulaşmadıkları için hangi tür hesap geleneğini ihtiva ettikleri bilinememektedir. Bu yüzden hesâb-ı Hindî alanında Osmanlılar'da kaleme alınan eserlerden ilk ikisinin, fetihten sonra İstanbul'a gelen Ali Kuşçu'nun Tebriz'de iken yazdığı Risâle der ʿİlm-i Ḥisâb ve İstanbul'da Fâtih Sultan Mehmed'e ithaf ettiği er-Risâletü'l-Muḥammediyye olduğu söylenebilir. Bunların yanında Ebü'l-Cûd Muhyiddin Abdülkādir b. Ali b. Ömer es-Sehâvî'nin er-Risâletü's-Seḫâviyye fî ʿilmi'l-ġubâr'ı, bu eseri şerheden Sehâvî'nin oğlu Muhammed ed-Dencâvî, Hüseyin b. Muhammed el-Mahallî, Ebû Şühbe Muhammed b. Ahmed el-Menfelûtî, Abdülfettâh b. İbrâhim ed-Deysatî ve Ahmed b. Mustafa b. Abdülvehhâb el-Halebî ile Hüseyin el-Hüseynî el-Hattâbî el-Cîlânî, Garsüddin Ahmed b. İbrâhim el-Halebî, Abdülmecîd b. Abdullah es-Sâmûlî el-Hindî, Takıyyüddin er-Râsıd, Osman b. Alâeddin Ali b. Yûnus el-Hâsib ed-Dımaşkī, Muhammed b. Ahmed el-Kabbânî, Ali b. Velî b. Hamza el-Mağribî, Bahâeddin Âmilî'nin Ḫulâṣatü'l-ḥisâb'ı üzerine şerh yazan pek çok matematikçinin, özellikle Ömer b. Ahmed el-Mâî el-Çullî, Cezerî Ramazan Efendi, Abdürrahim b. Ebû Bekir b. Süleyman el-Mar'aşî ve Ahmed Tevhid Efendi'nin kaleme aldığı eserler sayılabilir.

Osmanlı döneminde hesâb-ı Hindî geleneğine bağlı olan muhasebe matematiği alanında Abdurrahman b. Muhammed el-Bistâmî, Hayreddin Halîl b. İbrâhim, Muhammed Mûsâ Vâfî, Hamza Bâlî b. Arslan, Muhyiddin Mehmed b. Hacı Atmaca, Kâtib Alâeddin Yûsuf, Sa'dî b. Halîl, Matrakçı Nasuh, Yûsuf Bursevî, Yûsuf b. Muhammed, İbnü'l-Melik olarak tanınan Osman b. Alâeddin, Muhammed b. Muhammed b. Ali Şebrâmellisî gibi müellifler müstakil kitaplar yazmışlardır. Bunların yanında bu hesap türü ayrıca genel hesap kitapları içinde de ele alınmıştır.

Ali Kuşçu'nun Risâle der ʿİlm-i Ḥisâb'ı ile er-Risâletü'l-Muḥammediyye'si, Bahâeddin Âmilî'nin Ḫulâṣatü'l-ḥisâb'ının XVII. yüzyılın başlarından itibaren yerlerini almasına kadar Osmanlı medreselerinde orta seviyeli temel matematik ders kitabı olarak okutulmuş,

bu tarihten sonra da yoğun olmamakla birlikte ulemâ arasında dolaşmaya devam etmiştir. Daha üst seviye için de Cemşîd el-Kâşî'nin Miftâḥu'l-ḥisâb'ının yanında Ḫulâṣatü'l-ḥisâb'ın Ömer el-Çullî, Ramazan Efendi ve Abdürrahim el-Mar'aşî tarafından yapılan şerhleri kullanılmıştır. XVIII. yüzyılın sonlarından itibaren ise Avrupa'da gelişen modern aritmetik önce tercüme ve telif eserlerle Batı tarzında eğitim veren mühendishânelerde, XIX. yüzyılın ortalarından itibaren de yeni kurulan eğitim müesselerinin tamamında okutulmaya başlanmıştır.

Menşei İslâm medeniyetinde geliştirilen hesâb-ı Hindî'ye dayanan modern aritmetik, XVIII. yüzyılın sonlarında Osmanlı dünyasına Şânîzâde Mehmed Atâullah Efendi, Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyun başhocaları Hüseyin Rıfkı Tamânî ve Başhoca İshak Efendi gibi âlimlerin tercüme ve telif eserleriyle girmiş, XIX. yüzyılın özellikle ikinci yarısında bu alanda çoğu matbu olan pek çok eser telif edilmiştir (Özege, tür.yer.).

Osmanlılar'da Hesâb-ı Hindî'nin Temel Özellikleri. Osmanlılar'da hesâb-ı Hindî'nin tarihi üzerine eser ve muhteva seviyesinde herhangi bir çalışma yapılmamıştır. Diğer alanlarda olduğu gibi bu alanda da Sâlih Zeki Âsâr-ı Bâkıye'de klasik İslâm dönemiyle Osmanlı dönemini bir bütün içinde ele alarak bu ilim dalının İslâm medeniyeti tarihi içindeki gelişimini incelemiştir (II, 92-183). Onun bu çalışmalarından hareketle Osmanlı döneminde hesâb-ı Hindî'de görülen gelişim seyrinin klasik İslâm geleneği çerçevesinde gerçekleştiği söylenebilir. Ancak bunun yanında Osmanlılar'da bu alanda şekil ve muhteva açısından şu önemli gelişmeler olmuştur: a) Bu hesap, muhasebe kalemlerinde kullanılan ve medreselerde okutulan resmî aritmetik sistemi haline gelmiş, böylece geniş halk kitlelerine yayılarak günlük hayata girmiştir. b) Hesâb-ı Hindî'nin bu derece yaygınlaşmasının temel sebebi muhtemelen, medreseler sayesinde okuma yazma oranının belirli bir seviyeye ulaşması ve kâğıt kalem kullanımının artmasıdır. c) Önceki dönemde bu alanda telif edilen pek çok eser Osmanlı kütüphanelerinde korunduğu gibi zamanımıza gelen bu döneme ait eserlerin çoğu da Osmanlı matematikçileri tarafından istinsah edilmiştir. d) Nicelik

bakımından hesâb-ı Hindî alanında en çok telif, şerh ve tercüme Osmanlı döneminde ortaya konmuştur. e) Bu alanda Doğu ve Batı gelenekleri beraberce kullanılmıştır. f) Tarihte Anadolu Türkçesi ile hesâb-ı Hindî

sahasında kaleme alınan en hacimli ve orijinal kitap, Osmanlılar döneminde Ali b. Velî b. Hamza el-Mağribî'nin III. Murad'a sunduğu Tuhfetü'l-a'dâd adlı eseridir. g) Bu dönemdeki hesâb-ı Hindî'nin bir özelliği de süreç içerisinde -bütün direnişine rağmen-hesâb-ı hevâîyi içine alması ve bünyesinde eriterek pratik aritmetik kuralları haline getirmesidir. h) İlk defa Osmanlılar döneminde -terkīm usulü farklı olsa da-hesâb-ı Hindî mantığından hareketle ondalık kesirler uygulamaya konularak rasyonel sayılar kümesine eklenmiş, ayrıca buna dayanarak zîc ve trigonometrik fonksiyonların hesabı yapılmıştır. j) Osmanlı hesâb-ı Hindî alanında telif edilen eserlerde öncelikle dokuz sayı ile sıfır tanıtılır ve on tabanlılıkla konumluluk fikri etrafında rakamlarla sayıların gösterimi verilir. k) Daha sonra pozitif tam sayılarda dört temel aritmetik işlem incelenir; ardından üs ve kök kavramı verilerek tam ve irrasyonel sayıların kare, küp vb. kök hesapları ele alınır. l) Tam sayılardan sonra "k" şıkkındaki anlatım pozitif rasyonel sayılar kümesinde uygulanır. Sonuç olarak hesâb-ı Hindî, Muhammed b. Mûsâ el-Hârizmî tarafından ortaya konulan algoritma anlayışı çerçevesinde Osmanlı matematikçilerinin eliyle en olgun seviyesine ulaşmıştır; dolayısıyla Osmanlılar modern aritmetikten sadece "modern" anlayışın getirdiği teknik ayrıntılarla yeni formlardan istifade etmişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Sâid el-Endelüsî, Ṭabaḳātü'l-ümem (nşr. Hayât el-Îd Bû Alvân), Beyrut 1985, s. 55, 58, 132; İbnü'l-Kıftî, İḫbârü'l-ʿulemâʾ, s. 175, 187-188; İbnü'l-Hâim, el-Maʿûne fî ʿilmi'l-ḥisâbi'l-hevâʾî (nşr. Hudeyr Abbas el-Münşedâvî), Bağdad 1988, s. 36-37, 38-40; Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, I, 368-369; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 663; II, 1655; Saçaklızâde Mehmed, Şerḥu'r-Risâleti'l-Bahâʾiyye, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1982, vr. 3b; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 121; a.mlf., Îżâḥu'l-meknûn, II, 643; Sâlih Zeki, Âsâr-ı Bâkıye, İstanbul 1329, II, 92-183; Özege, Katalog, tür.yer.; Cevad İzgi, Osmanlı Medreselerinde İlim, İstanbul 1997, s. 207-228, 232-239, 241, 243, 245-247; İhsan Fazlıoğlu, "İlk Dönem Osmanlı İlim ve

Kültür Hayatında İhvânu’s-Safâ ve Abdurrahmân Bistâmî”, Divân, sy. 2, İstanbul 1996, s. 234.

İhsan Fazlıoğlu

C) Hesâb-ı Sittînî.

Rakam yerine harf konulduğu için “hesâb-ı cümel” (el-hisâbü’l-cümmel), altmış tabanlı sayı sistemi esas alındığı için “hesâb-ı sittînî” (el-hisâbü’s-sittînî), derece ve dakika taksimatına dayandığı için “hisâbü’d-derec ve’d-dekāik” ve yalnız astronomi alanında geçerli olduğu için “hisâbü’n-nücûm, hisâbü’l-müneccimîn, hisâbü’z-zîc” adlarıyla anılır. Bu hesap sisteminde kullanılan rakamlar, ilk dönem İslâm toplumundaki hesâb-ı cümelin harf-rakamları olup cümmel kelimesi toplanmayı ve büyüklüğü ifade eder (Lisânü’l-ʿArab, “cml” md.). Ali el-Müzhirî, sözlüklerde “kalın ip, halat” anlamı da verilen (bk. a.y.) bu kelime ile İbrânîce’deki kabbâlin (düğümlü ip) kaynağı olan Farsça’daki kabbele kelimesi arasında irtibat kurmaktadır. Gerçekten de bugün dahi Hindistan’ın bazı bölgelerinde sayma işlemi için düğümlü ip kullanıldığı görülmektedir. Eski Yunanlılar’da da harfler aynı zamanda rakam değeri taşıyordu: aa= 1, === 2, === 3, === 4, === 5, === 6, === 7, === 8, === 9, === 10 ...

Sumerler’in icadı olan hesâb-ı sittînînin dayandığı altmış tabanlı ve konumlu sayı sistemi, Bâbilliler tarafından yoğun bir şekilde astronomi alanına uygulanmış, milâttan önce I. binyılın ikinci yarısında eski Yunan’a ve daha sonra da tercümeler yoluyla İslâm dünyasına geçmiştir. Bu sistemin kısmen de Zîcü’ş-Şâh gibi eserlere sahip bulunan İran astronomi geleneği vasıtasıyla ve İslâm medeniyeti henüz teşekkül halinde iken, Mezopotamya’da zayıf da olsa hâlâ varlığını sürdüren Bâbil geleneğinden doğrudan doğruya alındığı düşünülmektedir. Nitekim ünlü astronom Ebü’l-Hasan İbn Yûnus (ö. 399/1009) zîcinde 470 ve 630 tarihli İran rasatlarından söz etmekte, diğer İslâm astronomi eserlerinde de Bâbilli astronomlara bazı atıflar yapıldığı görülmektedir. Kaldeli Sudines ve Kidenas ile milâttan önce I. yüzyılda yaşamış olan Teukros bunların başında gelir; ayrıca

Batlamyus’un çağdaşı olan, fakat Hiparchus yöntemini takip eden ve kaynaklarda Vettius Valenz adıyla geçen Falis adlı diğer bir Bâbilli astronom da zikredilmektedir. Bu bilginlerin yanında, Bîrûnî gibi doğrudan Bâbil astronomi hesap sistemini anlatan İslâm âlimleri de vardır. Gerçekten de Bîrûnî’nin verdiği bilgiler, modern araştırmacıların çivi yazılı tabletlerden elde ettikleri bilgilerle aynıdır. Sonuçta Bâbil, Bâbil-Yunan ve Bâbil-Fars mirasından hareket eden müslümanlar, Arap alfabesinde bulunan harflere çeşitli sayısal değerler vererek bu rakam sistemini oluşturmuş ve bu sistemi diğer birçok alanda olduğu gibi altmış tabanlı sayı anlayışına dayanan astronomi hesaplarında da kullanmışlardır (bu sistem ve harflerin sayısal değerleri için bk. EBCED).

İlk dönemlerde hesâb-ı sittînî genel hesap kitapları içinde incelenmekte veya zîclerin giriş kısımlarında ele alınmaktaydı. Meselâ Ahmed b. İbrâhim el-Öklîdisî, 341 (952-53) yılında Dımaşk’ta yazdığı Kitâbü’l-Fuṣûl fi’l-ḥisâbi’l-Hindî adlı eserinde (nşr. Ahmed Selîm Saîdân, Halep 1985) bu hesap türüne de oldukça geniş yer ayırmıştır (s. 118-132). Sittînî hesap alanında zamanımıza gelen ilk bağımsız

çalışma Ebü’l-Anbes es-Saymerî’nin (ö. 275/888) Kitâb fi’l-ḥisâbi’n-nücûmî’sidir. Ancak İslâm matematik tarihinde bu alanda gelenek oluşturan ilk eser, İbnü’l-Mecdî’nin (ö. 850/1447) kaleme aldığı Keşfü’l-ḥaḳāʾiḳ fî ḥisâbi’d-derec ve’d-deḳāʾiḳ adlı kitaptır. İbnü’l-Mecdî’nin sittînî hesap için bir mukaddime olarak tasarladığı eser, öğrencisi Sıbtu’l-Mardînî tarafından önce Reḳāʾiḳu’l-ḥaḳāʾiḳ fî ḥisâbi’d-derec ve’d-deḳāʾiḳ adıyla şerhedilmiş, daha sonra da bu şerh eṭ-Ṭuruḳu’s-seniyye fi’l-ʿamel bi’n-nisbeti’s-sittîniyye ve Zübdetü’r-reḳāʾiḳ fî ḥisâbi’d-derec ve’d-deḳāʾiḳ adlarıyla iki defa ihtisar edilmiştir (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 873/1; King, II, 967-968). Sıbtu’l-Mardînî, şerhte altmış sayısından başlayarak ebced sıralamasından farklı bir tertip vermektedir. Ancak “eykaş” denilen bu farklı tertibin VIII. (XIV.) yüzyıldan beri mevcut olduğu bilinmekte, ayrıca yine bu yüzyıldan itibaren İslâm dünyasının doğu ve batı bölgelerinde konuyla ilgili farklı terimlerin geliştirildiği görülmektedir.

Sıbtu’l-Mardînî şerhinin önsözünde, astronomi hesabında ve özellikle altmışlı nisbetlerde hocası İbnü’l-Mecdî’nin eserinin ilk olduğunu, ancak mukaddime niteliğinde kaleme alındığından çok veciz ve kapalı kaldığını

belirtmekte ve çalışmasının ilerleyen bölümlerinde cümel hesabının dayandığı rakam-harfleri, bunların tertiplerini, yalın ve bitişik olmalarını, dereceleriyle artış ve azalışlarını, yani altmış basamaklı sayı sistemine göre tekrar ve kesirlerini, basamaklandırılmalarını ve üslerini geniş şekilde ele almaktadır. Onun verdiği rakam-harfler sırasıyla şu dokuz kelimede toplanmaktadır: ایقش، بكر، جلس، دمت، هنت، وصخ، زعذ، حفض، طظغ Bu kelimelerden her birinin harflerinden birinciler 1'ler, ikinciler 10'lar, üçüncüler 100'ler ve birinci kelimedeki dördüncü harf de 1000'ler basamağına delâlet etmektedir. Bu dizi ile ebced dizisinde bulunan harflerin rakam değerleri arasındaki farklar şu şekildedir: 90 = ص yerine 60, 60 = س yerine 300, 1000 = غ yerine 900, 300 = ش yerine 1000, 900 = ظ yerine 90. İhtiyaca göre bu harflerin tamamı, daha büyük olanı daha küçük olanın önüne konulmak suretiyle birleştirilebilir. Meselâ ,36 = لو ,12 = يب ,45 = مه 1000 .93 = كج'ler basamağına delâlet eden miktar çoğalırsa çoğalma miktarı ebced hesabında gayn, eykaş hesabında şîn harfinden önce yazılır; meselâ هغ veya 5000 = هش. Bâ, cîm, zây, "yâ"nın noktaları konmaz ve cîm de "hâ"dan ayrılması için tam olarak yazılmayıp eksik bırakılır; meselâ = بب 27 = كر ,17 = لر ,12. Cîm harfi (جـ) şeklinde, hâ harfi (ح) şeklinde yazılır; meselâ 38 = لح ,33 = لجـ.

Astronomlar dereceleri artan (merfû) olarak düşünmüşler ve her 60 dereceyi "1" kabul ederek onu "bir kere artan" diye adlandırmışlardır. Sonra da bir kere artanın her altmış devrini bir kat daha artırmışlar ve ona da "iki kere artan" demişlerdir; böylece artma yönünde bu işlem sonsuza kadar sürdürülmüştür. Bazı astronomlar kelime benzerliklerine bakarak bunları "merfû, mesânî, mesâlis" olarak adlandırmışlardır. Sıbtü'l-Mardînî daha sonra şunları söylemektedir: "Derec ortada kalacak şekilde derecin azalanını (münhat) cetvelde satır boyunca sağdan sola, merfûunu da aynı satır boyunca soldan sağa yazarsın. Bu basamaklardan bazılarında sayı bulunmazsa sayının değerinin değişmemesini sağlamak için onun yerine sıfır koyarsın. Sıfırın şekli ise W veya ü dır". Bu matematikçiye göre hesap işlemleri her satır bir birim kabul edilerek yapılır; meselâ toplama:

Çıkarma:

Müneccimler, harf-rakamları bir cetvel halinde düzenledikleri zaman her basamağın adını cetvelin üst tarafında, onun hizasına gelecek şekilde

yazmaktaydılar. Bazı durumlarda ise diğer basamakları tayin için sadece ya ilk ya da son basamağı göstermekle yetinirlerdi; ancak hesap cetvelinde basamaklara işaret eden başka bir karine bulunursa hiç belirtmezlerdi. Hesâb-ı sittînî genellikle kitâbe ve manzumelerde edebî bir üslûpla tarih kaydetmek için de kullanılmıştır (bk. TARİH DÜŞÜRME).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "cml" md.; Öklîdisî, el-Fuṣûl fi'l-ḥisâbi'l-Hindî (nşr. Ahmed Selîm Saîdân), Amman 1985, s. 118-132; Gıyâseddin Cemşîd el-Kâşî, Miftâḥu'l-ḥisâb (nşr. Nâdir en-Nablûsî), Dımaşk 1397/1977; Muhammed Sıbtü'l-Mardînî, Deḳāʾiḳu'l-ḥaḳāʾiḳ fî maʿrifeti'd-derec ve'd-deḳāʾiḳ, Dârü'l-Kütübi'l-Vataniyye bi-Tûnis, nr. 85, vr. 227; İhvân-ı Safâ, Resâʾil, Kahire 1347/1928, I, 25 vd.; D. A. King, Fihrisü'l-maḫṭûṭâti'l-ʿilmiyyeti'l-maḥfûẓa bi-Dâri'l-kütübi'l-Mıṣriyye, Kahire 1981, II, 967-968; Ahmed Selîm Saîdân, Târîḫu ʿilmi'l-ḥisâbi'l-ʿArabî, Amman, ts., I, 27-47; G. S. Colin, "Ḥisāb al-Djummal", EI² (İng.), III, 468.

Muhammed Süveysî

Osmanlılar'da Hesâb-ı Sittînî.

Osmanlı döneminde hesâb-ı sittînî, Taşköprizâde'nin ifade ettiği şekliyle hesap ilminin ve takvim yapımı, zîc hazırlanması gibi konularda kullanılmasından dolayı da ilm-i hey'etin (astronomi) bir şubesi olarak kabul edilmiştir (Miftâḥu's-saʿâde, I, 358).

Osmanlı riyâziyyât geleneğinin beslendiği kaynakların başında, XIII. yüzyıl Selçuklu bölgelerinde özellikle Merâga matematik-astronomi okulunda yazılmış eserler gelmektedir. Bunlar arasında, adı geçen okulun kurucusu Nasîrüddîn-i Tûsî'nin telifleriyle tercümeler döneminde Arapça'ya çevrilen

eski Yunan eserleri üzerine yaptığı tahrirler büyük bir önem taşımakta, sittînî hesabını ilgilendiren başlıca tahririnin ise Türkiye kütüphanelerinde onlarca nüshasının bulunmasından Batlamyus'un astronomi eseri el-Mecisṭî'sine yaptığı tahrir olduğu anlaşılmaktadır. Öte yandan ilk dönemde Osmanlılar'da hesâb-ı Hindî alanında kullanılan temel kitaplardan biri olan, Merâga okulu mensubu Nizâmeddin en-Nîsâbûrî'nin eş-Şemsiyye fi'l-ḥisâb'ında hesâb-ı sittînî ayrı bir bahis olarak ele alınmıştır. Osmanlılar'da yaygınlıkla kullanılması sebebiyle hesâb-ı sittînînin bir hesap sistemi olarak yerleşmesine de katkıda bulunan bu eser, Ali Kuşçu'nun talebelerinden Ebû İshak el-Kirmânî (TSMK, III. Ahmed, nr. 3153) ve Abdülalî el-Bircendî (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 879) tarafından şerhedilmiştir.

Nasîrüddîn-i Tûsî'nin talebelerinden İbnü'l-Havvâm'ın el-Fevâʾidü'l-Bahâʾiyye fi'l-ḳavâʿidi'l-ḥisâbiyye adlı eseri (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2715/1; Hasan Hüsnü Paşa, nr. 1292/8), Kemâleddin el-Fârisî'nin, hocasının bu eserine yaptığı Esâsü'l-ḳavâʿid fî uṣûli'l-Fevâʾid adlı şerh ile (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1972; Miftâḥu's-saʿâde, I, 372) İmâdüddin el-Kâşî'nin yine aynı esere Îżâḥu'l-maḳāṣıd li'l-ferâʾidi'l-Fevâʾid ismiyle yaptığı şerhte (Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 1281) yer alan sittînî hesap bölümleri Osmanlı matematiğinde kullanılmıştır. Kemâleddin el-Fârisî, şerhinde sittînî hesabın matematiksel kavram temeli hakkında önemli fikirler ileri sürmektedir. Ona göre hesap ilmi "hakiki 1"den, muâmelât hesabı ise "hakiki olmayan 1"den kaynaklanan sayıların

hesabıdır; sittînî hesap ise derece kavramına, dolayısıyla varsayım (faraziye) ve uzlaşıma (ıstılâhiye) dayalı hakiki olmayan sayıların hesabıdır.

Osmanlı matematiğinde hesâb-ı sittînî en çok işlenen hesap türlerinden biridir. Bu konudaki mevcut bilgiler zîclerin mukaddimelerinde ve Hindî veya hevâî genel hesap kitaplarında bulunmaktadır. Meselâ Ali Kuşçu er-Risâletü'l-Muḥammediyye fi'l-ḥisâb'ının birinci fenninin ikinci makalesini sittînî hesaba ayırmış (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2733/2, vr. 117a-134b), iyi bir astronom olan Abdülalî el-Bircendî Şerḥu'r-Risâleti'ş-Şemsiyye fi'l-ḥisâb adlı eserinde (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 879, vr. 121b-163a) ve Cemşîd el-Kâşî de Osmanlı matematiğinin hesap alanında istiksâ rütbesinde kullanılan Miftâḥu'l-ḥisâb'ının üçüncü makalesinde (s.

153-193) bu hesabı geniş bir şekilde incelemiştir.

Sittînî hesap konusunda yukarıda anılan ve aşağıda anılacak olan bağımsız eserler yanında, klasik dönem İslâm dünyasında kaleme alınmış zîclerin mukaddimelerinde bulunan bu hesapla ilgili teorik ve pratik bilgileri açıklayan çalışmalar da mevcuttur. Osmanlı döneminde kullanılan Zîc-i İlḫânî, Zîc-i Uluġ Bey, Zîc-i İbnü'ş-Şâṭır ile Ebü'l-Vefâ el-Bûzcânî'nin ez-Zîcü'ş-şâmil'i vb. zîclerin mukaddimelerinde yer alan sittînî hesap bilgileri (astronomik ve trigonometrik ifadelerin hesabı) ve bu zîclere Osmanlı âlimleri tarafından yapılan şerhler konuya duyulan ilginin devam etmesini sağlamıştır. Özellikle Ali Kuşçu, Mîrim Çelebi, Abdülalî el-Bircendî, Muhammed b. Kâtib Sinân el-Konevî, Mustafa b. Ali el-Muvakkit, Takıyyüddin er-Râsıd, Sâlih Efendi İstanbulî gibi matematikçi-astronomların bu alandaki eserleri Osmanlılar'daki sittînî hesap geleneği açısından önem taşımaktadır. Bunun yanında Osmanlı öncesinde ve Osmanlı döneminde hazırlanan diğer astronomi cetvelleri de önemlidir.

Osmanlı sittînî hesabının ana kaynağı Sıbtu'l-Mardînî'nin Ḍeḳāʾiḳu (Reḳâʾiḳu)'l-ḥaḳāʾiḳ fî ḥisâbi'd-derec ve'd-deḳāʾiḳ'idir (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 873/1). Bu eseri, Muhammed b. Ebü'l-Feth es-Sûfî Nihâyetü'r-rütbe fi'l-ʿamel bi-cedveli'n-nisbe adıyla ihtisar etmiş (King, II, 969), Fâtih Camii muvakkiti Kasımpaşalı Osman Efendi aynı esere dayanarak Tenḳīḥu ḥisâbi'n-nücûm fî maʿrifeti'd-derec ve'd-deḳāʾiḳ ve'r-rüsûm (Nuruosmaniye Ktp., nr. 2947/1) ve Muhammed Gamrî el-Felekî adlı matematikçi de daha sonra nazma çevirdiği Reḳāʾiḳu'l-esrâr fî ḥisâbey derec ve deḳāʾiḳi aʿẓam devvâr adlı birer kitap kaleme almıştır (a.g.e., I, 388; II, 972). Hasan b. İbrâhim el-Cebertî yine bu esere Ḥaḳāʾiḳu'd-deḳāʾiḳ ʿalâ Deḳāʾiḳi'l-ḥaḳāʾiḳ adıyla bir ta'lik (Nuruosmaniye Ktp., nr. 2977, müellif nüshası) ve İbrâhim b. Mustafa el-Halebî Ḥavâşî ʿalâ Reḳāʾiḳi'l-ḥaḳāʾiḳ fî ḥisâbi'd-derec ve'd-deḳāʾiḳ adıyla bir hâşiye yazmıştır (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 873/2). Aynı kaynağı esas alan Halîl b. İbrâhim el-Azâzî'nin telif ettiği Taṣḥîḥu'l-ḥaḳāʾiḳ fî ḥisâbi'd-derec ve'd-deḳāʾiḳ adlı kitap 1299 (1882) yılında Mısır'da taş baskısı usulüyle basılmıştır (Serkîs, s. 1323). Yine aynı eseri Yûnus Efendi de Mektebi Harbiyye'deki hocalığı sırasında özet halinde Türkçe'ye çevirmiştir (King, I, 527; II, 1183). Osmanlı döneminde sittînî hesap konusunda Sıbtu'l-Mardînî'nin yukarıda zikredilen eserine bağlı kalmadan İzzeddin Abdülazîz

b. Muhammed el-Vefâî Nüzhetü'ṭ-ṭullâb fî maʿrifeti'l-ḥisâb adıyla bir kitap kaleme almış, daha sonra da bunu el-Lüʾlüʾetü'l-muḍîʾe fi'l-ʿamel bi'n-nisbeti's-sittîniyye adıyla ihtisar etmiştir (a.e., II, 970-971). Ayrıca Ramazan b. Sâlih el-Hanekî'nin Meṭâliʿu'l-büdûr fi'ḍ-ḍarb ve'l-ḳısme ve'l-cüzûr adlı derlemesi konuyla ilgili kayda değer çalışmalardandır (a.e., II, 971). Osmanlı döneminde sittînî hesap konusunda yazılmış önemli Türkçe eserlerden biri de Câbîzâde Halil Fâiz'in, Uluğ Bey zîcinin mukaddimesinden de faydalanarak kaleme aldığı Fezleketü'l-hisâb'ıdır ve İstanbul kütüphanelerinde bulunan ona yakın nüshası astronomların elinde mütedâvil olduğunu göstermektedir (TSMK, Hazine, nr. 600; Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2330, 2332/4; Kandilli Rasathanesi Ktp., nr. 68; Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3172). Neticede İslâm medeniyetinde sittînî hesap konusunda en çok telifin Osmanlı döneminde verildiği söylenebilir. Bu eserlerin muhtevaları henüz tahlil edilmemiştir; ancak hazırlanan astronomik cetvellerin hayranlık uyandıran dakikliği Osmanlı âlimlerinin bu alandaki başarılarını ortaya koymaktadır.

Osmanlı matematiğinde kullanılan hesâb-ı sittînînin muhtevası bugüne kadar ciddi bir araştırmaya konu teşkil etmemiştir; ancak genelde bunun klasik İslâm hesâb-ı sittînî geleneğinin bir devamı olduğu söylenebilir. Bu çerçevede ele alındığında konunun şu temel özellikleri taşıdığı görülür: a) Bu sistem astronomik

zîc hesaplarında, takvim hazırlamada ve trigonometrik fonksiyonların hesaplanmasında kullanılır. b) Pozitif tam sayılarla ilgili temel aritmetik işlemlerinde, özellikle üs hesaplarında kolaylık sağlamak için önceden çeşitli cetveller hazırlanır. c) Telif edilen eserlerin mukaddimelerinde bu hesap türünde kullanılan harf-rakamlar tanıtılır ve her harfin sayı değeri verilir; arkasından da rakamların terkibi örneklerle gösterilir. Daha sonra pozitif tam sayılarla rasyonel sayılarda toplama, çıkarma, çarpma, bölme ve oran kuralları ele alınır. Ayrıca kök kavramı, tam kök ve yaklaşık kök işlemi hem tam hem de rasyonel sayılarda örneklendirilir. d) Altmış tabanlı sayı sisteminin temel özelliklerinden faydalanılarak toplama ve çıkarma yapılır; çarpma için 60m x 60n = 60mln bölme için 60m 60n = 60mkn ve karekök için ise $K60^2m$ = 60m gibi kurallardan faydalanılır. e) Kesirler altmış tabanlı sa-yı sistemine göre düzenlenir. Dolayısıyla sistemde ondalık sisteme oranla, tabanın büyük olmasından dolayı daha fazla tam sayı veren

kesir bulunmaktadır. Ondalık kesirlerin ilk dönemlerde bilinmediği, keşfedilmesinden sonra da yaygınlıkla kullanılmadığı göz önüne alınırsa, daha fazla tam sayılı kesir veren sittînî hesabın büyük rakam gerektiren astronomi hesapları ile küçük rakam gerektiren trigonometrik hesaplamalarda tercih edilmesinin sebebi anlaşılabilir. f) Osmanlı döneminde sittînî hesap konusunda diğer önemli bir adım Mezopotamya'dan başlayan, eski Grek ve klasik İslâm medeniyetinde devam eden ve Osmanlılar'da da varlığını sürdüren astronomik ve trigonometrik hesapların bu hesap üzere yapılması geleneğinin ilk defa Takıyyüddin er-Râsıd (ö. 993/1585) tarafından terkedilmiş olmasıdır. Bu konudaki tek örneği oluşturan ünlü bilgin, astronomi ve trigonometri hesaplarını ondalık kesirlere dayandırmış, zîcini bu usule göre düzenlemiş olup bu, hesap tarihinde atılan önemli bir adımdır. g) Bu konuda Osmanlı döneminin sonlarında görülen diğer bir değişiklik de astronomi hesaplarında Halîfezâde İsmâil Efendi'nin, Zîc-i Kasini tercümesi sırasında ortaya çıkan ve Gelenbevî tarafından tam anlamıyla Osmanlı hesap tekniğine yerleştirilen logaritmik hesap tekniğinin kullanılmış olmasıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Nasîrüddîn-i Tûsî, Cevâmiʿu'l-ḥisâb bi't-taḥt ve't-türâb (nşr. Ahmed Selîm Saîdân, Mecelletü'l-Ebḥâs̱, XX/2, Beyrut 1967 içinde), s. 93-96; Kemâleddin el-Fârisî, Esâsü'l-ḳavâʿid fî uṣûli'l-fevâʾid (nşr. Mustafa Mevâldî), Kahire 1994, s. 244-258; Gıyâseddin Cemşîd el-Kâşî, Miftâḥu'l-ḥisâb (nşr. Nâdir en-Nablûsî), Dımaşk 1397/1977, s. 153-193; Ali Kuşçu, er-Risâletü'l-Muḥammediyye fi'l-ḥisâb, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2733/2, vr. 117a-134b; Abdülalî el-Bircendî, Şerḥu Şemsiyye fi'l-ḥisâb, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 879, vr. 121b-163a; Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, I, 358, 372; Serkîs, Muʿcem, s. 1323; D. A. King, Fihrisü'l-maḫṭûṭâti'l-ʿilmiyyeti'l-maḥfûẓa bi-Dâri'l-Kütübi'l-Mıṣriyye, Kahire 1981, I, 388, 527; II, 969-972, 1183; İhsan Fazlıoğlu, İbn el-Havvâm ve Eseri el-Fevâid el-Bahâiyye fî el-Kavâid el-Hisâbiyye-Tenkitli Metin ve Tarihi Değerlendirme (yüksek lisans tezi, 1993, İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), s. 21-22, 42-44, 115-118, 125-127, tenkitli metin, s. 30-

32, 48-50; Cevad İzgi, Osmanlı Medreselerinde İlim, İstanbul 1997, s. 413, 421, 450, 453.

İhsan Fazlıoğlu

Hesap Yöntemleri.

A) Hesâb-ı A‘dâd-i Erbaati Mütenâsibe. İslâm matematiğinde, ilmü’l-cebr ve’l-mukābele dışında bilinmeyenin tesbitinde kullanılan “tarik”ler veya diğer ismiyle “kanun”lar oldukça çeşitlidir (meselâ bk. İbn Fellûs, Nisâbü’l-ḥabr fî ḥisâbi’l-cebr, Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1231, vr. 1b; Risâle fi’l-ḥisâb, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 1185, vr. 11b; Allâme Selâhaddin Mûsâ, Muḫtaṣar fi’l-ḥisâb, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1992/1, vr. 9b vd., vr. 19a vd.). Ancak bunlardan “el-a‘dâdü’l-erbaatü’l-mütenâsibe” (dört orantılı sayı), “hisâbü’l-hataeyn” (çift yanlış hesabı) ve “hisâbü’t-tahlîl ve’t-teâküs” (çözümleme ve ters çevirme) en çok kullanılan üç yöntemdir (Bahâeddin Âmilî, s. 75-77, 78-81, 82-83; Risâle fi’l-ḥisâb, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 4246/1, vr. 1b-48b). Müellifi bilinmeyen Risâle fi’l-ḥisâb, İslâm matematiğinde bilinmeyenin tesbiti yöntemlerini en iyi özetleyen eserlerden biridir. Nitekim eserin üçüncü babı (İstihrâcü’l-mechûlât) dört asla ayrılmış ve sırasıyla el-erbaatü’l-mütenâsibe, el-hataeyn, el-amel bi’l-aks, el-cebr ve’l-mukābele incelenmiştir.

Matematik metinlerinde “İstihrâcü’l-mechûlât” başlığı altında verilen ilk yöntem “hisâbü’l-a‘dâdi’l-erbaati’l-mütenâsibe” adını taşımaktadır. Özellikle birinci dereceden bir bilinmeyenli denklemlerin bütün türlerine uygulanan dört orantılı sayı ve bunun özel bir durumu olan “es-selâsetü’l-mütenâsibe” yönteminin dayandığı oran ve orantıyla ilgili temel kurallar, Öklid’in Uṣûlü’l-hendese adıyla bilinen Elementler’inin V. kitabında bulunmaktadır (Heath, I, 384-391). İslâm dünyasında bu yöntem büyük oranda para bozumu ve değişimi, ücretler, vergiler, kâr ve zararın paylaşımı gibi işlemlerde kullanıldığı için bu hesaba “hisâbü’l-muâmelât” adı da verilmektedir. Nitekim Muhammed b. Mûsâ el-Hârizmî, ünlü eseri Kitâbü’l-Cebr ve’l-muḳābele’de “Bâbü’l-muâmelât” başlığı altında dört orantılı sayı yöntemini kullanarak muâmelâtla ilgili birinci dereceden denklemleri çözmüştür (s. 53-54). İslâm matematiğinde, daha sonra da

Hârizmî’nin uygulamasına benzer şekilde dört orantılı sayı yöntemi büyük ölçüde muâmelât problemlerine tatbik edilmiştir. Ayrıca bu yöntem, pratik muâmelât problemleri yanında birinci dereceden bir bilinmeyenli saf cebir denklemlerinin çözümü için de kullanılmış; bundan dolayı genel hesap kitaplarında daima bu tür denklemlerde bilinmeyenin tesbit yöntemi olarak özel bölümlerde incelenmiştir. Öyle ki İslâm matematikçileri problemleri, dört orantılı sayı ile çözümlenebilen (suâl yeteallak bi’l-muâmelât) ve çözümlenemeyen (suâl yeteallak bi’z-ziyâde ve’n-noksân) şeklinde ikiye ayırmışlardır (bu ikisi arasındaki fark için bk. Sâlih Zeki, II, 193-195).

Bu yöntem $a: b = c: d$ kaidesi esas olmak üzere oran ve orantının temel kurallarına dayanır. Burada a ve c “öncüller” (mukaddimân), b ve d “ekler” (tâliyân), a ve d “dışlar” (tarafân), b ve c “içler” (vâsitatân) adını alır. Eğer orantı bilinmeyen ihtiva ederse genel formüller şu şekilde verilebilir:

1] $x/b = c/d \Rightarrow x = b.c/a$ veya $a/b = c/x \Rightarrow x = b.c/a$

2] $a/x = c/d \Rightarrow x = a.d/b$ veya $a/b = x/d \Rightarrow x = a.d/b$

Burada, eğer $a/b = c/d$ ise şu özellikler uygulanabilir:

1] $b/a = d/c$ [döndürme (taklib)]

2] $c/a = d/b$ [ters çevirme (aks)]

3] $c-a/a = d-b/b$ ve $c-a/c = d-b/d$ [parçalama (tafsîl)]

4] $c+a/a = d+b/b$ ve $c+a/c = d+b/d$ [birleştirme (terkib)]

Yukarıda verilen formüllerle, birinci dereceden bir bilinmeyenli denklem haline gelebilen muâmelât problemleriyle kesir ihtiva eden birinci dereceden bir bilinmeyenli saf cebir denklemleri çözülebilir.

Dört orantılı sayı yöntemi İslâm matematiğinde, hemen hemen bütün klasik matematik metinlerindeki muâmelât hesabında birinci dereceden bir bilinmeyenli denklemin çözümü için kullanılmış ve bu konuya müstakil bir bölüm ayrılmıştır. Yukarıda belirtildiği gibi Hârizmî’nin

başlattığı bu gelenek devam etmiş, ayrıca oran ve orantı konusu saf bir şekilde de incelenmiştir. Meselâ ünlü cebirci Ebû Bekir el-Kerecî, Kitâbü'l-Bedîʿ fi'l-ḥisâb adlı eserinde oran ve orantı kurallarını Öklid'in Uṣûlü'l-hendese'sinden faydalanmak suretiyle fakat sayısal olarak incelemiştir (s. 9-17). İbnü'l-Havvâm, el-Fevâʾidü'l-Bahâʾiyye fi'l-ḳavâʿidi'l-ḥisâbiyye adlı eserinin “Hisâbü'l-muâmelât ve kavânînü'l-büyûât” adını taşıyan ikinci makalesini dört orantılı sayı ve bu yöntemle çözümlenebilen problemlere tahsis etmiştir (bk. Fazlıoğlu, metin, s. 52-69). Öğrencisi Kemâleddin el-Fârisî, hocasının bu eserine yazdığı Esâsü'l-ḳavâʿid fî uṣûli'l-Fevâʾid adlı şerhinde ikinci makalede dört orantılı yöntem hakkında verilen kuralları sıkı bir ispat sürecine tâbi tutmuş, ayrıca zikredilen örnekleri ayrıntılarıyla ele almıştır (s. 263-308). Daha sonra İmâdüddin Yahyâ b. Ahmed el-Kâşî, İbnü'l-Havvâm'ın aynı eserine yazdığı Îżâḥu'l-maḳāṣıd li'l-ferâʾidi'l-Fevâʾid isimli şerhinde bu makaleyi geniş bir şekilde incelemiştir (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2745, vr. 75b-89b). İbnü'l-Bennâ el-Merrâküşî, Telḫîṣu aʿmâli'l-ḥisâb'ının ikinci cüzünün birinci kısmında “fi'l-Amel bi'n-nisbe” başlığı altında (s. 69-71) dört orantılı sayıyı incelemektedir (Osmanlı matematiği içindeki yeri için yk. bk.). Şerefeddin et-Tîbî de Muḳaddime fî ʿilmi'l-ḥisâbi'l-yed adlı eserinin hâtimesinin birinci faslını dört orantılı sayı yöntemine tahsis etmiştir (Beyazıt Devlet Ktp., nr. 4503). Allâme Selâhaddin Mûsâ Muḫtaṣar fi'l-ḥisâb adlı kitabında dört orantılı sayıyı incelemekte (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1992/1, vr. 9b vd.), eserin müellifi meçhul şerhinde de konu geniş bir şekilde ele alınmaktadır (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1992/2). İbnü'l-Hâim, 791 (1389) yılında telif ettiği el-Maʿûne fî ḥisâbi'l-hevâʾî adlı eserinde dört orantılı sayıyı geniş olarak ele almakta ve muâmelât sahasındaki kullanımına örnekler vermektedir (s. 253-269, 295-302, 305-329). Ünlü matematikçi-astronom Cemşîd el-Kâşî, Miftâḥu'l-ḥisâb'ının beşinci makalesinin üçüncü babında (s. 465-474), bilinmeyenin tesbiti için zikrettiği elli kuralın 17-39. kurallarında dört orantılı sayı yöntemini incelemektedir (Osmanlı matematiği içindeki yeri için yk. bk.). Batı İslâm matematiğinin önemli ismi Kalesâdî, Keşfü'l-esrâr ʿan ʿilmi ḥurûfi'l-ġubâr adlı eserinin dördüncü cüzünün birinci bölümünü dört orantılı sayıya tahsis etmiştir (Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 1292/2; İÜ Ktp., AY, nr. 6114/2). İstanbul'da bazı kütüphanelerde mevcut olan hesaba dair müellifi meçhul eserlerde de dört orantılı sayı yöntemi ele alınmaktadır (meselâ bk. Risâle fî ʿilmi'l-ḥisâb, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 4246/1,

vr. 1b-48b, üçüncü bab birinci asl).

Abdülmecîd b. Abdullah es-Sâmûlî el-Hindî, er-Risâletü'n-nâfiʿa fi'l-ḥisâb ve'l-cebr ve'l-hendese adlı hacimli eserinin ikinci makalesinde birinci babın ilk faslını dört orantılı sayıya ayırmıştır (TSMK, Emanet Hazinesi, nr. 2003, vr. 49a vd.). Ali b. Velî b. Hamza el-Mağribî, İslâm matematik tarihinde dört orantılı sayı konusu üzerinde en geniş şekilde duran matematikçilerden biridir. Tuhfetü'l-a'dâd li-zevi'r-rüşd ve's-sedâd adlı eserinin üçüncü makalesinin birinci babında beş fasıl içinde bu yöntemi genel kurallar, toplama, çıkarma, çarpma ve bölme açısından incelemekte ve muâmelât problemlerine uygulanışını ele almaktadır (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Tal'at, Riyâza, Türkî, nr. 1, vr. 125b-143a). Osmanlı matematiğinde konuyla ilgili daha sonraki telifler, Bahâeddin Âmilî'nin Ḫulâṣatü'l-ḥisâb'ının üçüncü babını esas alarak devam etmiştir (s. 75-77). Gelenbevî İsmâil Efendi de Hisâbü'l-küsûr'unun ikinci babını dört orantılı sayıya tahsis etmiştir (İÜ Ktp., TY, nr. 1592).

Dört orantılı sayı, Osmanlı muhasebe kalemlerinde çalışan muhasip ve kâtiplerin de kullandığı bir hesap yöntemi olmuştur. Bundan dolayı telif edilen hemen hemen bütün muhasebe matematiği kitaplarında dört orantılı sayıya yer verilmiştir. Nitekim Muhyiddin Mehmed b. Hacı Atmaca, telifini 899'da (1494) tamamladığı Mecmau'l-kavâid adlı Türkçe eserinin birinci bölümünün on beşinci faslını dört orantılı sayıya ayırmıştır (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3176). Aynı gelenek diğer muhasebe matematiği kitaplarında da sürmüştür (yk. bk.).

B) Hesâb-ı Hataeyn. Matematik tarihinde hesâb-ı hataeynin kaynağı konusunda henüz neticelendirilmeyen birçok tartışma mevcuttur. Modern araştırmalara göre yöntemin kökü Mısır hesap sistemine kadar gitmektedir. Mısırlılar, birinci dereceden bir bilinmeyenli denklem haline getirilebilecek bazı hesap problemlerini "aha" veya "hau" (grup, öbek) denilen bir yöntem kullanarak çözmekteydiler. Bu yöntem, çift yanlış hesabının iptidai hali olan tek yanlış yöntemi olması açısından dikkati çekmektedir. Bu yöntemde, verilen problemin şartlarına uygun biçimde çözümü gerçekleştirebilecek bir tahminde bulunmak, daha sonra gerekli aritmetik işlemlerle doğru çözümü tesbit etmek esastır. Bu açıdan Mısır cebiri "aha hesaplaması" olarak da kabul edilmektedir (Gillings, s. 154-161; Sayılı, s.

45-46).

Mısırlılar'ın kullandığı ve daha sonra İslâm dünyasında formüle edilen tek hata yöntemi şu şekilde özetlenebilir: $ax = c$ denkleminde $x = x^1$ alınırsa denklem $ax^1 = c^1$ olur; buradan $x = H$ elde edilir. Böyle bir çözüm yoluna başvurulmasının temel sebebi, denklemin kökünün tesbiti sırasında çok sayıda kesrin hesabından kaçınma düşüncesi olabilir. Nitekim birim kesir anlayışına dayalı Mısır kesir anlayışının ve bu kesir anlayışını tevarüs edip geliştiren İslâm matematiğindeki kesir sisteminin karmaşık yapısı hatırlanırsa niçin böyle bir yola başvurulduğu daha kolay anlaşılabilir (İslâm matematiğindeki kesir sistemi için yk. bk.).

Çift yanlış hesabının ortaya çıkmasının en önemli sebebi, bilinmeyen şeklinde ifade edilebilecek cebirsel nicelikle temel cebir kavram ve yöntemlerinin bulunmadığı bir ortamda denklem çözümüne yardımcı olmasıdır. Çift yanlış hesabıyla ilgili ilk yazılı metin, milâdî I. yüzyılda Çinli matematikçiler tarafından kaleme alınan Chiu Chang Suan Shu adlı eserin yedinci bölümünde kullanılan "ying pu tsu" (çok fazla ve yeterli değil) yöntemi hakkında verilen bilgilerdir (Needham, III, 117-119). Ancak bazı klasik matematik metinlerinde zikredildiği ve Sâlih Zeki'nin de vurguladığı gibi hesâb-ı hataeyn İslâm medeniyetine Hint dünyasından gelmiştir. Nitekim Yunanlılar'dan tevarüs edilen matematik eserlerinde bu hesap yöntemine ilişkin herhangi bir bilgi mevcut değildir. Bunun yanında İbnü'l-Bennâ ve İbnü'l-Hâim gibi bazı İslâm matematikçileri eserlerinde hesâb-ı hataeynin menşeinin hendesî temelli olduğunu söylemektedir.

İslâm matematiğinde bu hesap yönteminin hesâb-ı hataeyn yanında "el-amel bi'l-keffât, hisâb bi'l-keffeteyn" gibi değişik adları vardır. İkisi arasındaki en önemli fark, hataeynde çözüm sayısal olarak yapılırken keffâtta sayısal çözüm iki terazi kefesi şeklindeki bir geometrik çizimle temsil edilmektedir. Bu hesap yöntemiyle birinci dereceden bir bilinmeyenli her türlü aritmetik problem tam değer olarak, yüksek dereceli denklemler ise yaklaşık olarak çözümlenebilir.

Cemşîd el-Kâşî de bu yöntemin sadece lineer denklemlerde tam çözüm verdiğini, yüksek dereceli denklemler için sahih olmadığını belirtmektedir. Gerçekte çift yanlış hesabı, birinci dereceden olmak şartıyla daha karmaşık

problemler için de kolayca kullanılabilir. Çok bilinmeyenli birinci dereceden bir denklem sisteminin çözümü de bu yöntemle yapılabilir. Nitekim bu yöntem yukarıda zikredilen Çin matematik eserinde iki bilinmeyenli, daha sonra Avrupa'da XIII. yüzyıldan itibaren iki, üç ve hatta dört bilinmeyenli lineer denklem sistemleri için kullanılmıştır.

İslâm matematiğinde $ax + b = c$ denkleminin çift yanlış hesabına göre çözümü için -negatif sayılar olmadığından-verilen kural modern matematik diliyle şu şekilde özetlenebilir: $ax + b = c$ denkleminde 1. $x = x^1$ alınırsa $ax^1 + b = c^1$ ve 2. $x = x^2$ alınırsa $ax^2 + b = c^2$ elde edilir. Çift yanlış ise $^1 = c - c^1$ ve $^2 = c - c^2$ olacaktır. ^{1} ve ^{2} yanlışları aynı işaretli iseler - — <; farklı işaretli iseler - — I olur.

Hemen hemen bütün klasik matematik metinlerinde birinci dereceden bir bilinmeyenli denklemin çözümü için kullanılan ve özel bölümde ele alınan hesâb-ı hataeyn İslâm matematiğinde, hesap kitapları içinde bir yöntem olarak kabul görmüş, ayrıca hakkında birçok risâle yazılmıştır. Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî Mefâtîḥu'l-ʿulûm'unda hesâb-ı hataeynden bahsetmiş ve genel kuralını vermiştir (s. 179). Ebû Kâmil Şücâʿ b. Eslem Kitâbü'l-Ḫaṭaʾeyn, Ebû Yûsuf Ya'kūb b. Muhammed el-Hâsib el-Masîsî Kitâbü'l-Ḫaṭaʾeyn, Ebû Yûsuf Ya'kūb b. Muhammed er-Râzî Kitâbü Ḥisâbi'l-ḫaṭaʾeyn adlı birer eser telif etmişlerdir (İbnü'n-Nedîm, s. 563-564). Ünlü matematikçi, astronom ve fizikçi İbnü'l-Heysem, bu yöntem hakkında Kitâb fî ḥisâbi'l-ḫaṭaʾeyn adıyla bir eser kaleme almıştır (Kadrî Hâfız Tûkān, s. 305). İbnü'l-Havvâm, 675'te (1277) telif ettiği el-Fevâʾidü'l-Bahâʾiyye fi'l-ḳavâʿidi'l-ḥisâbiyye adlı eserin dördüncü makalesinin son babını hesâb-ı hataeyne ayırmış (Fazlıoğlu, tenkitli metin, s. 129), öğrencisi Kemâleddin el-Fârisî bu esere yazdığı Esâsü'l-ḳavâʿid fî uṣûli'l-Fevâʾid adlı şerhinde verilen kaideyi üç mukaddime üzerine kurarak sıkı bir ispat sürecine tâbi tutmuştur (s. 525-529). Daha sonra İmâdüddin Yahyâ b. Ahmed el-Kâşî adlı matematikçi, İbnü'l-Havvâm'ın aynı eseri için kaleme aldığı Îżâḥu'l-maḳāṣıd li'l-ferâʾidi'l-Fevâʾid adlı şerhinde hesâb-ı hataeyn babını Kemâleddin el-Fârisî'den farklı bir şekilde ele alarak incelemiştir (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2745, vr. 162a-164a; her üç eserin Osmanlı matematiği içindeki yeri için yk. bk.). İmâdüddin el-Kâşî, ayrıca Lübâbü'l-ḥisâb adlı eserinin ikinci makalesinin ikinci babını hesâb-ı hataeyne tahsis etmiştir (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2757). Ebü'l-Hasan ed-Düskerî

Ṭarîḳa fi’stiḫrâci’l-ḫaṭaˀeyn adlı bir risâle kaleme almıştır (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 3439/21, vr. 235b-236b; Sezgin, V, 392). İbnü’l-Bennâ el-Merrâküşî, Telḫîṣu aˁmâli’l-ḥisâb’ının ikinci cüzünün birinci kısmında “fi’l-Amel bi’n-nisbe” başlığı altında keffâtı vermektedir (s. 69-71). İbnü’l-Hâim, 791 (1389) yılında telif ettiği el-Maˁûne fî ḥisâbi’l-hevâˀî adlı eserinde (s. 303-304) hesâb-ı hataeyni incelemektedir (Osmanlı matematiği içindeki yeri için yk. bk.). Cemşîd el-Kâşî, Miftâḥu’l-ḥisâb’ının beşinci makalesinin ikinci babını (s. 422-426) bu yönteme ayırmaktadır. Batı İslâm matematiğinin önemli ismi Kalesâdî, Keşfü’l-esrâr ˁan ˁilmi ḥurûfi’l-ġubâr adlı eserinin dördüncü cüzünün ikinci bölümünde “fi’l-Amel bi’l-keffât” adıyla hesâb-ı hataeyni incelemektedir (Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 1292/2). İstanbul’da çeşitli kütüphanelerde hesâb-ı hataeyni konu alan müellifi meçhul onlarca risâle bulunmaktadır (meselâ bk. Risâle fî ḥisâbi’l-ḫaṭaˀeyn, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 1147/3, vr. 40b-44a, istinsahı 1148; Telḫîṣu mesâˀili’l-ḥisâb, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet, nr. K 352/1, vr. 1b-57a, dördüncü bölüm).

Osmanlı döneminde Ali Kuşçu, er-Risâletü’l-Muḥammediyye adlı eserinin birinci fenninin dördüncü makalesini hesâb-ı hataeyne ayırmış (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2733/2, vr. 149a-151b), Abdülmecîd b. Abdullah es-Sâmûlî el-Hindî, er-Risâletü’n-nâfiˁa fi’l-ḥisâb ve’l-cebr ve’l-hendese adlı hacimli eserinin ikinci makalesinin birinci babının ikinci faslında “el-Amel bi’l-keffât ve yüsemmâ zâlike bi’l-hataeyn” başlığı altında bu konuyu incelemiş (TSMK, Emanet Hazinesi, nr. 2003, vr. 50b vd.), Ali b. Velî b. Hamza el-Mağribî ise Tuhfetü’l-a’dâd li-zevi’r-rüşd ve’s-sedâd adlı eserinin üçüncü makalesinin ikinci bölümünde aynı konuyu ele almıştır (Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, Tal‘at, Riyâza, Türkî, nr. 1, vr. 143a-153b). Konuyla ilgili daha sonraki telifler Bahâeddin Âmilî’nin Ḫulâṣatü’l-ḥisâb’ının dördüncü babını (s. 78-81) esas alarak devam etmiştir (meselâ bk. Abdürrahîm b. Ebû Bekir b. Süleyman el-Mar‘aşî, Şerḥu’r-Risâleti’l-Bahâˀiyye fi’l-ḥisâb, Süleymaniye Ktp., İbrâhim Efendi (mükerrer), nr. 245, vr. 132a vd.; Hasan b. Muhammed, Şerḥu’r-Risâleti’l-Bahâˀiyye fi’l-ḥisâb, Süleymaniye Ktp., Hacı Beşir Ağa, nr. 658/5, vr. 371b-450b, dördüncü bab). Gelenbevî de Hisâbü’l-küsûr’unun üçüncü babını hesâb-ı hataeyne tahsis etmiştir (İÜ Ktp., TY, nr. 1592, vr. 16b vd.). Gelenbevî burada keffâtı verirken farklı bir sembol yapısı kullanmaktadır.

Hesâb-ı hataeyn, Osmanlı muhasebe kalemlerinde çalışan muhasip ve kâtiplerin sıkça kullandığı bir hesap yöntemi olmuştur. Bundan dolayı Osmanlı döneminde telif edilen hemen hemen bütün muhasebe matematiği kitaplarında hesâb-ı hataeyne yer verilmiştir. Nitekim Fâtih Sultan Mehmed devri matematikçilerinden olan Hayreddin Halîl b. İbrâhim, divan muhasipleri için kaleme aldığı Miftâḥ-ı Künûz-i Erbâb-ı Ḳalem ve Miṣbâḥ-ı Rumûz-ı Aṣḥâb-ı Raḳam adlı Farsça eserinin on altıncı babını hesâb-ı hataeyne tahsis etmiştir (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1978/2). Eserin tamamı, II. Bayezid döneminde Hayreddin Halîl'in öğrencisi Edirneli Mahmud Sıdkı tarafından (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1973), on altıncı babı da yine aynı dönemde Muhyiddin Mehmed b. Hacı Atmaca tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir (Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 221/4). Muhyiddin Mehmed ayrıca Mecmau'l-kavâid adlı Türkçe eserinin birinci bölümünün on altıncı faslını hataeyne ayırmıştır (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3176). XVI. yüzyılın sonlarında kaleme alınan Gencînetü'l-hüssâb ve hizânetü'l-küttâb adlı müellifi meçhul Türkçe eserde hesâb-ı hataeyn örnekleriyle beraber geniş bir şekilde işlenmiştir. Bu kitapta dikkati çeken husus rakamların yazılışı, işlemlerin yapılışı ve keffât ile temsilin diğer matematik kitaplarına göre farklı olmasıdır (İÜ Ktp., TY, nr. 1792, vr. 78a-82b).

Hesâb-ı hataeyn, Arapça eserlerden yapılan tercümeler sırasında Batı Avrupa'ya aktarılmıştır. İtalyan matematikçisi Leonardo Fibonacci (XIII. yüzyıl), Liber Abaci'de bu yönteme Arapça aslının bozuk şekliyle "elchataym" adını vermektedir. Pacioli, 1494'te telif ettiği Suma'da muhtemelen Fibonacci'den esinlenerek "elcataym" kelimesini kullanmış, XVI. yüzyılda Avrupalı yazarlar da onu takip ederek aynı tabiri bazan "il cataino, del cattaino"

(Pagnani, XVI. yüzyıl), "helcataym" (Tartaglia, XVI. yüzyıl) ve "catain" şekillerinde yazmışlar, bazan da Latince tercümesi olan "regula duorum falsorum"u kullanmışlardır. Daha sonra da çeşitli farklı adlar verilmiştir. Bugün matematikte "rule of

Heşt Bihişt, Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan II. Bayezid devri sonlarına kadar gelen umumi bir Osmanlı tarihidir. Eser bir giriş, "ketîbe" veya "defter" adıyla her biri bir padişaha ayrılmış sekiz bölüm ve bir hâtimeden

oluşmaktadır. Her bölüm, 50-100 beyit arasında değişen önsöz niteliğinde bir mesneviyle başlamakta, bu bölümler ayrıca kendi içinde girişler, alt başlıklar ve sonuçlara ayrılmaktadır. Diğer Osmanlı tarihçilerinin aksine Osman Bey'in cülûsu için 710 (1310-11) yılını gösteren İdrîs-i Bitlisî, eserinde bu tarihten 908 (1502) yılına kadar cereyan eden olayları ele almıştır. Müellif hattıyla yazılmış 919 (1513) tarihli, dîbâce ve hâtimesi mevcut nüshada yer alan son olay, 912 (1506) yılında Bosna sancak beyi İskender Paşa ile ilgilidir. Hâtimede ise II. Bayezid devrinin sonları, özellikle kızılbaş tehlikesi, şehzadeler arasındaki mücadeleler, Yavuz Sultan Selim'in tahta çıkışı ve saltanatının ilk zamanları anlatılmış, hâtimenin devamı niteliğinde olan "şikâyetnâme"de ise müellifin başından geçen bazı hadiselere yer verilmiştir.

İdrîs-i Bitlisî Heşt Bihişt'i yazarken kullandığı kaynaklardan pek söz etmez. Yeri geldikçe Acem, Selçuklu, Bizans ve Osmanlı tarihlerinden faydalandığını söyleyen müellif, sadece Râgıb el-İsfahânî'nin Muḥâḍarâtü'l-üdebâʾ ve muḥâverâtü'ş-şuʿarâʾ (Flügel, I, 341) adlı eseriyle, Fâtih Sultan Mehmed'in hocaları arasında bulunan ve Orhan Gazi'nin çok yaşlı rikâbdarıyla görüştüğü belirtilen (Mecdî, s. 189-190) Molla Ayas'ı ismen zikretmiştir. Molla Ayas adının Neşrî'nin Kitâb-ı Cihannümâ'sında geçmesi müellifin Neşrî'den faydalanmış olabileceğini düşündürmektedir (Mehmed Şükrü, Osmanlı Devletinin Kuruluşu, s. 28). Nitekim özellikle beşinci babından itibaren paralel gittiği Âşıkpaşazâde'nin Tevârîh-i Âl-i Osmân'ı dışında Heşt Bihişt'te yer alan diğer bilgilerin çoğu Kitâb-ı Cihannümâ ile büyük benzerlik arzeder. Bundan dolayı V. L. Ménage, Heşt Bihişt'in muhteva bakımından Neşrî'nin eserinden çok az farklı olduğunu ileri sürmüştür (TED, IX [1978], s. 238). İdrîs-i Bitlisî'nin, XV. yüzyıl tarihçilerinden Şükrullah'ın Farsça Behcetü't-tevârîḫ'ini görüp ondan faydalanmış olması da kuvvetle muhtemeldir.

İdrîs-i Bitlisî'nin Cüveynî, Vassâf ve Şerefeddin Ali Yezdî'nin tarihlerini örnek alarak yazdığı Heşt Bihişt, Osmanlı tarih yazıcılığında belâgata önem veren İran tarihçilik ekolünün başlamasında etkili olmuştur. Müellif eserini İran tarihçileri tarzında edebî bir üslûpla, önemli miktarda latife ve şiirle süsleyerek kaleme almıştır. Ancak bu hususta aşırılığa kaçmış, bu yüzden çok defa tarihî mâlumat ikinci planda kalmıştır. 8000 satırı bulan mısra, beyit, kaside ve rubâîlerle süslü Heşt Bihişt'i kaynak olarak kullanan, hatta

nesir kısımlarındaki ifade tarzını örnek alan Hoca Sâdeddin Efendi bile eserin dilini fazla muğlak bularak müellifini eleştirmekten kendini alamamıştır (Tâcü't-tevârîh, I, 159). Bu hususta kendi döneminde de tenkit edilen İdrîs-i Bitlisî, hâtime kısmında tarih kitaplarının yalnız haberlerden ibaret olmaması gerektiğini, hükümdarların vasıfları anlatılırken mübalağaya kaçmanın, güzellikleri abartarak ortaya koymanın önemli olduğunu belirterek bu tenkitlere cevap vermiştir (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2197, vr. 632a vd.). Ancak Bitlisî'nin edebî üslûptaki aşırılığı olayların anlatımında yer yer karıştırmalara, yanlışlara ve kronolojik hatalara yol açmıştır.

Hoca Sâdeddin Efendi Tâcü't-tevârîh adlı eserini yazarken büyük ölçüde Heşt Bihişt'i kaynak olarak kullanmış ve bunu açıkça belirtmiştir (bk. I, 22, 159). Sâdeddin Efendi'nin, Heşt Bihişt'in bir kopyası olduğu intibaını vermemek için eserin başlangıç kısımlarını özetleme yoluna gittiği anlaşılmaktadır. İki eser o derece birbirine benzemektedir ki Tâcü't-tevârîh Heşt Bihişt'in tercümesi gibi görünmektedir. Nitekim Hammer Tâcü't-tevârîh'i Bitlisî'nin eserinin bir kopyası olarak nitelendirmiştir (Hammer [Atâ Bey], I, 29).

Heşt Bihişt'i kaynak olarak kullanan ikinci tarihçi Âlî Mustafa Efendi'dir. Bu çok yönlü Osmanlı tarihçisi de Künhü'l-ahbâr'ı kaleme alırken İdrîs-i Bitlisî'nin eserinden geniş ölçüde faydalanmıştır. Gerçekten her iki eser karşılaştırıldığında Künhü'l-ahbâr'ın Heşt Bihişt'in muhtasar bir kopyası olduğu izlenimi uyanmaktadır. Ancak Âlî'nin, Neşrî'nin Kitâb-ı Cihannümâ'sı ile Rûhî Çelebi'nin Tevârîh-i Âl-i Osmân'ını da kaynak olarak kullandığı belirtilmelidir. Eserden faydalanan bir başka tarihçi de Müneccimbaşı Ahmed Dede'dir. Ahmed Dede Heşt Bihişt'i, Sahâifü'l-ahbâr adlı umumi tarihinin baş kısmında listesini verdiği kaynakları arasında zikretmektedir.

Taşköprizâde'nin (ö. 968/1561), kendi zamanına kadar yazılmış tarihlerin en iyisi olarak nitelendirdiği (Mecdî, s. 327-328) Heşt Bihişt'in asıl önemi günümüze ulaşmamış kaynakları kullanmış olması ihtimalinden gelmektedir. Ménage ise Bitlisî'nin eserinin iyice tahlil edilmesi durumunda ona kaynak olarak hak etmediği bir kıymetin verildiğinin görüleceğini ve

belâgat unsurları ayıklandıktan sonra metnin birbirine zıt olaylar arasında âhenk sağlamak amacıyla yapılmış tahriflerle dolu olduğunun anlaşılacağını ileri sürer (TED, IX [1978], s. 238). Heşt Bihişt'in en önemli kısımları hiç şüphesiz müellifin yaşadığı döneme ait bölümleridir.

Türkiye'de ve Türkiye dışındaki kütüphanelerde pek çok yazma nüshası bulunan Heşt Bihişt'in müellif hattı dört nüshası günümüze ulaşmıştır. Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlı nüsha (Esad Efendi, nr. 2197) muhtemelen müellifin Mekke'den döndükten sonra yanında bulunan, dîbâcesiyle hâtimesini sonradan eklediği yazmadır. Yer yer görülen çıkmalar, karalamalar ve bazı paragrafların üzerindeki "galat" işaretleri bunun ilk yazılan nüshalardan biri olduğu intibaını vermektedir. Nuruosmaniye Kütüphanesi'deki tezhipli nüsha (nr. 3209), Süleymaniye nüshasının bazı düzeltmelerle bizzat müellif tarafından temize çekilmiş şeklidir. Aynı kütüphanede bulunan (nr. 3210), eserin ikinci yarısını ihtiva eden müellif nüshasında hâtime kısmı vardır. Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki (Ayasofya, nr. 3541) müellif hattı diğer bir nüsha ise müsvedde halinde olup eksiktir. Aynı kütüphanede kayıtlı (Esad Efendi, nr. 2198-2199) iki cilde ayrılmış yazma da itina ile hazırlanmıştır. Dîbâce ve hâtimesi bulunmayan bu nüshada bazı ifade farklılıkları görülür. Eserin dîbâcesiz ve hâtimesiz nüshaları, müellifin Mekke'den gönderdiği mektupta ifade ettiği gibi hazîne-i hümâyundaki eksik yazmalardan (TSMA, nr. E 5675) çoğaltılmış olmalıdır.

Şöhretine rağmen üzerinde ciddi bir çalışma yapılmayan Heşt Bihişt'in sadece Osman Bey ve Orhan Bey dönemlerine ait bölümleri Mehmed Şükrü Bey tarafından incelenmiş (Isl., XIX [1931], s. 131-157), bazı kısımları Wilhelm Friedrich Carl Giese tarafından Die Verschiedenen Textrezensionen des ʿĀsiqpasazāde'de (Leipzig 1929) iktibas edilmiştir. Heşt Bihişt'i I. Mahmud'un emriyle Abdülbâki Sâdî Efendi 1146 (1733-34) yılında Türkçe'ye çevirmiştir. Mütercim bu sırada manzum kısımları ve diğer bazı yerleri çıkarmış, eserin tertibini değiştirmiş, bazı konuları atlamış, mukaddimeyi de tamamen terketmiştir; eserin Farsça aslında yanlış yazılmış bazı yer adlarını ise düzeltmiştir. Birçok yazma nüshası bulunan Tercüme-i Heşt Bihişt'in bir nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Bağdat Köşkü, nr. 196). Eserin Kosova Savaş'ıyla ilgili kısmı Salih Trako tarafından Boşnakça'ya çevrilip

yayımlanmıştır (POF, sy. 14-15, s. 329-352).

Müellifin oğlu Ebülfazl Mehmed Efendi, Yavuz Sultan Selim devri (1512-1520) olaylarını babasının müsveddelerine dayanarak Ẕeyl-i Heşt Bihişt adıyla kaleme almıştır (TSMK, Emanet Hazinesi, nr. 1406).

BİBLİYOGRAFYA

İdrîs-i Bitlisî, Heşt Bihişt, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2197, vr. 7a, 445b, 551a, 632a vd.; a.e., Nuruosmaniye Ktp., nr. 3209, vr. 8a, 623b-636a; a.e., İÜ Ktp., FY, nr. 619, vr. 207b; TSMA, nr. E 3156, E 5675; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 189-190, 217, 327-328; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, I, 22, 159; II, 566; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 2043; Cemâleddin Mehmed, Âyîne-i Zurefâ, İstanbul 1314, s. 9-10, 24; Hammer (Atâ Bey), I, 28 vd.; Flügel, Handschriften, I, 341; II, 216-220; Rieu, Catalogue of the Persian Manuscripts, I, 216-218; Osmanlı Müellifleri, II, 7-8, 9; Brockelmann, GAL Suppl., II, 325; Storey, Persian Literature, I/1, s. 412-416; Babinger (Üçok), s. 51-55; Mehmed Şükrü, Osmanlı Devletinin Kuruluşu: Bitlisli İdris'in Heşt Bihişt Adlı Eserine Göre, Ankara 1934, tür.yer.; a.mlf., "Das Hest Bihist des Idrīs Bitlīsī", Isl., XIX (1931), s. 131-157; TCYK, s.109-110; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, II, 603-604; Karatay, Farsça Yazmalar, s. 57-58; a.mlf., Türkçe Yazmalar, I, 209; Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 382; Mehmet Bayraktar, Bitlisli İdris, Ankara 1991, s. 41-47; Faik Reşit Unat, "Neşrî Tarihi Üzerinde Yapılan Çalışmalara Toplu Bir Bakış", TTK Belleten, VII/25 (1943), s. 197-200; Halil İnalcık, "The Rise of Ottoman Historiography", Historians of the Middle East (nşr. B. Lewis), London 1962, s. 166-167; Salih Trako, "Bitka na Kosovu 1389 godine u istoriji Idrisa Bitlisija (The battle of Kosovo 1389 in the history of Idris Bitlisi), POF [1964-65], sy. 14-15, s. 329 vd.; Şehabettin Tekindağ, "Osmanlı Tarih Yazıcılığı", TTK Belleten, XXXV/140 (1971), s. 658; V. L. Ménage, "Osmanlı Tarihçiliğinin Başlangıcı" (trc. Salih Özbaran), TED, IX (1978), s. 237-238; a.mlf., "Bidlīsī, Idrīs", EI² (Fr.), I, 1243-1244; İsmail Erünsal, "Türk Edebiyatı Tarihinin Arşiv Kaynakları I: II. Bayezid Devrine Ait Bir İn'âmât Defteri", TED, X-XI (1981), s. 314, 323, 325; Cl. Huart, "İdrîs

Bitlisî”, İA, V/2, s. 936; Cornell H. Fleischer, “Bedlīsī, Mawlānā Hakīm-al-Din Edrīs b. Hosam-al-Din-Ali”, EIr., IV, 76.

Abdülkadir Özcan

HEŞT BİHİŞT

(هشت بهشت)

Sehî Bey (ö. 955/1548) tarafından yazılan ilk Osmanlı şuarâ tezkiresi.

Osmanlı Türkçesi'nde tezkiretü'ş-şuarâ türü, Sehî Bey'in 945 (1538) yılında tamamladığı bu eserle başlar. Tezkire-i Sehî olarak da bilinen Heşt Bihişt bir önsöz, her birine "bihişt" (cennet) adı verilen sekiz tabaka ile bir hâtimeden meydana gelmiştir. Sehî'nin önsözünde bizzat belirttiği üzere eser Abdurrahman-ı Câmî'nin sekiz ravzaya ayrılmış Bahâristân'ından, Devletşah'ın Tez̠kiretü'ş-şuʿarâʾsından Ali Şîr Nevâî'nin sekiz "meclis"ten oluşan Mecâlisü'n-nefâis'inden örnek alınarak yazılmış ve sekiz tabakaya ayrılmıştır. Heşt Bihişt'in her tabakasının başında o tabaka için giriş mahiyetinde bir açıklama, sonunda da bir "tetimme" kısmı bulunmaktadır. Arap edebiyatındaki geleneğin bir devamı olan bu sistemde tabakalar Farsça sayılarla adlandırılmıştır. Eserdeki sekiz tabakanın muhtevası şöyledir: 1. tabaka Kanûnî Sultan Süleyman'a ayrılmıştır. 2. tabakada başlangıçtan Kanûnî Sultan Süleyman'a gelinceye kadar şiir yazmış divan sahibi padişahlarla şehzadeler anlatılmıştır. Bunların toplam sayısı altıdır. 3. tabakada vezir, kazasker, defterdar, nişancı ve sancak beyi gibi devlet ricâli arasında şiir yazanlar yer alır. Bu tabakadaki şair sayısı, eserin bilinen on sekiz nüshasında yirmi altı ile yirmi sekiz arasında değişmektedir. 4. tabaka ulemâ sınıfından olan şairlere ayrılmıştır. Ulemânın rütbesinin yüksek olması dolayısıyla bunların ayrı bir tabakada ele alınması gerektiğini söyleyen Sehî, bu hususta Hz. Peygamber'in, "Ümmetimin ulemâsı Benî İsrâil'in peygamberleri gibidir" hadisine dayanır. Bu tabakadaki şair sayısı yazma nüshalarda on yedi ile on sekiz arasında değişmektedir. 5. tabakada, Sehî'nin tezkiresini yazdığı sırada hayatta bulunmayan otuz üç şair anlatılmaktadır. 6. tabaka tezkirenin en geniş bölümüdür. Sehî, bu tabakada yer alan ve çeşitli nüshalara göre sayıları elli altı ile altmış arasında değişen şairlerin bir kısmı ile bizzat görüşmüştür. 7. tabakayı müellif çoğunu şahsen tanıdığı çağdaşlarına ayırmış, ayrıca "Zikrü'n-nisâ" başlığı altında Zeyneb Hatun ve Mihrî Hatun adlı iki kadın şaire de yer vermiştir. Bu tabakadaki şair sayısı da nüshalarda otuz yedi ile otuz dokuz arasında değişmektedir. 8.

tabakayı adları yeni yeni duyulmaya başlayan, Sehî'nin kabiliyetli bulduğu "nevheves" genç şairler oluşturmaktadır. Bu kısımdaki şair sayısı nüshalara göre kırk üç ile kırk dokuz arasında değişir. Tabakalarda şairlerin sıralanmasında herhangi bir tertip gözetilmemiştir. Sehî Bey'i takip eden Latîfî'den itibaren ise tezkirelerin çoğunda şairlerin mahlasları esas alınarak alfabetik sıraya uyulmuştur.

Heşt Bihişt'te sırasıyla bir şairin önce adı, babası tanınan bir kimse ise babasının adı, bazılarında kimin öğrencisi olduğu, varsa mensup bulunduğu tarikat, tahsili ve mesleği belirtildikten sonra kişiliği ve şiirleri üzerinde değerlendirmede bulunulur, bazan eserlerinin isimleri de verilir. Şairlerin doğum ve ölüm tarihleri kaydedilmeyip, sadece bir kısmının genç veya ihtiyar yaşta öldüğü belirtilmekle yetinilmiş, daha sonra her şairin şiirlerinden birkaç beyit örnek verilmiştir.

Sehî'nin şairler hakkında verdiği bilgiler genellikle kısa, çok defa da eksiktir. Bazan bir sayfada dört beş şairin hayatına rastlamak mümkündür. Bu durum, daha ziyade sekizinci bölümde yer alan şairler için söz konusudur. Müellif döneminin bazı şairlerini tezkiresine almamış, buna karşılık özellikle çağdaşı olmayıp hakkında yaşlı kimselerden bilgi aldığı şairlere dair önemli bilgiler vermiştir. Tezkirede Fâtih Sultan Mehmed, Ahmed Paşa, Mevlânâ Lutfî, Mevlânâ Melîhî, Çağşurcı Şeyhî ve Âfitâbî gibi bazı şairler hakkında latifelere de rastlanmaktadır.

Daha sonra yazılan tezkirelere göre oldukça sade bir üslûpla ve kısa cümlelerle kaleme alınan eserde müellif şairlerin şahsiyetini ve sanat değerlerini ifade ederken belirli bir kelime kadrosu içinde kalmıştır. Bu tip klişe kelimelerin (hoş-tab' nâzik kimse, hoş-tab' sühan-dân, rind, nâzik, latif, çerb-zebân, zarif vb.) sayısı altmışı geçmez. Bunların şiirlerini nitelendirirken de (eş'ârı hoş-âyende ve gazeliyyâtı pesendîdedir gibi) elli kadar klişe kelime kullanmıştır.

Mevcut kataloglara göre Heşt Bihişt'in Türkiye'de ve Türkiye dışındaki kütüphanelerde on sekiz nüshası vardır. Eserin İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki nüshasında (TY, nr. 2540) "Vahdetî" maddesinde Vahdetî'nin Heşt Bihişt'e "tabakātü'l-ebrâr" (947/1540-41) diye tarih düşürmüş olması, Sehî'nin 945'te (1538) tamamladığını söylediği eserine

sonradan ilâveler yapmış olabileceğini düşündürmektedir. Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki yazma ise (Ayasofya, nr. 3544) saray nüshası olması dolayısıyla önemlidir. Başında mühürler ve bir manzume, ayrıca "odadan çıkma" kaydı bulunmaktadır. Büyük bir ihtimalle bu nüsha Lutfî Paşa vasıtasıyla padişaha iletilmek istenmiştir. Üzerindeki bir mühürden, kitabın daha sonra Kanûnî'nin şehzadesi Mehmed'in eline geçmiş olduğu anlaşılmaktadır.

Heşt Bihişt, Ali Emîrî Efendi'nin istinsah ettiği nüsha (Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, Tarih, nr. 768) esas alınarak Mehmed Şükrü tarafından Âsâr-ı Eslâftan Tezkire-i Sehî adıyla yayımlanmıştır (İstanbul 1325); sonunda da Fâik Reşad'ın Sehî ve tezkiresi hakkında bir yazısı vardır (s. 141-144). 218 şairi içine alan bu neşri Necati Hüsnü Lugal ve Osman Reşer Almanca'ya çevirmişlerdir (Sehi Bey's Tezkere, Türkische Dichterbiographien aus dem 16. Jahrn, İstanbul 1942). Ancak yayına esas alınan nüshada bulunmayan şairler İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki yazmadan (TY, nr. 2540) faydalanılarak esere ilâve edilmiş, ayrıca çeşitli indeksler eklenmiştir. Tezkirenin Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki nüshasının (Ayasofya, nr. 3544) faksimilesi üzerinden tenkitli neşri, nüshalar arasındaki bağları ortaya koyan bir inceleme ile birlikte Günay Kut tarafından gerçekleştirilmiştir (Heşt Bihişt. The Teẕkire by Sehī Beg. An Analysis of the First Biographical Work on Ottoman Poets with a Critical Edition Based on Ms. Süleymaniye Library, Ayasofya, O. 3544, Harvard 1978). Toplam şair sayısı 240'a ulaşan bu yayında matbu nüshadaki yanlışlıklar düzeltilmiş, sonuna da Arap harfli genel bir indeks eklenmiştir. Heşt Bihişt'in bugünkü Türkçe'ye aktarılmış bir neşri de vardır (Sehi Bey: Tezkire "Heşt Bihişt" [Tercüman 1001 Temel Eser dizisi], haz. Mustafa İsen, İstanbul 1980).

BİBLİYOGRAFYA

Sehî Bey, Heşt Bihişt. The Teẕkire by Sehī Beg (haz. Günay Kut), Harvard 1978, hazırlayanın önsözü, s. 6-67; Tahsin Banguoğlu, Türk Şuarâ Tezkireleri (lisans tezi, 1930), Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Ktp., nr. 29, s. 73-88; Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 259-261; Harun Tolasa, Sehî,

Latifî, Âşık Çelebi, Tezkirelerine Göre 16. y.y.'da Edebiyat Araştırma ve Eleştirisi I, İzmir 1983, tür.yer.; Halûk İpekten, Türk Edebiyatının Kaynaklarından Türkçe Şuarâ Tezkireleri, Erzurum 1988, s. 43-49; Günay Kut, "Heşt Bihişt'in Yeni Bir Nüshası ve Bir Düzeltme", JTS, VII (1984), s. 293-301; a.mlf., "Sehî Bey", EI^2 (İng.), IX, 122-123; Ömer Faruk Akün, "Sehî Bey", İA, X, 318-320.

Günay Kut

HEVÂ

(الهوى)

Nefsânî arzu ve eğilimleri ifade eden bir ahlâk ve tasavvuf terimi.

Sözlükte "istek, heves, meyil, sevme, düşme" gibi anlamlara gelen hevâ kelimesi terim olarak "nefsin, akıl ve din tarafından yasaklanan kötü arzulara karşı olan eğilimi" yahut "doğruluk, hak ve faziletten saparak haz ve menfaatlere yönelen nefis" mânasında kullanılmıştır (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "hvy" md.;

et-Taʿrîfât, "el-hevâ" md.; Tehânevî, Keşşâf, II, 1543; İbnü'l-Hatîb, I, 339-340).

Câhiliye döneminde genellikle "nefsin tutkusu", özel olarak da "aşk" anlamında kullanılan hevâ (meselâ bk. Antere, s. 103, 119, 190) iyi yahut kötü her türlü istek ve arzuyu da ifade ediyordu. Nitekim Câhiliye şairi Teebbeta Şerran bir yakınını överken, "O başına gelen felâketten pek şikâyetçi olmaz, hevâsı da çoktur" diyordu (A'lem eş-Şentemerî, I, 256). Buna karşılık Muʿallaḳa sahibi Hâris b. Hillize, "Sözleşmede yer alanları hevâlar nasıl bozar?" (Zevzenî, s. 233); diğer bir Muʿal-laḳa şairi Lebîd b. Rebîa da, "Onlar şereflerini kirletmezler, işleri de lekeli olmaz; çünkü akılları hevâlarıyla birlik olup sapmaz" (a.g.e., s. 160) derken hevâyı ahlâka ve akla aykırı davranışların kaynağı olarak göstermişlerdir. İslâmî dönemde kelimenin bu olumsuz anlamda kullanımı yaygınlık kazanmıştır. Zebîdî'nin kaydettiğine göre (Tâcü'l-ʿarûs, "hvy" md.) İbn Sîde, aslında hevânın hem iyi hem de kötü istekleri kapsadığını, ancak pratikte kötülük anlamı taşıdığını, iyi isteklerin ifade edilmesi için "güzel hevâ" yahut "doğruya uygun hevâ" gibi bir niteleme ile birlikte kullanılması gerektiğini belirtir.

Kur'ân-ı Kerîm'de hevâ kelimesi, hepsi de olumsuz anlamda olmak üzere on âyette tekil, on sekiz âyette çoğul (ehvâ) olarak geçmektedir. Hadislerde de aynı mânada sıkça kullanılmış, hadis mecmualarında bu konuyla ilgili özel bablar açılmıştır (bk. Dârimî, "Muḳaddime", 30, 35; Buhârî, "Aḥkâm",

16; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 2, 3, “Edeb”, 116). Bazı hadis ve haberlerde ise hevâ kelimesi olumlu veya olumsuz bir değer ifade etmeksizin “arzu, istek, niyet” anlamında yer almaktadır (meselâ bk. Müsned, II, 34, 97; Dârimî, “Muḳaddime”, 30; Buhârî, “Tefsîr”, 33/7, “Nikâḥ”, 29).

Kur’an’da, bayağı arzularına esir olan insan “hevâsını tanrı edinen” diye tanıtılmış (el-Furkān 25/43; el-Câsiye 45/23) ve hevâ başlıca sapıklık sebeplerinden biri sayılmıştır. Gazzâlî bu âyeti yorumlarken ilâh kelimesinin “mâbud” anlamına geldiğini, mâbudun da “buyruğuna uyulan” demek olduğunu, buna göre davranışlarında hevâya uyup bedenî arzularının peşinden koşanların hevâlarını ilâh edinmiş sayılmaları gerektiğini ifade eder (İḥyâʾ, III, 28; Mîzânü’l-ʿamel, s. 59). Hevâlarına uyanlar tam bir sapıklığa düştükleri gibi (el-Câsiye 45/23) bunların peşinden gidenler de Allah’ın yolundan saparlar (el-Mâide 5/77; el-En‘âm 6/56). Müminler, çeşitli âyetlerde hem kendi hevâlarına hem de kâfir, zalim, hak yoldan sapmış, kalpleri mühürlenmiş kimselerin hevâlarına uymaktan menedilmiştir (bk. Wensinck, el-Muʿcem, “hvy” md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “hvy” md.).

Kur’ân-ı Kerîm’de hevâya uyma yasaklanırken (el-Bakara 2/120) hevânın olumsuz arzu ve eğilimlerden ibaret olduğuna dikkat çekilmiştir. Hz. Peygamber’den övgüyle söz eden âyetlerin birinde, “O hevâsına göre konuşmaz; onun konuşması vahiyden ibarettir” denilmektedir (en-Necm 53/3-4). Mü’minûn sûresinin 70-71. âyetlerinde Resûl-i Ekrem’in insanlığa gerçeği getirdiği, insanların çoğunun ise gerçekten hoşlanmadığı ifade edildikten sonra, “Eğer hak onların hevâsına uysaydı gökler, yer ve bunlarda bulunanların düzeni bozulurdu” buyurulmuştur. Nisâ sûresinin 135. âyetinde her durumda adaleti ayakta tutmayı emreden ifadenin ardından gelen, “Hevânıza uyarak sapmayın” buyruğu da adaletin mutlak oluşuna karşılık hevâların değişkenliğini gösterir.

Zâhid ve sûfîlerin hevâ ile ilgili uyarıları tasavvuf literatüründe önemli bir yer işgal ettiği gibi hemen her zâhid ve sûfî, hevâyı kendi dinî ve ahlâkî hayatı için en büyük tehlikelerden biri olarak görmüştür. Tasavvufî hayatın en önemli ilkeleri olan riyâzet ve mücâhedenin temel amacı nefsi her türlü bedenî ve dünyevî tutkulardan arındırıp mânevî hazlara yöneltmektir (Kuşeyrî, I, 266-267). Tasavvuf ahlâkının ilk ve seçkin temsilcilerinden

olan Hâris el-Muhâsibî, “Sana düşmanın olan şeytandan neler gelirse hepsi nefsinin hevâsı aracılığı ile gelir” der (er-Riʿâye, s. 325). Bu düşünce diğer bütün mutasavvıflarca da benimsenmiştir (meselâ bk. Hücvîrî, II, 439; Gazzâlî, İḥyâʾ, III, 45-48). İlk zâhidlerden Ebû Süleyman ed-Dârânî, nefsin hevâsına uymamayı en faziletli amellerden sayarken (Sülemî, s. 81) Sehl et-Tüsterî, nefsin bayağı isteklerine karşı koymaktan daha üstün bir kulluk bulunmadığını söylemiştir (Kuşeyrî, I, 351). Hücvîrî de temel sıfatının hevâ olduğunu söylediği nefse karşı gelmeyi bütün ibadetlerin başı ve ahlâkî çabaların en değerlisi olarak nitelendirmiştir (Keşfü’l-maḥcûb, II, 427, 430). Aynı mutasavvıf insanların tutkularını ikiye ayırır. Bunların ilki lezzet ve şehvet hevâsı yani cinsî arzu, yeme içme arzusu gibi bedenî istek ve tutkular, diğeri de halkın gönlünde mevki kazanma ve reislik hevâsıdır. Özellikle ikincisi, hem ona müptelâ olanları hem de müptelâ olan kimseye saygı duyup peşinden gidenleri saptırdığı için tehlikelerin en büyüğüdür (a.g.e., II, 438-439). Gazzâlî’nin İḥyâʾü ʿulûmi’d-dîn’inde hevânın bu iki çeşidiyle ilgili olarak yaptığı tahliller (bk. özellikle III, 79-106, 274-325), hem tasavvuf literatüründe hem de genel olarak İslâm düşüncesinde hiçbir zaman aşılamamıştır.

Sûfîler arasında hevânın iyi olan bir türünden söz edenler de vardır. Necmeddîn-i Dâye, felsefî gelenekte çoğunlukla “iffet” terimiyle ifade edilen ölçülü şehvet yerine “mutedil hevâ” tabirini kullanmayı tercih eder ve insanların zararlı şeylerin defi için itidal derecesinde gazap duygusuna muhtaç olmaları gibi menfaatlerin celbi için de aynı derecede bir hevâ duygusu taşımaları gerektiğini belirtir (Mirṣâdü’l-ʿibâd, s. 178-182). Muhyiddin İbnü’l-Arabî de “nefsânî istekler” anlamındaki hevâyı yermekle birlikte Allah sevgisinin derecelerinden söz ederken bu sevginin en alt derecesi için hevâ, en yüksek derecesi için aşk terimlerini kullanır (el-Fütûḥât, IV, 259). Ona göre Kur’an’da yerilen hevâ avamın istekleridir; gerçekte ise hevâ âriflere, irade avama aittir (a.e., IV, 428).

İslâm ahlâkı literatüründe hevâ konusu özellikle Ebû Bekir er-Râzî’den itibaren geniş ilgi görmüştür. eṭ-Ṭıbbü’r-rûḥânî adlı eserinin ilk iki bölümünü (Resâʾil felsefiyye, s. 17-32) aklın önemi, hevânın yerilmesi ve akıl-hevâ çatışması gibi konulara ayıran Râzî hissî, tabiî ve hayvanî arzulardan ibaret olduğunu söylediği hevâyı aklın karşıtı olarak göstermiş ve bu konuda sonraki ahlâkçılara ışık tutacak görüşler ortaya koymuştur.

Onun, hevâyı insanın yapısından gelen arzu ve ihtiraslar diye niteleyen ve konuyu akıl-hevâ çatışması şeklinde ele alarak yüksek bir ahlâka ulaşmak için hevâyı baskı altına almak ve her durumda aklın buyruklarına uymak gerektiğini savunan görüşleri, beşerî aşk husundaki olumsuz tavrı, hevâ ve aşk kavramlarının anlam ilişkisi (a.g.e., s. 39-40), aklın buyruğu ile hevâdan kaynaklanan yargıların birbirine karışabileceği endişesi ve bunları ayırt etmenin ölçülerine dair verdiği bilgiler (a.g.e., s. 88-91) kendisinden sonra da genel kabul görmüştür. Meselâ Mâverdî de Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn adlı eserine akıl-hevâ çatışmasını inceleyen bölümle başlar (s. 19-40). Ancak Mâverdî, Râzî'den farklı olarak konuyu âyet, hadis ve diğer dinî ve edebî literatürle zenginleştirmiştir.

Râgıb el-İsfahânî'nin eẕ-Ẕerîʿa ilâ mekârimi'ş-şerîʿa adlı eseri ve Gazzâlî'nin Mîzânü'l-ʿamel'i de aynı yaklaşımı sürdüren örneklerdendir. Bu iki eserde de aklın karşısına konulan beşerî istek ve tutkuların hepsine birden hevâ adı verilmiş, aklın melekten, hevânın şeytandan destek aldığı ifade edilmiş, aklın buyruğu ile hevânın istekleri arasında ayırım yapmanın her zaman kolay olmadığına dikkat çekilerek bu hususta bazı ölçüler verilmiştir. Bu arada İbrâhîm sûresinin 24. âyetindeki "güzel ağaç"la aklın, "çirkin ağaç"la da hevânın kastedildiği, böylece âyette aklın faydalarıyla hevânın zararlarına işarette bulunulduğu belirtilmiştir. Yine bu eserlerde hevâya karşı koyma hususunda insanlar başlıca üç sınıfa ayrılmıştır. Hevâsına yenik düşenler ilk sınıfı, akıl ve iradelerini kullanarak hevâlarına karşı sürekli mücadele verenler ikinci sınıfı, hevâlarına hiç uymayanlar da üçüncü sınıfı oluşturur. Yalnız peygamberlerle velîler üçüncü mertebeye ulaşabilir (eẕ-Ẕerîʿa, s. 101-110; Mîzânü'l-ʿamel, s. 59-62). Gazzâlî bu son mertebeyi "en büyük güç, peşin nimet, tam hürriyet ve kölelikten kurtuluş" olarak değerlendirir (a.g.e., a.y.). Hevânın esaretinden kurtulmanın gerçek hürriyet sayılması, başta sûfîler olmak üzere bütün İslâm ahlâkçılarının ortak görüşüdür (Çağrıcı, s. 30-31). Dinin, belirli zaruretlere bağlı olarak verdiği ruhsatların istismar edilebileceğinden kaygı duyan Gazzâlî, bu istismarın sebebi olarak da hevâ ve şehvet kelimeleriyle ifade ettiği nefsânî arzu ve ihtirasları gösterir ve insan oğlunun yaşadığı sürece kötü arzularının baskısından kurtulamayacağını söyler (Mîzânü'l-ʿamel, s. 166-171).

Hevâyı şehvetin eş anlamlısı gibi kabul edenler varsa da Râgıb el-İsfahânî bu iki terim arasında önemli bir fark bulunduğu görüşündedir. Ona göre

şehvetin biri iyi, diğeri kötü olmak üzere iki çeşidi vardır. Bunların ilki ilâhî bir fiil olup insan nefsinin bedene fayda sağlayan şeyleri elde etme gücüdür; diğeri de insanî eylemlerin ürünüdür ve nefsin bedenî lezzet sağlayan şeylere kapılmasıyla meydana gelir. Düşünme yeteneğini kendisine bağımlı kılan bu şehvete hevâ denir. Sonuç olarak düşünme cehdi aklın kontrolünde işlediğinde iyilik ve güzellikler üretir, hevânın etkisine kapıldığında ise kötülük ve çirkinlikler doğurur (eẕ-Ẕerîʿa, s. 108-109). Aynı açıklamaları Gazzâlî de tekrar eder (Mîzânü'l-ʿamel, s. 62). Ancak Gazzâlî, kelimelerden ziyade onlara yüklenen anlamların önemli olduğunu düşündüğü için özellikle İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn'in III. cildinde bu iki kelimeyi eş anlamlı olarak kullanmış ve daha çok şehvet kelimesiyle ifade ettiği bedenî ve dünyevî tutkularla ilgili geniş tahliller yapmıştır.

Hadis, akaid, kelâm ve mezhepler tarihi literatüründe, genellikle sünnet çizgisinden saparak inanç ve davranışları beşerî görüş ve arzular doğrultusunda oluşturma eğilimleri için "ehvâ", bu eğilimleri birer akım haline getirenler için de "ashâbü'l-ehvâ" (Dârimî, "Muḳaddime", 35) ve daha çok "ehl-i ehvâ" tabirleri kullanılmıştır (bk. EHL-i EHVÂ).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "hvy" md.; a.mlf., eẕ-Ẕerîʿa ilâ mekârimi'ş-şerîʿa (nşr. Ebü'l-Yezîd el-Acemî), Kahire 1405/1985, s. 101-110; et-Taʿrîfât, "el-hevâ" md.; Tâcü'l-ʿarûs, "hvy" md.; Tehânevî, Keşşâf, II, 1543; Wensinck, el-Muʿcem, "hvy" md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "hvy" md.; Müsned, II, 34, 97; Dârimî, "Muḳaddime", 30, 35; Buhârî, "Tefsîr", 33/7, "Nikâḥ", 29, "Aḥkâm", 16; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 2, 3, "Edeb", 116; Antere, Dîvân, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 103, 119, 190; Hâris el-Muhâsibî, er-Riʿâye li-ḥuḳūḳıllâh (nşr. Abdülkādir Ahmed Atâ), Beyrut 1405/1985, s. 325-327; Ebû Bekir er-Râzî, Resâʾil felsefiyye (nşr. P. Kraus), Kahire 1939, s. 17-32, 39-40, 88-91; Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 81; Mâverdî, Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn, Beyrut 1978, s. 19-40; Kuşeyrî, er-Risâle, I, 266-277, 351; Hücvîrî, Keşfü'l-maḥcûb (trc. Es'ad Abdülhâdî Kındîl), Kahire 1395/1975, II, 427, 430, 438-441; A'lem eş-Şentemerî,

Şerḥu Ḥamâseti Ebî Temmâm (nşr. Ali el-Mufaddal Hammûdân), Beyrut 1413/1992, I, 256; Zevzenî, Şerḥu'l-Muʿallaḳāti's-sebʿ, Beyrut, ts. (Mektebetü Dâri'l-Beyân), s. 160, 233; Gazzâlî, İḥyâʾ, III, 28, 45-48, 79-106, 274-325; a.mlf., Mîzânü'l-ʿamel, Kahire, ts. (Mektebetü'l-Cündî), s. 59-62, 166-171; İbnü'l-Arabî, el-Fütûḥât, Kahire 1293, IV, 259, 428; Necmeddîn-i Dâye, Mirṣâdü'l-ʿibâd, Tahran 1352, s. 178-182; İbnü'l-Hatîb, Ravżatü't-taʿrîf (nşr. M. İbrâhim el-Kettânî), Beyrut 1970, I, 339-340; Mustafa Çağrıcı, İslâm Düşüncesinde Ahlâk, İstanbul 1989, s. 30-31.

Mustafa Çağrıcı

HEVÂZİN (Benî Hevâzin)

(بنو هوازن)

Adnânîler'e mensup bir Arap kabilesi.

Adını Hevâzin b. Mansûr b. İkrime'den alan kabilenin soyu Adnân'a dayanır. Kays Aylân'a mensup olan Hevâzin'in önemli kolları arasında Benî Sa'd b. Bekir, Benî Münebbih b. Bekir ve Benî Muâviye b. Bekir ile tâli kollarından Benî Cüşem b. Muâviye, Benî Nasr b. Muâviye, Âmir b. Sa'saa b. Muâviye, Benî Hilâl b. Âmir b. Sa'saa ve Benî Sakīf b. Münebbih kabileleri zikredilebilir. Bu büyük kabile, Mekke ile Necid arasında yer alan geniş sahada ve güneyde Yemen'e kadar uzanan bölgelerde yayılmış durumdaydı. Bunlardan Sakīfliler Tâif şehrinde otururlardı. Hevâzinliler'den bazıları Tâif ile Nahle arasındaki Ukâz'da bulunan Cihâr putuna (Cevâd Ali, IV, 517), bazıları Tebâle'de bulunan Zülhalesa'ya (İbnü'l-Kelbî, s. 40), bir kısmı da Suriyeliler'in ziyaret ettiği Ukaysır putuna taparlardı (a.g.e., s. 46-47).

Hevâzinliler, Yemen'de hüküm süren Kinde Krallığı'nın hâkimiyeti altında iken VI. yüzyılın ortalarına doğru Gatafânlılar'ın himayesine girmişler, hatta Gatafân reisi Züheyr b. Cezîme'ye vergi ödemek mecburiyetinde kalmışlardı. Bu durum, Âmir b. Sa'saa kabilesinden Hâlid b. Ca'fer'in "Yevmü'n-nefrâvât" adı verilen savaşta Züheyr b. Cezîme'yi öldürmesine kadar devam etti. Hevâzinliler, daha sonra Benî Gatafân'ın kollarından Abs ve Zübyân kabileleriyle yaptıkları savaşlarda yenilmişlerdir. Câhiliye döneminde Hevâzin ile diğer Arap kabileleri arasında Birinci ve Dördüncü Ficâr gibi çetin savaşlar olmuştur (bk. FİCÂR). Benî Süleym ile birlikte Hevâzinliler İslâm öncesinde Arabistan'da kabileler arasında çıkan savaşlarda önemli rol oynamışlar ve bu yüzden "Araplar'ın tencere taşları" (sacayağı) anlamına gelen "esâfi'l-Arab"dan biri (üsfiyye) kabul edilmişlerdir (diğer ikisi Gatafân ile A'sur ve Benî Muhârib'dir, bk. İbn Habîb, s. 234; Hamîdullah, I, 469, 482).

Kabilenin bir kolu olan Benî Sa'd b. Bekir'den bir grup Hz. Muhammed'in

doğduğu yıl Mekke'ye gelmişti. Resûlullah'ın sütannesi Halîme bint Ebû Züeyb de bunların arasındaydı ve Hz. Muhammed'i alarak Benî Sa'd yurduna götürmüştü.

Hevâzin kabilesi, Hîre Hükümdarı Nu'mân b. Münzir b. Münzir'in kervanını Ukâz panayırına götürür ve güvenliğini sağlardı. Kervanı korumakla görevlendirilen Hevâzinli Urve er-Rehhâl b. Utbe'nin Kureyş'e mensup Berrâd b. Kays tarafından öldürülmesi iki kabile arasında savaşın çıkmasına sebep oldu. Nahle mevkiinde başlayan savaş Kureyşliler'in Harem bölgesine çekilmesi üzerine sona erdi. Dördüncü Ficâr olarak bilinen bu savaşa Hz. Muhammed de genç yaşlarında katılmıştır. Hevâzin ile Kureyş arasında bir kısmı ticarî rekabetten kaynaklanan birçok savaş meydana gelmiştir.

Hz. Peygamber, Hevâzin'in muhtelif kolları üzerine hicretin 6. (627-28) yılında Hz. Ali, 7. (628-29) yılında Hz. Ömer ve Hz. Ebû Bekir, 8. (629-30) yılında Şücâ' b. Vehb el-Esedî kumandasında seriyyeler gönderdi (İbn Sa'd, II, 89-90, 117, 127). Mekke'nin fethi sırasında Hevâzinliler Evtâs'ta karargâh kurmuşlardı. Reisleri Mâlik b. Avf kabilenin malları ile kadın ve çocuklarını buraya getirmiş ve kabilenin Sakīf koluyla birleşmişlerdi. Resûlullah bunu haber alınca Attâb b. Esîd ve Muâz b. Cebel'i Mekke'de bırakarak 6 Şevval 8 (27 Ocak 630) tarihinde 12.000 kişilik bir ordu ile harekete geçti. Müslümanlar ilk defa bu kadar büyük bir orduya sahip oldukları için kendilerine fazlaca güveniyorlardı. Mâlik b. Avf, askerlerinin bir kısmının Huneyn vadisinde pusu kurmasını emretti. Huneyn vadisinden geçerken pusuya düşürülen ve kaçmaya başlayan müslümanlar Resûlullah'ın çağrısı üzerine yeniden toparlandılar. Yapılan saldırı sonunda Hevâzin mağlûp edildi. Kaçanların bir kısmı Evtâs'a, bir kısmı Tâif'e çekildi. Evtâs'ta karargâh kuranlar da yeni bir saldırıyla bozguna uğratıldı. Müslümanlar pek çok esir ve ganimet aldılar. Hz. Peygamber, esir ve ganimetlerin Mekke yakınlarındaki Ci'râne'de toplanmasını emrederek Tâif'i muhasara etmek üzere yola çıktı.

Tâif muhasarasından sonra Resûl-i Ekrem'in huzuruna gelen bir Hevâzin heyeti kabilenin İslâmiyet'i kabul ettiğini bildirerek mallarını ve esirlerini geri istedi. Esirler arasında bulunan şair Ebû Cervel Züheyr b. Surad el-Cüşemî'nin okuduğu bağışlanmalarını isteyen şiiri de beğenen Resûlullah,

Mâlik b. Avf'ı kabileye âmil tayin ederek esirlerini veya mallarını tercih etmelerini söyledi. Onların kadın ve çocuklarını tercih etmeleri üzerine Hz. Peygamber kadın ve çocukların geri verilmesini istedi. Ashabın büyük çoğunluğu buna razı oldu. Karşı çıkanları da Resûl-i Ekrem, elde edilecek ilk ganimetten her esire karşılık altı pay verileceğini söyleyerek ikna etti. Ayrıca bazı kaynaklara göre ganimet olarak alınan 24.000 deve ile 40.000 koyun ve 4000 ukıyye gümüş de iade edildi (Ali el-Kārî, II, 38; Kettânî, I, 291).

Hz. Peygamber ile Hevâzin arasındaki münasebetler sadece Hevâzin'in tâli kollarından Âmir b. Sa'saa ile iyi yönde devam etmiş, Sa'd b. Bekir kolundan ise Resûl-i Ekrem'in sütannesi Halîme'nin ailesine mensup küçük bir topluluk müslüman olmuştur.

Resûlullah'ın vefatından on gün sonra Medine'ye gelip müslümanların evlerinde misafir kalan Hevâzinliler namaz kılacaklarını, ancak zekâttan muaf tutulmak istediklerini, bu istekleri kabul edilirse bir barış anlaşması yapacaklarını söylediler. Hz. Ebû Bekir isteklerini reddetti. Hâlid b. Velîd'in Büzâha'da Tuleyha b. Huveylid ve Uyeyne b. Hısn'ı yenmesi üzerine tereddüt içinde bekleyen Hevâzin ve Süleym kabileleri Hz Ebû Bekir'e itaat arzettiler.

Hz. Ömer zamanında yedi gruba ayrılan Kûfeliler'in bir grubunu Hevâzin ve Temîm kabileleri oluşturuyordu (Taberî, IV, 48). Hevâzin'in reisi Mâlik b. Avf Kādisiye Savaşı'na ve Suriye'nin fethine katılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kelbî, Kitâbü'l-Eṣnâm, s. 40, 46-47; Vâkıdî, el-Meġāzî, III, 885 vd.; İbn Hişâm, es-Sîre2, IV, 80 vd.; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 89-90, 117, 127, 147-157; İbn Habîb, el-Münemmaḳ, s. 234; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), III, 22, 51, 55, 56, 70, 72-77; IV, 48, ayrıca bk. İndeks; İbn Hazm, Cemhere, s. 264; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, II, 261-273; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, I, 281; Kalkaşendî, Nihâyetü'l-ereb, Beyrut 1984, s. 391; Diyarbekrî, Târîḫu'l-

ẖamîs, II, 103 vd.; Ali el-Kārî, Şerḥu’ş-Şifâʾ (Hafâcî, Nesîmü’r-riyâż fî şerḥi Şifâʾi’l-Ḳāḍî ʿİyâż içinde), Kahire 1327, II, 38; A. P. C. de Perceval, Essai sur l’histoire des arabes avant l’Islamisme, I-III, Paris 1847-49, bk. İndeks; M. Ahmed Câdelmevlâ v.dğr., Eyyâmü’l-ʿArab fi’l-câhiliyye, Kahire 1361/1942, s. 235, 295, 331, 336; Ziriklî, el-Aʿlâm, V, 264; Ömer Rızâ Kehhâle, Muʿcemü ḳabâʾili’l-ʿArab, Beyrut 1980, III, 1231-1232; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, bk. İndeks; Hamîdullah, İslâm Peygamberi (Tuğ), I, 42, 469, 482, 515; II, 946, 1067-1068; Kettânî, et-Terâtibü’l-idâriyye (Özel), I, 288-291; II, 311-312; Mustafa Fayda, Halid b. Velid, İstanbul 1990, s. 170-171, 204-211; J. Schleifer, “Hevâzin”, İA, V/1, s. 446-447; W. Montgomery Watt, “Hawāzin”, EI² (İng.), III, 285-286.

M. Ali Kapar

HEVÂZİN GAZVESİ

(bk. HUNEYN GAZVESİ).

HEVESNÂME

(هوس نامه)

Tâcîzâde Câfer Çelebi'nin (ö. 921/1515) İstanbul'da yaşanmış bir aşk macerası etrafında gelişen mesnevisi.

Türk şairlerinin konu ve ilhamlarını genellikle İran edebiyatından aldıkları ve tercüme eserlerin yaygın olduğu bir dönemde yerli hayatın içinde bir aşk macerasının anlatıldığı Hevesnâme, farklı yapısı ve orijinal konusuyla devrinin hemen bütün tezkire yazarlarınca önemli kabul edilmiş bir mesnevidir (Sehî, s. 28; Latîfî, s. 117; Âşık Çelebi, vr. 61b-62a; Kınalızâde, I, 250). Eser, "mahabbetnâme-i Ca'fer" terkibinin gösterdiği 899 (1494) yılında kaleme alınmıştır.

Aruzun "mefâîlün mefâîlün feûlün" kalıbıyla yazılan ve 3750 beyitten meydana gelen Hevesnâme, hemen bütün mesnevilerde yer alan tevhid, na't ve münâcât gibi manzum parçalardan sonra gelen üç bölümden oluşur. İlk bölümde İstanbul'un tabii güzellikleri, çeşitli semtleriyle önemli yapıları anlatılmaktadır. O devir şehir hayatının birbirinden farklı mahalleri olan Galata, Sarây-ı Hümâyun, Ayasofya ve Fâtih camileri, Semâniye medreseleri, hamam ve kasırlar, dârüşşifâ ve imaret gibi tesisler, Fâtih Sultan Mehmed'in mezarı, Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin kabrinin nasıl bulunduğu, Kâğıthane, Eyüp ve Yedikule semtlerinin mimari, yerleşim ve sosyal hayatını anlatan bu bölüm, gerçeklerden ziyade şiirin hayalî atmosferine yakın olmakla birlikte ilk defa

bir şehir hakkında topluca bilgi vermesi açısından önemli ve orijinal kabul edilmiştir.

İkinci bölüm, asıl konunun girizgâhı mahiyetinde olup Câfer Çelebi'nin kendi hayatına dair anekdotların yer aldığı "Hasbihal" ile başlar; dostlarıyla nasıl vakit geçirdiği, daha İstanbul'a gelişinden itibaren medresede tahsil görmesi, ediplerin meclislerinde bulunuşu ve diğer meşguliyetleri anlatılır. Şair daha sonra Hevesnâme'nin ne maksatla yazıldığını açıkladığı bir şiir

sohbetinin hikâyesini verir. Ardından Osmanlı şiiri hakkındaki görüşlerini dile getirir ve o devir şairlerini İran edebiyatına tutkun olmakla suçlayıp taklitçiliklerini eleştirir. Özellikle dönemin önde gelen şairlerinden olan Şeyhî ile Ahmed Paşa hakkında, "Şular kim Türkî dilde şöhreti var / Biri Şeyhî biri Ahmed'dür ey yâr // Hayâl-i hâsa çün kādir değiller / Hakîkatte bular şâir değiller" (beyit 521, 533) gibi sert eleştirilerde bulunur. Ona göre Ahmed Paşa belâgatta yetersiz ve fikirleri dağınık bir şair; Şeyhî ise fesahat kaidelerine dikkat etmeyen, garip kelimeler kullanan, tercüme ve taklitçi bir söz ustasıdır. Câfer Çelebi'nin, tenkit ettiği bütün bu zaaf ve kusurlardan sıyrılma gayretiyle yazmış olduğu Hevesnâme'nin önemi biraz da bu yerlilik ve orijinallik iddiasından kaynaklanır. Nitekim şair, arkadaşlarının ısrarı üzerine ve onların okuması için böyle bir eser yazmayı düşündüğü zaman hiç işlenmemiş ve istismar edilmemiş bir konu arar; nihayet başından geçen bir aşk macerasını hikâye etmeye karar verip, "Heves birle urup bünyâdın anın / Hevesnâme kodum hem adın anın" diyerek adını belirttiği ve iki ayda tamamladığı mesnevisini alışılmışın dışında peri yüzlü güzellere ithaf etmiştir: "Ne şâh u ne vezîr adına yazdım / Perî ruhsârlar yâdına yazdım". Câfer Çelebi'nin kadınlara düşkün olduğunu söyleyen Âlî'nin yaşanmış bir vak'a olarak belirttiği bu aşk hikâyesinde Câfer Çelebi evli bir kadınla aralarında geçen ilişkiyi anlatır. Kitabın üçüncü bölümü tamamen bu maceraya ayrılmış olup önce aşktan ve aşkın hallerinden bahsedilir, Kâğıthane'de bir bahar gününün tasviriyle şairin sevgilisini ilk görüşü, ona âşık oluşu, çektiği ıstırap, sevgiliyle buluşması, mektuplaşmaları vb. zaman zaman erotik duyguları yansıtan bir üslûpla dile getirilir. Bu bölümde mesnevi beyitleri arasına yer yer gazeller serpiştirilerek konuya canlılık kazandırılmıştır. Eserin değişik bahislerinde de rüzgârın oluşumu, ayın doğuşu, batışı ve değişmesi, gece ile gündüzün meydana gelişi, yağmur ve dolu ile gök kuşağının oluşumu gibi konular ilmî ve felsefî açıdan sorucevap şeklinde tahlil edilmiştir. Ayrıca divan şiirinin kāmet, mûy, ebrû, zülüf, ruhsâr, dehan, leb, sîne, kadem gibi sevgiliye ait güzellik unsurları sıra ile anlatılmıştır.

Hevesnâme şairin, "Benimdir evvel âhir az eger çok / İçinde kimsenin bir habbesi yok" dediği gibi tertip, üslûp ve nazım tekniği bakımından tamamen orijinal kabul edilir. Yazıldıktan sonra şairin de yer aldığı şiir ve sohbet meclislerinde uzun müddet okunmuş ve okuyanların teklifleri üzerine bazı yerleri değiştirilmiştir. Çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları

bulunan (meselâ bk. Nuruosmaniye Ktp., nr. 4373; TDK Ktp., nr. 97; İÜ Ktp., TY, nr. 9861, Bibliothèque Nationale, A. F. 300) Hevesnâme üzerinde bir mezuniyet tezi hazırlanmış olup (bk. bibl.) ayrıca bir doktora çalışması yapılmaktadır (Necati Sungur, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

BİBLİYOGRAFYA

Tâcîzâde Câfer Çelebi, Hevesnâme, Nuruosmaniye Ktp., nr. 4373; a.e. (haz. Ruçhan Kaptan, mezuniyet tezi, 1959), İÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Ktp., nr. 515; Sehî, Tezkire, s. 28; Latîfî, Tezkire, s. 117; Âşık Çelebi, Meşâirü'ş-şuarâ, vr. 61b-62a; Kınalızâde, Tezkire, I, 246-252; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 148; Âlî Mustafa, Künhü'l-ahbâr, İÜ Ktp., TY, nr. 2290/32, vr. 204; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 2047; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 148; Osmanlı Müellifleri, I, 263; Köprülü, Edebiyat Araştırmaları I, s. 290-291; Amasya Tarihi, III, 225; Âsaf Hâlet Çelebi, Divan Şiirinde İstanbul, İstanbul 1958, s. 15-31; Agâh Sırrı Levend, Türk Edebiyatında Şehrengizler ve Şehrengizlerde İstanbul, İstanbul 1958, s. 63-64; Blochet, Catalogue, I, 128; Kocatürk, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 244; Banarlı, RTET, I, 476-477; İsmail E. Erünsal, The Life and Works of Tâcîzâde Ca'fer Çelebi, with a Critical Edition of his Dîvân, İstanbul 1983, s. XLVII-LXI; M. Tayyib Gökbilgin, "Câfer Çelebi", İA, III, 10; "Hevesnâme", TDEA, IV, 211-212.

İsmail E. Erünsal

HEVSÂ

Afrika'daki en büyük müslüman topluluklardan biri.

Hevsâ, etnik olmaktan çok bugün yaklaşık 40 milyon kişiyi içine alan bir dil birliğini, yani etnik kökeni ve coğrafyası ne olursa olsun aynı dili konuşan, çoğunluğu müslüman bir topluluğu ifade eder. Bu topluluk kuzeyde Sahrâ, doğuda Çad gölü, batıda Nijer nehri ve güneyde Benue nehriyle çevrili bölgede yaşamaktadır. Bu bölgeden başka, 1903'te Sokoto Emirliği'nin İngilizler tarafından işgali sırasında doğuya göç eden büyük bir Hevsâ topluluğu da halen Sudan'ın Mavi Nil bölgesinde yaşamaktadır. Hevsâlar'ın kökenleri hakkında, bir kısmı bazı efsanelerin yorumuna dayanan çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Bunlardan en çok benimseneni, bu dili konuşan kimselerin IX ve X. yüzyıllarda Mısır'dan Güney Sahrâ ve Âir bölgesine geldikleri, buradan da XIV ve XV. yüzyıllarda Tuaregler'in bu bölgeyi işgal etmeleri sonucunda güneye doğru göçerek kendi dillerini ve kültürlerini diğer etnik gruplara kabul ettirip bugünkü Hevsâlar'ı meydana getirdikleri yolundaki görüştür. Yazılı kaynaklarda, bir ırka delâlet etmek üzere Hevsâ kelimesine ilk defa XVI ve XVII. yüzyıllarda rastlanır; daha önce bu insanlar, bağlı bulundukları krallık ve şehirlere göre Kanava, Katsinava ve Gobirava (Kanolu, Katsinalı, Gobirli) gibi nisbelerle anılıyorlardı. Süyûtî bir risâlesinde (Adamu, General History of Africa [1984], IV, 268-269) Sudan, Hevsâ ve Tekrûr toprakları için, Sa'dî (Târîḫu's-Sûdân, I, 24, 41) ve Kâ'ti (Târîḫu'l-Fettâş, s. 32, trc. s. 53) gibi Tinbüktülü tarihçiler de Nijer nehrinin sol tarafındaki arazi için "Hevsâlar'ın ülkesi" tabirini kullanmışlardır. Günümüzde Nijer ve Nijerya'da Hevsâ dilini konuşan ve kültürünü paylaşan, ancak müslüman olmayan bazı topluluklar da mevcuttur, fakat bunlar kendilerine Hevsâ denilmesini kabul etmezler. Nijerya'dakiler, muhtemelen Arapça Mecûsî (ateşe tapan) kelimesinden türetilen Meguzâva (Bamaguce), Nijer'dekiler de Hevsâ dilinde "putperest" anlamına gelen Azna

(Arna) adıyla tanınırlar (a.g.e., s. 269). İlk Arap coğrafyacıları Hevsâlar hakkında çok az bilgi vermektedir. Makrîzî'nin bahsettiği Anufu (Kânimî) kavmi Hevsâlar'dır.

Hevsâlar, tarihte genellikle Habe (Fulfulde dilinde “putperest”) krallıkları denilen çeşitli şehir devletleri kurmuşlardır. Başlıcaları Kano, Katsina, Gobir, Zaria, Biram, Rano ve Daura olan bu şehir devletlerinin içinde en iyi tanınanı bugünkü Nijerya’nın kuzey bölgesinde kurulmuş olan Kano’dur. Elde bu devlete ait bir kronik bulunmakta ve büyük bir ihtimalle XIX. yüzyılın sonlarında yazılan bu Arapça kroniğin sonradan kaybolmuş eski belgelere dayanılarak kaleme alındığı sanılmaktadır. Bu kronik, ilk hükümdar olarak Ebû Yezîd’in torunu Kral Bagoda’yı zikreder. Onun XI. yüzyılın başlarında o güne kadar sihirbazlar tarafından yönetilen animist toplulukları birleştirdiği sanılmaktadır. Gelişmekte olan Kano, XV. yüzyılda bir süre ticaret ilişkilerinde bulunduğu Bornu Sultanlığı’nın vasal devleti oldu. Bornu’ya özellikle, kalabalık bölgelerden yakaladıkları köle tâcirlerince makbul tutulan güçlü ve zeki Hevsâ gençlerini satıyorlardı. 1513-1516 yılları arasında Songay Hükümdarı Askiya Muhammed Kano’yu işgal etti ve cizyeye bağladıktan sonra geri çekildi; bunu diğer komşu devletlerin istilâları takip etti; önce Bornu, ardından Katsina, daha sonra da Cukun burayı cizyeye bağladı. XVII. yüzyılın başlarında yaşanan büyük bir kıtlık bölge nüfusunu çok azalttı. XVIII. yüzyılda ülkede durum biraz düzeldiyse de bu defa Fûlânî akınları başladı ve Fûlânîler 1807’de sekiz yüzyıl süren Bagoda hânedanına son verdiler. Fûlânî Devleti’nin yıkılmasından sonra da sömürge dönemi başladı.

Efsane ve rivayetlere göre aynı ortak cedden gelen hânedanların yönettiği kardeş Hevsâ şehir devletleri birbirleriyle sürekli savaş durumunda olmuş, aralarında birlik kuramadıkları gibi bunu sağlamak için gayret de sarfetmemişlerdir. Birbirlerine hükmettikleri sırada dahi hükümdarlar kurumları birleştirme ve çeşitli Hevsâ topluluklarını tek bir kanunla yönetme gibi bir teşebbüste bulunmadıklarından siyasî ve ekonomik dengelerini koruyabilmişlerdir. Çünkü aralarında sürekli savaş hali olduğu için birbirlerinden devamlı surette esir almış ve bunları köle pazarlarında satmışlar, böylece ekonomilerini ayakta tutmuşlardır. Yaklaşık 2 milyon esirin bu şekilde kuzeyli köle tâcirlerine satıldığı tahmin edilmektedir (Bertaux, s. 85).

Hevsâlar’ın ne zaman müslüman olduğu kesin biçimde tesbit edilemiyorsa da İslâmiyet’le nisbeten erken bir tarihte tanıştıkları bilinmektedir. En geç

X. yüzyılın sonu ile XI. yüzyılın başlarında çeşitli şekillerde müslümanlarla karşılaşmış ve etkileri altında kalmaya başlamışlardır (Mehdi Adamu, General History of Africa [1984], IV, 289). Kuzey Afrika ve Batı Sudan ile ticarî, Songay ve Bornu ile siyasî yönde gelişen ilişkiler ve özellikle hac trafiği bu hususta önemli rol oynamıştır. Hevsâ topraklarının hac yolu üzerinde bulunmasından dolayı her yıl Batı Afrika'dan Hicaz'a gidenler buralara uğruyor ve dönüşlerinde de bir müddet kalıyorlardı. Kano bölgesinin İslâmlaşması belgelerden anlaşıldığına göre Kral Yaci zamanına (1349-1385) kadar gider. İslâmiyet'in bu yörede tanınmasında Nijer vadisinden çıkan Mande âlim ve tâcirlerinin etkisi büyük olmuştur; yazının buraya gelmesi de aynı döneme rastlar. Başlangıçta halk animist inançlarında kalırken Müslümanlık sadece birkaç prens, zengin ve ileri gelen kişiler tarafından kabul edilmiştir. Daha sonra Ya'kūb (1452-1463) ve onun yerine geçen Muhammed Rimfa (Runfa) (1463-1499) dönemlerinde çok sayıda âlimin yöreyi ziyaret ettiği görülmektedir. Bunlardan, Cezayir'in Tuat şehrinde yaşayan ve aslen Tilimsânlı olan Muhammed b. Abdülkerîm el-Magīlî 1491-1492 yıllarında Kano, Katsina ve Gao'yu dolaştı. Bu âlim Katsina'da Kur'an, Kano'da fıkıh dersleri verdi ve Hevsâlar üzerinde çok etkili oldu. Ayrıca Muhammed Rimfa için Vâcibâtü'l-ümerâʾ (Tâcü'd-dîn fîmâ yecib ʿale'l-mülûk) adlı bir risâle yazdı ve ona müslüman bir hükümdar olarak nasıl hükmetmesi gerektiğini anlattı. Sokoto Sultanı Muhammed Bello'nun 1837'de yazdığı İnfâḳu'l-meysûr adlı eserde Magīlî'ye atıflarda bulunduğu ve onun devletle ilgili fikirlerini benimsediği görülmektedir (Trimingham, s. 6, 133, 195). Mali, Gao ve Mağrib ülkeleriyle yakından ilişkili olan Hevsâ Müslümanlığının Kādiriyye tarikatıyla bağlantısı da Magīlî tarafından sağlanmıştır. Magīlî'nin etkisinde kaldığı anlaşılan Muhammed Rimfa, Kano kroniğinde belirtildiğine göre hem devlet yönetimi hem de şehircilik açısından birçok yenilik yaparak özellikle bir nevi bakanlar kurulu gibi çalışan devlet büyüklerinden müteşekkil dokuz kişilik bir meclis oluşturmuş, tapınakları yıktırıp camiler yaptırmış, ramazan bayramını resmen kutlamış, ayrıca bir saray inşa ettirerek şehri halen ayakta duran yedi kapılı bir surla çevirmiştir. XVI. yüzyılın başında Hevsâ ülkesi doğudan Bornu Sultanlığı'nın, batıdan Mali Sultanlığı ile onun arkasından kurulan Gao Sultanlığı'nın nüfuzuna girdiğinde buraya çok sayıda fakih gelmiş ve Sahnûn, İyâz b. Mûsâ ve Süyûtî gibi âlimlerin çeşitli kitaplarını okutmuşlardır; bunlardan birinin Kano kadısı olarak tayin edildiği bilinmektedir. Katsina'da ise İbrâhim

Mâce zamanında (1494-1520) İslâmiyet'in resmî din yapılmak istendiği söylenmektedir. Bu dönemde halkın İslâmî şekilde evlenmesi istenmiş ve namaz kılmak için özel yerler tayin edilmiştir. XVII. yüzyılda Tinbüktü'den, Cenne'den ve Gao'dan gelen âlimler Katsina'yı İslâmî ilimlerin merkezi haline getirdiler; burada İbnü's-Sabbâğ (Dan Marina) ve Abdullahi Sikka gibi şahsiyetler yetişti. İlim ve ticaret merkezi olan bu iki şehir devleti arasında çok uzun süren savaş (1570-1650) ve daha sonra diğer devletlerin saldırıları ticarî hayat kadar ilmî hayatı da olumsuz yönde etkilemiştir. 1650'den itibaren Kano ve Katsina putperestlere karşı ortak harekete geçtiler. İslâmiyet'in Kano ve Katsina dışında kalan şehir devletlerindeki yayılışı hakkında ise yeterli bilgi yoktur. Bütün devletlerdeki ortak nokta, İslâm'ın önce lider tabakadan başlamak üzere yavaş yavaş yayılmasıdır. Fakat halk, İslâmiyet'i kabul etmekle birlikte eski pagan inançlarını birden bire bırakmadı; insanlar dinî hayatlarını çoğunlukla bu ikisini birleştirerek sürdürdüler. Bu hayat tarzı ise zamanla, İslâmiyet'e daha sıkı sarılan ve sayıları başlangıçta az olan dindar zümre tarafından eleştiri konusu edildi. Tamamen İslâm'a bağlı bir toplum meydana getirmeyi amaçlayan bu hareket ilk anda çok başarılı olmasa da ileride başlayacak cihad faaliyetleri için bir temel teşkil etmesi açısından önem taşımaktadır.

XIX. yüzyılın başında Hevsâlar arasında büyük bir siyasî ve içtimaî değişiklik yaşandı. Futa Toro'dan gelerek Gobir Devleti'nin topraklarına yerleşen Torodbe müslüman kabilesine mensup Osman b. Fûdî (Osman dan Fodio) kendisini yetiştirerek büyük bir âlim oldu ve kısa zamanda ünü etrafa yayıldı. Osman b. Fûdî, çevresinde İslâm'ın yayılması ve yaşanması için çok büyük çaba sarfediyordu. Kral Bava'nın yerine geçen Nafata ise müslümanların 1784'ten beri kendilerine tanınan bazı haklarını ellerinden alıp putperestliği tekrar canlandırmak için uğraşıyor, bu arada sadece müslüman anne babadan doğanların Müslümanlığını kabul edip

sonradan İslâm'a girenlerinkini kabul etmiyordu; 1798'de de dinî faaliyetleri, kadınların örtünmesini ve erkeklerin sarık sarmasını yasakladı. Bütün bunlar karşısında Osman b. Fûdî'nin tavır alması üzerine hükümet kuvvetleri faaliyetine son vermek için onun Degel'de bulunan dergâhına saldırdılar. Osman b. Fûdî Gudu'ya kaçmayı başardı (21 Şubat 1804). Onun bu kaçışı, taraftarları arasında Hz. Muhammed'in Mekke'den Medine'ye

gidişi gibi “hicret” kabul edilerek kısa zamanda askerî bakımdan güçlenmesine yol açtı. Böylece Gobir Devleti’ne karşı cihad başlatan Osman b. Fûdî, 21 Haziran 1804’te kazandığı zaferden sonra kendisini müslümanların kumandanı ilân etti ve aynı yıl Zaria ile Katsina’yı, 1808’de de Gobir’i ele geçirerek teker teker bütün Hevsâ devletlerini ortadan kaldırıp Nijerya Fûlânî Devleti’ni kurdu. Osman b. Fûdî’nin bu mücadelesi Hevsâlar’a karşı değil putperestlere karşıydı ve birçok müslüman Hevsâ onun ordusuna katıldığı gibi birçoğu da ona içeriden yardım etmişti. Osman b. Fûdî’nin hareketi reformcu bir yapıya sahipti ve dinî hayatı putperest inançlardan temizlemeyi, her türlü baskıya karşı çıkarak yeni bir sosyal düzen kurmayı amaçlıyordu; onun başarıya ulaşmasında bu amaçlar büyük rol oynamıştır.

Daha sonraki yıllarda Fûlânî Devleti’nin sınırları günden güne genişlediyse de bu topraklar, XIX. yüzyılın sonlarında Afrika’nın pek çok yeri gibi Avrupalılar’ın sömürgesi haline gelmekten kurtulamadı; sömürgeleşmeden önce de birçok Batılı kâşif-seyyah tarafından ziyaret edildi. Bölge açısından bu seyyahların en önemlisi, İngiliz hükümeti adına 1849-1856 yılları arasında araştırma yapan Alman Heinrich Barth’tır. Derlediği çok sayıda belge ve bilgiyle Avrupa’ya dönen Barth, bunları Reisen und Entdeckungen in Nord und Zentralafrika in den Jahren 1849 bis 1856 adlı beş ciltlik eserinde yayımladı (Gotha 1857-1858). Ayrıca Abdurrahman b. Abdullah es-Sa‘dî’nin 1653’te tamamladığı Târîḫu’s-Sûdân ve Mahmûd b. Hâc el-Mütevekkil Kâ‘ti’nin 1593 yılından önceki bir tarihte yazmaya başlayıp ismi bilinmeyen bir torunu tarafından 1654-1655 yıllarında tamamlanan Târîḫu’l-Fettâş adlı eserlerinin yazma nüshalarını buldu ve bunları Avrupa’da tanıtarak emperyalist ülkelerin bu yörenin tarihi hakkında ilk yazılı kaynaklardan istifade etmelerine ve sömürgecilik siyasetlerini buna göre geliştirmelerine imkân sağladı. Bu tür keşif seyahatlerinden sonra o güne kadar Afrika’nın sadece kı-yı bölgeleri ile ilgilenen Avrupa devletleri arasında iç bölgelerin ele geçirilmesi konusunda bir yarış başladı. Almanya’nın dünya politikasında kendini göstermesi gerektiğine inanan Bismarck’ın girişimleriyle, aralarında çıkan anlaşmazlıkları gidermek üzere sömürgeci devletler Berlin’de bir araya geldiler (Kasım 1884-Şubat 1885). Burada imzalanan ve Berlin Senedi denilen antlaşmaya göre kıyıda sömürgesi bulunan bir devletin fiilen işgal etmek şartıyla bu yerin iç bölgelerine de sahip olmaya hakkı vardı. Bundan sonra ikili görüşmelerle

anlaşmaya varan sömürgeci devletler tarafından Batı Afrika’da bugün de geçerliğini koruyan sınırlar çizildi. Bu sınırlar hiçbir tarihî ve etnik esasa dayanmadan sadece sömürgeci devletlerin menfaatleri göz önünde tutularak belirlenmişti. Mali, Senegal ve Fildişi Sahili’nde yaşayan Malinke ve Senufo toplulukları gibi Hevsâlar da parçalanmış ve toprakları bir kısmı bugünkü Nijerya’da, bir kısmı da Nijer’de kalacak şekilde İngilizIer’le Fransızlar arasında paylaşılmıştır. XX. yüzyılda sömürgelerin bağımsızlıklarını kazanmalarından sonra da aynı dine, dile ve kültüre sahip olan Hevsâlar birleşememişler ve Nijerya’da kalanlar İngiliz, Nijer’de kalanlar Fransız kültürünün etkisini taşıyan iki ayrı toplum olarak hayatlarını sürdürmek zorunda bırakılmışlardır.

Hevsâ dili bugün, en çok Nijerya’nın kuzey ve Nijer’in güney bölgelerinde olmak üzere Kamerun’dan Trablusgarp’a ve Dakar’dan Sudan’a kadar Afrika’nın birçok büyük şehir ve limanında konuşulmaktadır. Bu dilin hangi gruba dahil edilmesi gerektiği konusu tartışmalıdır. Miller ve Lepsus gibi bazı dilcilere göre Berberîce ile olan morfolojik benzerliğinden dolayı onu Hâmî diller arasına koymak gerekir. Delafosse ve Lippert’in savunduğu diğer bir görüşe göre ise kelimelerinin sürekli vokallerle bitmesinden dolayı aslında bir zenci dilidir; ancak Hâmî dillerden çok etkilenmiş ve onlardan birçok kelime almıştır (İA, V/1 , s. 380). Fage, kesinlikle Hâmî diller grubuna sokulması gerektiğini söylemekte (A History of West Africa, s. 31), Parsons da Hâmî dillerin Hadi grubuna girdiğini kabul etmektedir (EI^{2}, III, 275). Başlıca Kano, Katsina ve Sokoto lehçeleri bulunan Hevsâ dili konuşulduğu ülkelerde iki ayrı alfabeyle yazılmakta, bu yazılardan resmî daire ve okullarda kullanılan Latin harflisine Boko, halk arasında ve dinî amaçla kullanılan Arap harflisine de Acemî denilmektedir. XIV. yüzyıldan itibaren din eğitiminin yanı sıra resmî ve özel yazışmalar, mahkemeler gibi hayatın diğer alanlarında da kullanılan Acemî’nin özellikle Hevsâlar’ın Fûlânî hâkimiyetine girmesinden sonra dinî ve edebî eserlerin yazımında da kullanıldığı görülür. Bu dönemde, aynı zamanda birer âlim olan Fûlânî liderlerinin Arapça ve Fulfulde dilinde kaleme aldıkları eserler Hevsâ diline tercüme edilerek Acemî yazısına aktarılmıştır. Boko, Hevsâ bölgesi sömürgeleşmeden önce ilk defa İngiliz misyoneri şarkiyatçı J. F. Schön tarafından çeşitli eserlerinde kullanılmıştır. Toplumları köklerinden koparmanın yollarından birinin yazılarını değiştirmek olduğunu bilen İngilizler, daha sonra Acemî’nin uzun geçmişine rağmen hiçbir zaman

resmî yazı haline gelememesinden de faydalanarak Boko'nun halk tarafından benimsenmesi için faaliyet göstermişlerdir. Latin harflerinin yaygınlaşmasında iş başına getirilen emîrlerin nüfuzundan da istifade edilmiş ve mahkeme tutanaklarıyla her tür resmî evrakın bu alfabeyle yazılmasına başlanmıştır. Acemî'nin standart bir yazım şeklinin bulunmamasına karşılık Boko'nun standartlaştırılmasına çalışılmış ve bunun için çeşitli edebiyat yarışmaları düzenlenmiş, gazeteler çıkarılmış, kitaplar yayımlanmıştır. Halen Hevsâ dili Nijerya anayasasında İngilizce, Yoruba ve İbo dillerinin yanı sıra kabul edilen dördüncü dildir. Boko yazısı da 1960 yılından beri tamamen Batı'ya adapte edilen eğitim sisteminde ilkokuldan üniversiteye kadar kullanılmaktadır. Son zamanlarda dinî eser veren yazarlar Boko'nun yaygınlaşmasına ayak uydurarak bu yazıyı kullanmaya başlamışlardır; hatta Hevsâ diline çevrilen ilk Kur'ân-ı Kerîm meâli de Latin alfabesiyle basılmıştır

(Abu Baker Mahmoud Gummi, Tarjamar Ma'anonin Alkur'âni Maigirma Zuwa Harshen Hausa, Beyrut 1979). Nijer anayasasına göre ise resmî dil sadece Fransızca'dır. Dolayısıyla Hevsâ dili bugün ne Boko ne de Acemî yazısı ile varlığını koruma şansına sahiptir.

Hevsâlar tarih boyunca çiftçi, bahçıvan, hayvan yetiştiricisi, zanaatkâr ve tüccar olarak tanınmışlardır; deri ve bakır işlemeleri, yünlü ve pamuklu dokumaları bütün Batı ve Orta Afrika'da meşhurdur. Sanattaki ve estetik konusundaki üstünlükleri taşra ve şehir mimarisinde de görülür. Zinder başta olmak üzere birçok yerleşim alanında muhteşem saraylar ve camilere rastlanmaktadır. Bu binalarda kerpici estetik açıya da dikkat ederek kullanmışlardır. Tahoua yöresindeki kubbe mimarisinin ise bütün bir Batı Sahil Sudanı'nda benzeri yoktur (Krings, s. 360 vd.).

BİBLİYOGRAFYA

Kâ'ti, Târîẖu'l-Fettâş (nşr. ve trc. O. Houdas - M. Delafosse), Paris 1964, s. 53, 262, 269, Arapça metin, s. 32, 145; Abdurrahman b. Abdullah es-Sa'dî, Târîẖu's-Sûdân (nşr. ve trc. O. Houdas), Paris 1964, I, 24, 41, 152, 232,

432, Arapça metin, s. 92, 150, 284; F. Lugard, The Dual Mandate in British Tropical Africa, Blackwood 1922; S. J. Hogben, The Muhammadan Emirates of Nigeria, London 1930, s. 68-109; J. C. Froelich, Les musulmans d'Afrique noire, Paris 1962; P. Bertaux, Afrika: Von der Vorgeschichte bis zu den Staaten der Gegenwart, Frankfurt 1966, s. 81-85; J. D. Fage, A History of West Africa, Cambridge 1969, s. 31-34; J. M. Cuoq, Les musulmans en Afrique, Paris 1975, s. 244-271; M. Hiskett, A History of Hausa Islamic Verse, London 1975, s. 19-26; a.mlf., The Development of Islam in West Africa, London 1984, s. 68-119, 156-171; a.mlf. - F. W. Parsons, "Hausa", EI² (İng.), III, 275-283; J. S. Trimingham, A History of Islam in West Africa, Oxford 1978, s. 6, 126-135, 195; R.-M. Cornevin, Geschichte Afrikas von den Anfängen bis zur Gegenwart, Frankfurt 1980, s. 176-177; R. Delval, Les musulmans au Togo, Paris 1980, s. 48; G. Nicolas, Dynamique de l'Islam au sud du Sahara, Paris 1981; Muhammed el-Garbî, Bidâyetü'l-ḥükmi'l-Maġribî fi's-Sûdâni'l-Ġarbî, Bağdad 1982, s. 69-71; T. Krings, Sahel: Senegal, Mauretanien, Mali, Nijer, Köln 1982, s. 91-92, 360 vd.; J. O. Voll, Islam: Continuity and Change in the Modern World, Essex 1982, s. 79-82; Zakari Dramani Issifou, L'Afrique noire dans les relations internationales au XVIe siècleanalyse de la crise entre le Maroc et le Sonrhai, Paris 1982, s. 196; P. B. Clarke, West Africa and Islam, London 1984, s. 60-65, 98-101; J. Ki-Zerbo, Die Geschichte Schwarz-Afrikas, Frankfurt 1984, s. 154-158; Mehdi Adamu, "The Hausa and Their Neigbours in the Central Sudan", General History of Africa (ed. D. T. Niane), California 1984, IV, 266-300; a.mlf., "el-Hevsâ ve cîrânühüm bi's-Sûdâni'l-evsaṭ", Târîḫu İfrîḳıyye'l-ʿâm (nşr. C. T. Niyânî), Beyrut 1988, IV, 273-303; J. H. Barkow, "Hausa", Muslim Peoples: A World Ethnographic Survey (ed. R. V. Weeks), Connecticut 1984, II, 319-327; B. G. Martin, Sömürgeciliğe Karşı Afrika'da Sufi Direnişi (trc. Fatih Tatlılıoğlu), İstanbul 1988, s. 25-53; Zakari Maikorema, "Les états de l'espace nigerien (VIIIe s.-XIXe s.)", Culture et civilisation islamiques-Le Niger, Rabat 1988, s. 33-47; Djibo Malam Hamani, "Les presonnalités célèbres", a.e., s. 79-113; H. Fisher, "Onsekizinci ve Ondokuzuncu Yüzyıllarda Batı ve Merkezi Sudan" (trc. Kemal Kahraman), İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti, İstanbul 1989, III, 251-268; J. Joly, Histoire du continent africain, Paris 1989, I, 29, 103, 115, 131, 154, 173; M. Beazley, L'Afrique centrale et méridionale (trc. Sabine Boulogne), Paris 1991, s. 50-57; A. Muhammed Kani, Nijerya'da İslâmî Cihad (trc. Ömer Gündüz),

İstanbul 1991; E. M’Bokolo, Afrique noire histoire et civilisation, XIX-XX siècles, Paris 1992, I, tür.yer.; D. Laya, “The Hausa States”, General History of Africa (ed. B. A. Ogot), California 1992, V, 453-491; Bawuro M. Barkindo, “Growing Islamism in Kano City Since 1970”, Muslim Identity and Social Change in Sub-Saharan Africa (ed. L. Brenner), London 1993, s. 90-105; E. Grégoire, “Islam and Identity of Merchants in Maradi (Niger)”, a.e., s. 106-115; Ahmed Rufai Mohammed, “The Influence of the Niass Tijaniyya in the Nijer-Benue Confluence Area of Nigeria”, a.e., s. 116-134; Christian Coulon, “Les nouveaux oulémas et le renouveau islamique au Nord-Nigeria”, Le radicalisme islamique au sud du Sahara (ed. R. Otayek), Paris 1993, s. 123-149; M. de Montclos, Le Nigeria, Paris 1994, s. 15-19, 37, 60-61, 124, 303; A. Petersen, Dictionary of Islamic Architecture, London 1996, s. 109; D. S. Gilliland, “Religious Change Among the Hausa, 1000-1800”, JAAS, XIV/3-4 (1979), s. 241-257; Ünver Günay, “Zenci Afrika’da İslâmiyetin Yayılışının Temel Etkenleri”, İİFD, sy. 4 (1980), s. 105-118; Ahmad Hallirio Arfani, “Hausa: Missionising the Script”, Afkar, I, London 1984, s. 66-67; Hassan Ma’ayergi, “Translations of the Meanings of the Holy Qur’an into Minority Languages: The Case of Africa”, JIMMA, XIV/1-2 (1993), s. 156-180; G. Yver, “Havsa”, İA, V/1, s. 380-382.

Hilal Görgün

HEVVÂRE

(هوّارة)

Bir Berberî kabilesi.

Kuzey Afrika'nın en köklü ve soylu Berberî topluluklarından biridir; nesep ve yaşanan coğrafî mekân bakımından birbirinden farklı kollara ayrılmıştır. İbn Haldûn, Berberîler'in iki büyük kolundan Berânis'e mensup olduklarını ve ensâb ilmiyle uğraşanların bu konuda ittifak ettiklerini söyler. Hevvâre (Hüvvâre), çeşitli kollarının Kuzey Afrika ve Mısır'da dağınık halde göçebe hayatı sürmesine rağmen genelde yerleşmeye ve istikrara meyilli kabilelerdendir. Hasan el-Vezzân (Afrikalı Leon) bu kabileyi beş büyük Berberî topluluğundan biri sayar (diğerleri Sanhâce, Masmûde, Zenâte ve Gumâre'dir); farklı rivayetlere göre de Sanhâce'nin kardeşi veya Sanhâce onun bir koludur. Hevvâre kendi içinde Benî Kemlân, Garyân, Varga ve Meslâte gibi kollara ayrılır; içlerinden tamamen Araplaşmış olanlar atalarının Yemen'den geldiğini ve Himyerî asıllı olduğunu kabul ederler. Kuzey Afrika'da asırlarca karışık durumda yaşayan Berberî ve Arap kabileleri birbirlerine epeyce benzediğinden bunların soyundan gelenleri ayırt etmek çok defa imkânsızdır. Bu gruplar, coğrafî bakımdan yaşadıkları bölgeler dikkate alınarak Trablusgarp, Tunus, Cezayir, Fas, İspanya ve Mısır Hevvâreleri diye ele alınmaktadır. Bunlar asıl itibariyle Trablusgarp'tan Kuzey Afrika'nın doğu, batı ve güney istikametlerine dağılmışlardır ve benzer özellikler kadar gittikleri yerlerdeki toplumlarla kaynaşmalarından dolayı farklı özellikler de taşımaktadırlar. Hevvâreliler, I. (VII.) yüzyılın sonları ile II. (VIII.) yüzyılın başlarında müslüman oldular ve Sünnî Melîle kabilesi hariç tamamı Hâricîliğin bir kolu olan İbâzıyye'yi benimsediler. V-VI. (XI-XII.) yüzyıllarda Ehl-i sünnet'e intisap ettiler. Garyân bölgesinde yaşayanlar ise bunlardan iki asır sonra Hâricîliği bıraktılar.

Hevvâreliler, III-X. (IX-XVI.) yüzyıllarda genelde Mısır'dan Mağrib'e kadar uzanan sahile yakın bölgelerde bulundular; İskenderiye ile Akabetülkübrâ arasındaki Buhayre bu bölgelerin en önemlilerinden biriydi.

Fetihler sırasında ve daha çok II. (VIII.) yüzyılda Hevvâre ülkesi olarak da bilinen Trablusgarp ile Berka arasındaki bölgede Hevvâre'nin Misrâte ve Meslâte gibi kolları yaşıyor ve iç Afrika ile ticaret yapıyorlardı. Amr b. Âs 22 (642-43) yılında

Berka'yı fethederken sadece Hevvâre ve Levâte'nin direnişiyle karşılaştı; bunlar da fazla dayanamayarak 13.000 dinar haraç vermeyi kabul ettiler ve böylece toprakları Mısır'a bağlandı. Ukbe b. Nâfi' de 42'de (662) Trablusgarp-Fizan ticaret yolu üzerindeki Gadâmis'i aldığında çevredeki Hevvâreliler'le savaşmıştı. Trablusgarp'ın güneyinde oturan ve IV. (X.) yüzyıldan VI. (XII.) yüzyıla kadar merkezleri Zevîle'de hüküm süren Hevvâre'ye mensup küçük bir İbâzî hânedanı olan Benî Hattâb şehirleri harabeye dönünce Fizan'a göç etti. Eyyûbîler'in ünlü kumandanlarından Şerefeddin Karakuş bu Hevvâre hânedanına 570'te (1174-75) büyük bir darbe vurarak kendine bağladı, hazinelerine el koydu ve 572'de (1176-77) ikinci Trablusgarp seferinde hânedana son verdi.

Hevvâreliler, 122 (740) yılından itibaren Mağrib'de patlak veren Hâricî hareketleri sırasında Araplar'a karşı Zenâte'nin yanında yer aldılar. Hişâm b. Abdülmelik'in son zamanlarında Hevvâre'ye mensup olan Abdülvâhid b. Ebû Yezîd, 124'te (742) Sufriyye'ye mensup Ukkâşe el-Fezârî ile yaptığı savaşı kaybetti ve İfrîkıye Valisi Hanzale b. Safvân el-Kelbî tarafından etkisiz hale getirildi. Hevvâreliler 140 (757) yılında İbâzî Ebü'l-Hattâb el-Meâfirî'nin isyanına katıldılar. Yahyâ b. Fûnâs ise 156'da (773) Yezîd b. Hâtim'e karşı ayaklandı, ancak Trablusgarp Kumandanı Abdullah b. Samt bunları dağıtarak elebaşılarını öldürdü. Bu isyanlar sonunda bulundukları yerleri terketmek zorunda kalan Hevvâreliler Kuzey Afrika'da batı-doğu istikametinde devamlı göç ettiler. Bunların bir kısmı Ağlebî emîrlerinin hâkimiyetini tanırken bir kısmı da Cezayir'in güneyinde hür olarak yaşadı. Hevvâreliler, Ağlebîler'in hâkimiyetindeki Trablus'u ele geçirip harabeye çevirdiler. Fakat daha sonra Abdullah b. İbrâhim b. Ağleb onları buradan uzaklaştırdı. Bunun üzerine Nefûse ve Mağrib-i Evsat'taki Tâhert İbâzîleri'nin lideri Abdülvehhâb b. Abdurrahman topladığı kuvvetlerle Trablus'u yeniden kuşattı. Bu sırada babasının ölüm haberini alan Abdullah, Abdülvehhâb ile anlaşarak şehirden ayrıldı (197/812). Ebû Yezîd Mahled b. Keydâd en-Nükkârî, IV. (X.) yüzyılın ikinci yarısında Fâtımîler'e karşı ayaklanınca Hevvâreliler Evrâs ve Mermâcenne'den yola çıkarak bu

yeni ayaklanmaya da katıldılar. Ebû Yezîd'in ölümünden sonra Fâtımîler tarafından bu bölgedeki birliklerin dağıtılması üzerine zayıf duruma düştüler ve Zenâte kabilelerinin yanında bölgenin ovalarını dolaşmaya başladılar; Fâtımîler karşısında aldıkları yenilgiden sonra İfrîkıye'de hüküm süren hânedanlara boyun eğerek onlara vergi vermek zorunda kaldılar. VIII. (XIV.) yüzyılda Trablusgarp yakınındaki Zenzûr ovasının batısında Hevvâre'nin Benî Mecris kolu, güneydoğusunda Kerkûde kolu, Berka ile İskenderiye arasında Mesâniye kolu, Tebesse'den Mermâcenne'ye kadar olan bölgede ve Bicâye'de Benî Süleym kolu yaşamaktaydı.

İbâzî imamı Ebü'l-Hattâb el-Meâfirî'nin isteği üzerine 141'de (758) Trablusgarp'tan Tunus'a gelen Hevvâreliler başta Kābis ile Sefâkus (Sfax) olmak üzere çeşitli bölgelere yerleştirilmişlerdi. Hevvâreliler VIII. (XIV.) yüzyılda Cerbe adasında, Kayrevan, Mermâcenne ile Bâce arasında uzanan tepelerde ve Ürbüs (Laribus) civarında bulunuyordu. Ayrıca Tunus'un batısındaki bir bölgede de Hevvâreliler yaşıyordu. Güney Konstantin'deki Benî Kemlân kolu da onların yanına göç etmişti. Hevvâre'nin Tunus'ta günümüze kadar gelen kolları Benî Varga ve Benî Vaştata'dır.

Trablusgarp'ı terkeden Hevvâreliler'in bir kısmı Cezayir'deki Konstantin'in güneyine ve Vehran'ın doğusunda Vâdîsûf, Vâdîrîg ve özellikle Zap'a yerleşti. 250'de (864) Benî Kemlân ve diğer bazı gruplar Ağlebîler'e, Cebelievrâs'taki Hevvâreliler de 342'de (953) Fâtımî Halifesi Muiz-Lidînillâh'a karşı isyan etmiş, ancak yenilerek boyun eğmişlerdi. Ortaçağ boyunca da Mağrib-i Evsat'taki Mesbele, Cebelihevvâre ve Burciredîr (Burcigadîr) dolaylarını yurt edinmişlerdi. Günümüzde Müstegānim vilâyetine bağlı olan Kal'atü Hevvâre'yi VI. (XII.) yüzyılda Muhammed b. İshak'ın yönetimindeki Hevvâreliler kurmuşlar, fakat bir asır sonra Benî Reşîd tarafından buradan çıkarılmışlardı. Bu yerleşim merkezi Merînîler ve Kuloğulları diye de bilinen Türk idarecileri zamanında tekrar boşaltılarak denizciler için bir sığınak haline getirildi. 1830'da Emîr Abdülkādir'e bağlanan şehir 1845'te Fransızlar tarafından işgal edildi.

Büyük Sahrâ'da yaşayan kabileler arasında da Hevvâre soyundan gelenler bulunmaktadır. İbn Haldûn'un tasnifine göre Zegāve'nin bir Hevvâre kolu olması ihtimali uzak değildir. İbn Haldûn, Sahrâ'yı geçip Gao'ya (Batı Afrika) ulaşan Hükkâr (Hoggar veya Haggar) kabilesini de Hevvâre'nin bir

kolu kabul etmektedir. Berberîce'nin bir lehçesi olan Temâşekçe'de "v" harfi yerine "g" kullanıldığından Hevvâre ismi Hoggar'a dönüşmüştür. Bugün Tuaregler'in (Tevârik) bir kolu olan ve Cezayir'in güneyinde yaşayan Hoggarlar, özellikle Fransa'nın Afrika'yı işgali karşısında şiddetli bir mücadele verdiler. 1881 yılında Şeyh Yûnus diye bilinen Yûnus Heytâgil b. Biska, Osmanlı Sultanı II. Abdülhamid'e yazdığı bir mektupla onu bütün müslümanların halifesi ve İslâm topraklarının

gerçek sahibi olarak gördüklerini bildirdi. Hoggarlar, bölgede işgalden önce keşif yapan 500 kişilik Fransız birliğine saldırarak kumandanları dahil askerlerin çoğunu öldürdüler ve arkasından gelecek yeni müdahalelerden korunmak amacıyla İstanbul'dan silâh yollanmasını, eğer silâh yardımı yapılamazsa en azından haklarının Fransızlar karşısında savunulmasını istediler. Bunun üzerine II. Abdülhamid gerekli yardımları Trablusgarp vilâyeti üzerinden gönderdi.

Mağrib-i Aksâ'da Fes (Fas), Sicilmâse, Sebte (Ceuta), Zelûl (Zülûl), Tâmesnâ ve son olarak Sûs dolaylarında bulunan Hevvâreliler buraya İfrîkıye ve Mağrib-i Evsat Berberîleri'yle geldiler. Hevvâre kabilesi de Zenâte ve Sanhâce gibi aktif bir şekilde Merînîler Devleti'ni destekleyince Merînîler hem bu davranışı mükâfatlandırmak, hem de Muvahhidler döneminde İfrîkıye'den zorla göç ettirilen Benî Hilâl bedevî Arap kabilelerinin arasına yerleştirerek nüfuzlarını kırmak için her üç kabileden büyük grupları Tâmesnâ bölgesine nakletmiş ve onlara ziraat yapmaları, otlak olarak kullanmaları için çok geniş araziler iktâ etmişlerdir. VII-VIII. (XIII-XIV.) yüzyıllarda refah içinde yaşayan Fas Hevvâreleri daha sonraki asırlarda da varlıklarını sürdürdüler. Hatta XIV. yüzyılın ilk yarısında Tâmesnâ'da çok güçlü duruma gelmişlerdi. Hevvâre ve Berânis'in diğer kollarından bazı kabileler suyu ve otu bol, hayvancılığa ve ziraata elverişli topraklarda birlikte oturmaktaydılar. Fas'taki Ağmat şehrini bunlar kurdular ve Batı Afrika yerlilerine deve kervanlarıyla demir, bakır, dokuma, süs eşyası ve baharat götürüp satarak çok zengin oldular. Yine bir Hevvâre kolu olan Benî Rezîn, Tanca ile Sebte arasındaki Rif'te V. (XI.) yüzyılda Hüvvâre adıyla bir şehir kurdu. İdrîsîler'in (788-985) idaresi zayıfladığında Mağrib istikrarsız günler yaşamaya başladı. Sultan Muhammed b. İdrîs nüfuzu altındaki bölgeyi kardeşleri arasında paylaştırmış, Hevvâreliler'in yaşadığı bölgenin idaresini de Dâvûd b. İdrîs'e bırakmıştı. Atlas Okyanusu

sahili boyundaki geniş ovalarda bulunan bu toplulukların hepsi Araplar tarafından asimile edilmiştir. Bu durum özellikle Sûs bölgesinin kuzeyinde yaşayan, Arapça konuşan ve Arap asıllı olduğunu iddia eden Hevvâre topluluklarında görülmektedir. Bugün Fas'ın doğusundaki Tefrâta ovasında da bir Hevvâre kolu bulunmaktadır.

Târık b. Ziyâd'la birlikte İspanya'ya geçenlerin bir kısmı ile Kuzey Afrika Valisi Mûsâ b. Nusayr'ın Berberîler'den topladığı askerlerin bir kısmı Hevvâre'ye mensuptu ve bunlar İspanya'nın fethinde çok etkili oldular. Abdurrahman b. Mûsâ el-Hevvârî, Endülüs Emevî Hükümdarı I. Abdurrahman ve ondan sonraki üç emîr devrinde İsticce (Ecija) kadısı olarak görev yaptı. İspanya'da müslümanların hâkimiyeti devam ettiği sürece Hevvâreliler'in varlığından da daima bahsedildi. Özellikle İşbîliye (Sevilla), Kurtuba (Cordoba), Belensiye (Valencia), Mürsiye (Murcia), Tuleytula (Toledo), Sarakusta (Saragossa) ve Ceyyân (Jaén) gibi önemli yerleşim bölgelerinde Hevvâre'ye mensup boylar oturmaktaydı. Ceyyân'da bunların adını taşıyan bir kale bulunuyordu. Bugünkü Teruel yakınlarında yer alan Şentemeriye eş-Şark (Sehle, Albarracin) şehri Hevvâreli Benî Rezîn'in yurdu idi. Endülüs Emevî Devleti yıkılınca (422/1031) Huzeyl b. Halef liderliğindeki Benî Rezîn bağımsızlığını ilân etti. Daha sonra Runde'yi (Ronda) ele geçiren Benî Zünnûn da burada kendi adıyla anılan bir hânedan kurdu.

İfrîkıye'deki Hevvâreliler Sicilya'nın 212'de (827) Ağlebîler tarafından fethine katıldılar ve adada asırlarca kendi kimliklerini muhafaza ettiler. Kuzey Afrika'da en fazla yer değiştiren kabilelerin biri de Hevvâre idi. Atlas Okyanusu kıyısındaki Sûs bölgesinden Yukarı Mısır (Saîd) ve Sudan'ın kuzeyine kadar olan topraklarda bazan bağımsız, fakat genelde güçlü bir devlete yarı bağlı olarak ve Araplar'a nisbetle daha itaatkâr bir tavır içinde yaşadılar. Ancak Fâtımî halifeleri Mansûr-Billâh ile (946-953) Muiz-Lidînillâh (953-972) zamanında olduğu gibi üzerlerindeki baskılar arttığında bağımsızlıklarına aşırı derecede düşkün olduklarından yurtlarını rahatça terkedebiliyorlardı.

Fâtımîler Mısır'a hâkim olunca (358/969) kendilerine yardımcı olan Hevvâre'nin liderlerinden birini Münşiye bölgesine emîr tayin ederek mükâfatlandırdılar. Memlükler döneminde de bunların rollerinin arttığı

görülmektedir. Berkuk henüz tahta çıkmadan İskenderiye ile Berka arasındaki Buhayre bölgesinde bulunan kalabalık bedevî gruplarını dağıtmak istedi. Burada asırlardır yaşayan Hevvâreliler'in çoğunun 782'de (1380) Yukarı Mısır bölgesine göç ettirilmesi, aslında Yemen ve Hicaz asıllı Arap kabilelerinin gücünü kırmaya yönelik bir plandı. Saîd muktaı Hevvâre Emîri İsmâil b. Mâzin, yeni bölgede sanat erbabının ve kendisinin kalacağı binalar inşa ettirdi. Bölgenin önemli yerleşim yerlerinden Kūs, İhmîm ve Asvan'ın yanında Circe (Circâ) adıyla yeni bir şehir ortaya çıktı ve burada oturanlara Circe Hevvâreleri denildi. Bunlar topraklarını kısa zamanda değerlendirip zengin oldular ve Berkuk'a daima minnettar kaldılar. Berkuk 791'de (1389) İlboğa'ya karşı kendilerinden yardım isteyince Kahire'ye kadar geldiler. Kahire'de iktidarı ele geçiren Berkuk (1390-1399), bölgede baskınlar düzenleyen Araplar'ın aksine kendisine daima bağlı kalan Hevvâreliler'i hizmetlerinden dolayı tekrar mükâfatlandırdı. 798'de (1396) Yukarı Mısır'da çıkan karışıklıklar sırasında sultanın bölgedeki nâibi öldürülünce bölgeye Circe Hevvâreleri'nden bir grup askerle yeni nâib gönderildi. 799'da (1397) yeni nâibin oğlu Şeyh Bedreddin Muhammed b. Ömer b. Abdülazîz babasının yerine geçti ve Benî Ömer hânedanını kurdu. Circe'de bir cami inşa ettirdi; XV. yüzyılda da Sîdî Abdüsselâm Camii inşa edildi. Bu aşiret devleti Circe'den Nübye'ye kadar uzanan bölgede hüküm sürdü.

Asvan'daki Benî Kenz Arapları 1412'de Circe'ye saldırınca Hevvâreliler'in bir kısmı, el-Hâc Îsâ Ved Muhammed'in önderliğinde daha güneye inerek Sudan'ın Nil vadisindeki Kordofan bölgesine yerleşti. Tüccar olan Îsâ Ved Muhammed ve diğer ileri gelenler yağmurlar başlayınca ülkenin batısında yer alan Dârfûr'a gitmekte, kurak mevsimlerde ise tekrar Kordofan'a dönmekteydiler. İçlerinden yerleşik hayat yaşayanlara Cellâbe Hevvâreleri deniliyordu. Bunlar yerli halkla yakın ilişki içinde idiler ve onlarla evlendikleri için birkaç nesil sonra, bedevî hayat süren ve mevsimlere göre Kordofan-Dârfûr arasında gidip gelenlerden farklılaşmaya başladılar.

815'te (1413) Circe Hevvâreleri Benî Kenz'e saldırarak Asvan'ı ele geçirdilerse de Sultan Barsbay zamanında sıkı kontrol altına alındılar. 822 (1419) yılına kadar Memlükler buranın vergisini düzenli biçimde topladılar. 842'de (1438) emîrlerine baş kaldırdıklarında ise üzerlerine bir ordu gönderildi ve ileri gelenlerinden on altı kişi idam edildi.

Osmanlılar'ın Mısır'ı fethinden önce Memlükler'in bölgedeki nüfuzu giderek azalmıştı. Gerçi Yavuz Sultan Selim Mısır'a yürüdüğü sırada Hevvâreliler Tomanbay'a yardım için bedevî birliklerini

göndermişlerdi, fakat onun yenilip güneye çekilmesi üzerine emîrleri Ali b. Ömer Osmanlı padişahına haber yollayarak kendisine yardım edeceğini bildirdi. Bu davranış Osmanlılar tarafından takdir edildi ve Hevvâreliler resmen tanındı. Emîr Ali yönetiminde Circe Yukarı Mısır'ın merkezi oldu ve emîr buraya bir de medrese inşa ettirdi. Osmanlılar, Mısır idarî yapısı içinde Circe'yi Benî Ömer vilâyeti diye adlandırdılar. XVI. yüzyılın ikinci yarısında Circe idarî bakımdan sancak sayıldığından merkezî idarenin tayin ettiği beyler tarafından yönetildi; bunlar arasında özellikle Canbolat ve Yûsuf Bey etkili kimselerdi. Bölgedeki bedevîlerin tamamı devlete bağlı kaldıkları için orduda istihdam edildiler. Evliya Çelebi, Mısır'ın bu bölgesinden bahsederken halkının yetmiş ayrı Hevvâre fırkasından meydana geldiğini söyler ve özellikle Circe vilâyeti, bunun kazaları, buradan elde edilen gelirler hakkında bilgi verir (Seyahatnâme, X, 798-812).

1168'de (1755) Kahire'de başlayan devletle halk arasındaki mücadele sırasında Saîd'de Hevvâre'den Benî Hümâm iktidarı ele geçirdi ve Firşavt'ı merkez yaptı. Daha sonra Araplar'la iş birliğine giderek ticaret yollarının güvenliğini sağladı. Her yıl kervanlar Dârfûr'dan 5000-6000 köleyle Circe'ye gelir ve burada sancak beyine esir başına 4 altın ve deve başına 2 altın gümrük ödedikten sonra ellerindeki malları satarak Kahire'ye kadar giderlerdi (Orhonlu, s. 101). XVIII. yüzyılın sonlarına doğru merkeze bağlı mevcut idareyi korumak amacıyla Şâzeliyye tarikatına mensup Şeyh Süleyman ez-Zeyyât bölgeye gönderildi. Kölemen Beyi Bulutkapan Ali Bey, 1769 yılında başlarında altı bey bulunan 3000 askeri Yukarı Mısır'a gönderdi. Ordu önce Asyût'u aldı, daha sonra Hevvâreliler'e saldırdı. Hümâm daha güneydeki İsnâ'ya kaçtı ve Aralık 1769'da burada öldü. Hümâm'ın yerine geçen oğlu Dervîş'in Kahire'ye gelerek Ali Bey'e bağlılığını bildirmesiyle bölgedeki Hevvâre hâkimiyeti önemini yitirdi. Sonuçta Benî Hümâm merkezî idare karşısında fazla dayanamadı ve ihanete de uğradığı için yenildi. Reisleri Ebû İsmâil Ali 1779'da Murad Bey tarafından öldürüldüğünde Hevvâre toprakları emîrler arasında paylaşıldı.

Artık Hevvâreliler'in eski güçlerini kaybettiklerine ve bir daha toparlanamayacaklarına inanılıyordu. Fransa'nın Mısır'ı işgali onları tekrar ön plana çıkardı ve sömürge idaresince Saîd'in gerçek sahipleri kabul edildiler. Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın birlikleri 1811'de emîrler üzerinde hâkimiyet kurunca 1812'de topraklarının merkezî otorite tarafından kadastro edilmesine karşı çıkamadılar.

Gerek Memlükler gerekse Osmanlılar mahallî otoritelere çeşitli haklar tanıyarak merkezî idareye bağlılıklarını sağlamışlardı. Osmanlı döneminde Yukarı Mısır buğday ambarı olduğundan buraya fazla önem verildi ve Circe'nin güneyi önce tek bir idarî yapıda toplanmışken daha sonra "kâşiflik" denilen iki idarî bölgeye ayrılarak Habeş vilâyetindeki memur ve askerlerin iaşelerinin buradan teminine başlandı. Mehmed Ali Paşa'nın Güney Mısır'da başlattığı toprak reformuna kadar buradaki bedevî olgusu önemini korudu ve toprakların kadastroları sırasında ağırlığını hissettirdi.

Hevvâre kabilesinin bu derece geniş coğrafî bölgelerdeki yayılışını tam tesbit edebilmek zordur. Ayrıca Hevvâre'ye mensup kabilelerin her biri yaşadığı coğrafî bölgenin ve beşerî çevrenin etkisi altında kalmıştır. Kuzey Afrika'da tamamen Araplaşan Berberî kabilelerinden biri de bunlardır. Veddan ve Trablus bölgesine yerleşmiş olanlar, Ebû Ubeyd el-Bekrî'nin naklettiğine göre kıldan dokunmuş çadırlarda otururken Mağrib-Sûs bölgesindeki Hevvâreliler bilinmeyen bir tarihte yerleşik düzene geçmişlerdi ve tarımla uğraşıyorlardı. Milâdî IV. yüzyıldan itibaren Kuzey Afrika'dan Sahrâ'ya yönelik göç dalgasına birçok Sanhâce kabilesinin yanı sıra Hevvâre de katılmıştı; bunlar koyun, keçi ve deve sürüleri besleyen göçebelerdi. Bütün Güney Sahrâ'da ve Sudan'da İslâmiyet'i Sanhâce ile akrabası Hevvâre'ye mensup kabileler yaymıştır.

Hevvâreliler tarih boyunca sürekli parçalanıp dağılmış ve küçük topluluklar oluşturarak Kuzey Afrika'nın çeşitli bölgelerinde yaşamaya devam etmişlerdir. Çok nâdir haller dışında büyük çapta bir birliği pek sağlayamamışlardır. Çoğunluğu tarım ve hayvancılıkla meşgul olmayı tercih etmiş, bir kısmı da ticareti seçmiştir. Birçok Hevvâre topluluğu içtimaî-siyasî sebepler veya demografik yapının sonucunda başka kabilelerin içinde erimiştir. Hevvâre, Sanhâce ve Zenâte gibi kendisinden daha büyük topluluklara göre siyasî düzene karşı daha az baş kaldırmıştır.

Hevvâreliler arasından birçok âlim yetişmiştir. Bunların içinde İbâzîler'in büyük kadılarından Muhakkim el-Hevvârî, Arap dil âlimi İbn Câbir Muhammed b. Ahmed el-Hevvârî ve Mâlikî fakihi Muhammed b. Ömer el-Hevvârî sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, BEO, Trablusgarb Kataloğu, Bâb-ı Âsafî Evrak Kalemi, Dahiliye Nezâreti, Trablusgarb, 1298.7.8; İbn Abdülhakem, Fütûḥu İfrîḳıyye ve'l-Endelüs, Cezayir 1948, s. 34, 136; İbn Hurdâzbih, el-Mesâlik ve'l-memâlik, s. 9; Bekrî, el-Mesâlik (nşr. De Slane), Paris 1956, s. 59, 106, 117, 127; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik (trc. Gaudefroy-Demombynes), Paris 1927, s. 108; İbn Ebû Zer, Ravżü'l-ḳırṭâs, Rabat 1923, s. 20, 46, 54, 120; İbn Haldûn, el-ʿİber, Beyrut 1956, V, 282-292; a.mlf., Histoire des berbères (trc. De Slane), Paris 1982, I, 272-282; Kalkaşendî, Ḳalâʾidü'l-cümân, Kahire 1383/1963, s. 170-171; Makrîzî, el-Beyân ve'l-iʿrâb (nşr. Abdülmecîd Âbidîn), İskenderiye 1989, s. 50, 56-59, 134-136, 154-155; Hasan el-Vezzân, Vaṣfü İfrîḳıyye: Description de l'Afrique (trc. Ch. Schefer), Paris 1896, I, 22, 339; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, X, 798-812; M. Bernard, Deuxième mission flatters, Paris 1882, s. 4-9; Mahmud Nâci, Trablusgarb, İstanbul 1330, s. 115-119, 123, 125, 171-172; G. Marçais, Les arabes en Berbérie du XIe en XIVe siècle, Paris 1913, s. 637-638; H. Terrasse, Histoire du Maroc, Casablanca 1949, I, 12, 533; Cengiz Orhonlu, Osmanlı İmparatorluğunun Güney Siyaseti: Habeş Eyâleti, İstanbul 1974, s. 75, 77, 101, 111-113; J.-C. Garcin, Un centre musulman de la haute Egypte médiévale Qūs, Kahire 1976, s. 426, 450, 469, 471-479, 486-498, 514, 517-522, 526-530, 543-544; a.mlf., "Jean-Léon l'Africain et 'Aydhab", AIsl., XI (1972), s. 201-202; A. Raymond, "Ali Bey le grand", Les africains, Paris 1977, II, 15-41; Ali Yahyâ Muammer, el-İbâżıyye fi'l-Cezâʾir, Kahire 1399/1979, s. 138-143; C.-A. Julien, Histoire de l'Afrique du nord de la conquête arabe à 1830, Paris 1980, s. 22-23; M. Morsy, North Africa 1800-1900, New York 1984, s. 36; Abdülfettâh Mukallid el-Ganîmî, el-İslâm ve'l-ʿArûbe fi's-Sûdân, Kahire 1987, s. 233-235; Abdülvâhid Zennûn Tâhâ,

The Muslim Conquest and Settlement of North Africa and Spain, London 1989, s. 22-24, 28, 58, 76, 167-176; Seyyid Muhammed es-Seyyid Mahmûd, XVI. Asırda Mısır Eyaleti, İstanbul 1990, s. 150, 155-156; F. de Medeiros, “Les peuples du Soudan: mouvements de populations”, Histoire générale de l’Afrique, Paris 1990, III, 143-164; I. Hrbek - J. Denise, “Les almoravides”, a.e., III, 365-395; Housain Monès, “La conquête de l’Afrique du nord et la résistance berbère”, a.e., III, 251-272; T. Lewicki, “Le rôle du Sahara et des Shariens dans les relations entre le nord et le sud”, a.e., III, 303-339; a.mlf. - P. M. Holt, “Hawwāra”, EI^2 (Fr.), III, 305-309; Ramazan Şeşen, “Salâhaddin Eyyûbî Devrinde Libya’da Türkler ve Karakuş Meselesi”, TD, XXXIII (1982), s. 174-175, 177; René Basset, “Hüvâre”, İA, V/1, s. 664-665; R. Le Tourneau, “Ḳalʿat Huwwāra”, EI^2 (Fr.), IV, 481-482.

İbrâhim Harekât - Ahmet Kavas

HEVVÂRÎ

(bk. İBN CÂBİR).

HEVVÂRİYYE

(الهوّاريّة)

Sehliyye’nin Ebû Bekir b. Hevvâr el-Batâihî’ye (IV./X. yüzyıl) nisbet edilen bir kolu

(bk. SEHL et-TÜSTERÎ).

HEVZE el-HANEFÎ

(هوذة الحنفي)

Ebû Alî Hevze b. Alî b. Sümâme el-Hanefî el-Bekrî (ö. 8/630)

Benî Hanîfe kabilesinin reisi, şair ve hatip.

Adnânîler'e mensup Yemâme'deki savaşçı kabilelerden Benî Hanîfe'nin reisi olan Hevze, Arap kabileleri arasında büyük bir şöhret ve itibara sahip olduğu gibi Kisrâ Hüsrev Perviz ile de (590-628) dostça münasebetler kurmuştu. İran-Yemen arasında Kisrâ adına yapılan ticarî faaliyetlere kendi bölgesi Yemâme'de yardımcı oluyor, ticaret kervanlarının güvenliğini sağlıyor, yolcuların çeşitli ihtiyaçlarını gideriyordu. Benî Temîm kabilesi tarafından malları yağmalanan bir kervandaki yolcular Hevze el-Hanefî'ye sığınmışlar, Hevze de kendilerine yardımcı olmuş ve onlarla birlikte gidip Hüsrev Perviz'le görüşmüştü. Kisrâ bu görüşme sırasında Hevze'ye ihsanda bulunmuş, Hecer bölgesinde bazı arazileri kendisine tahsis etmiş ve bir de taç vermişti. Hevze bu olaydan sonra "Zü't-tâc, Sâhibü't-tâc" lakaplarıyla anılmıştır. Öte yandan İran'ın Bahreyn valisi, kervanı yağmalayan Benî Temîm kabilesine karşı bir sefer düzenleyerek birçok kişiyi öldürmüş, pek çoğunu da esir almış, bu arada 100 esir Hevze el-Hanefî'nin teşebbüsleri neticesinde serbest bırakılmıştı. Benî Hanîfe ile Benî Temîm arasında zaman zaman kanlı çatışmalara yol açan bir düşmanlık vardı. Nitekim Hevze gençliğinde bir çarpışma sırasında Benî Temîm'e esir düşmüş, 300 deve karşılığında hürriyetine kavuşabilmişti.

Kabile reisliği yanında şairliği ve hatipliğiyle de tanınan Hevze el-Hanefî hıristiyandı. Hz. Peygamber onu 7. yılın Muharrem ayında (Mayıs 628) bir mektupla İslâm'a davet etti ve müslüman olduğu takdirde yönetmekte olduğu bölgede idareciliğinin devam edeceğini bildirdi. Hevze, Resûl-i Ekrem'in elçisi Selît b. Amr el-Âmirî'ye iyi davranıp ikramda bulunmakla birlikte İslâmiyet'i kabul etmediğini bildiren cevabî bir mektup gönderdi. Bu mektubunda İslâm'ın güzel bir din olduğunu, ancak Hz. Muhammed'in vefatından sonra Araplar arasındaki yeri ve itibarı dolayısıyla peygamberlik

görevini kendisine bırakması halinde müslüman olacağını bildiriyordu. Mekke’nin fethinden sonra ölen (8/630) Hevze’nin yerine geçen Sümâme b. Üsâl müslüman olmuş ve Ridde savaşlarında önemli hizmetler görmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 262; IV, 203; VIII, 153; Belâzürî, Fütûḥ (nşr. Abdullah Enîs et-Tabbâ’), Beyrut 1987, s. 118-119; Ya‘kūbî, Târîḫ, II, 78; Müberred, el-Kâmil (nşr. Ebü’l-Fazl İbrâhim), Kahire, ts., II, 24; III, 15, 23; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), II, 169, 171, 644, 645; İbn Düreyd, el-İştiḳāḳ, s. 55, 348; İbn Hazm, Cemhere, s. 219, 310; İbn Hudeyde, el-Miṣbâḥu’l-muḍî (nşr. Muhammed Azîmüddin), Beyrut 1405/1985, II, 297-300; Bekrî, Muʿcem, s. 407, 1059, 1063; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, I, 468-469, 620-621; II, 215; İbn Seyyidünnâs, ʿUyûnü’l-es̱er, II, 269-270; İbn Kayyim el-Cevziyye, Zâdü’l-meʿâd, III, 696-697; Halebî, İnsânü’l-ʿuyûn, III, 254-255; Muhammed Hamîdullah, el-Ves̱âʾiḳu’s-siyâsiyye, Beyrut 1983, s. 156-157; Ziriklî, el-Aʿlâm, VIII, 102; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, IV, 213-215; V, 81, 208-209; VI, 91, 621, 660; VII, 460, 527, 577; IX, 70, 78, 570, 574, 868; Abidin Sönmez, Resulullah’ın İslâm’a Davet Mektupları, İstanbul 1984, s. 141-146.

Ahmet Önkal

HEYBET

(الهيبة)

Hakk’a yakın olmanın (üns) meydana getirdiği endişe hissi anlamında bir tasavvuf terimi

(bk. ÜNS).

HEYD, Uriel

(1913-1968)

İsrailli şarkiyatçı, Osmanlı ve Türkiye tarihçisi.

Almanya'nın Köln şehrinde doğdu. 1934'te Kudüs'e göç etti ve orada İbrânî Üniversitesi'nin Doğu Araştırmaları Enstitüsü'nde Almanya'da iken başladığı şarkiyat tahsiline devam etti; 1939-1940 öğrenim yılında bulunduğu İstanbul Üniversitesi'nde Türkçe'sini ilerletti. 1943-1948 yılları arasında Jewish Agency'nin Ortadoğu siyasî şubesinde çalıştı. 1948'de İsrail Devleti'nin kurulması üzerine diplomatik göreve başladı ve önce Washington büyükelçiliğinde birinci sekreterlik, daha sonra Ankara büyükelçiliğinde müsteşarlık yaptı. 1951 yılında diplomatik görevi bırakarak Kudüs İbrânî Üniversitesi'nde ders vermeye başladı. 1959'da İslâm tarihi profesörü olduktan sonra Müslüman Halklar ve Ortadoğu Tarihi Bölümü'nün başkanlığına ve Doğu Araştırmaları Enstitüsü'nün müdürlüğüne getirildi. Hocalığı süresince üniversitedeki İslâm, Doğu ve Afrika araştırmalarının gelişmesine büyük katkı sağlayarak yerli ve yabancı bilim adamlarının ve öğrencilerin dikkatlerini buraya çekti; öğrencileri dünyanın çeşitli üniversitelerinde öğretim üyesi oldular. Heyd aynı zamanda Ortadoğu, Asya, Afrika araştırmaları yapan ve siyasetle ilgisi bulunmayan İsrail Müsteşrikler Cemiyeti'nin aktif üyesiydi. 13 Mayıs 1968'de Kudüs'te öldü.

Eserleri. Araştırmalarını genellikle İslâmî alanda yapmasına ve Arapça ile Farsça'yı da Türkçe kadar iyi bilmesine rağmen Heyd'in yayımlanmış çalışmalarının çoğu, Osmanlı Devleti'ni ve Türkiye Cumhuriyeti'ni ilgilendiren tarih, dil ve hukuk konuları üzerinedir. 1. Ḍāhir al-'Umar: Şallīt ha-Galīl bame'ah ha-18 (Zâhir el-Ömer: XVIII. yüzyılda Celîle emîri [Kudüs 1942]). İlk eseri olup orijinal kaynaklara dayanılarak İbrânîce yazılmıştır. Eserde, Sayda'daki Osmanlı paşasına karşı isyan ederek Kuzey Filistin'in Celîle bölgesinde özerk bir yönetim kuran bedevî emîri Zâhir el-Ömer ve onun mücadelesi ele alınmıştır. 2. Foundations of Turkish Nationalism: The Life and Teachings of Ziya Gökalp (London 1950).

Müellifin doktora tezini esas alarak hazırladığı, modern Türk milliyetçiliğinin merkezî şahsiyeti ve teorisyeni sıfatıyla Ziya Gökalp'in oynadığı rolü ve aynı zamanda onun İslâm ve laiklik hakkındaki fikirlerini sistematik biçimde incelediği bu eseri Kadir Günay Türk Ulusçuluğunun Temelleri (İstanbul 1979), Cemil Meriç de Ziya Gökalp: Türk Milliyetçiliğinin Temelleri (İstanbul 1980) adıyla Türkçe'ye tercüme etmiştir. 3. Language Reform in Turkey (Kudüs 1954). Türk dil reformu tarihini ve bu hususta karşılaşılan güçlükleri inceleyen bir çalışmadır. 4. Ottoman Documents on Palestine 1552-1615: A Study of the Firman According to the Mühimme Defteri (Oxford 1960). Heyd, birkaç yıl Türkiye'de Başbakanlık Arşivi ile diğer kurumlarda bulunan belgeler üzerinde çalışarak hazırladığı bu eserinde kullandığı belgelerin fotoğraflarını da vermiştir. Eserde o dönem Filistin'inin tarihi Osmanlı diplomasisi ve sosyal, ekonomik, dinî,

kültürel ve askerî şartlar açısından ele alınmış, özellikle sivil ve askerî yönetim, vergilendirme, ticaret, endüstri, vakıflar ve belediye hizmetleriyle müslüman ve azınlıklara ait kutsal yerler üzerinde durulmuştur. 5. Revival of Islam in Modern Turkey (Kudüs 1968). Heyd'in ölümünden hemen önce, kendi gözlemlerine dayanarak Menderes hükümetiyle birlikte Türkiye'de İslâmî uyanışı ele aldığı ve dinin giderek artan öneminin tahlilini yaptığı yirmi yedi sayfalık küçük bir kitaptır. 6. Studies in Old Ottoman Criminal Law (Oxford 1973). Hayatının son yıllarında Osmanlı Devleti'nde İslâm hukukunun uygulanışı konusuyla ilgilenen müellifin kaleme aldığı bu eser V. L. Ménage tarafından yayımlanmıştır. Fâtih Sultan Mehmed, II. Bayezid, Kanûnî Sultan Süleyman dönemlerinde ve XVII. yüzyılın ikinci çeyreğinde tatbik edilen ceza hukukuyla ilgili olan eserde ceza uygulamalarının yanı sıra hukuk sistemi, mahkemeler, davalar ve kanunlar ayrıntılı bir şekilde incelenir. Osmanlı hukuk ve adalet sistemi üzerine yeni bir yaklaşım sergileyen kitabın sonuna bir hukuk terimleri sözlüğü eklenmiştir.

Heyd, dokuz ayrı yazarın çalışmasından oluşan Studies in Islamic History and Civilization (Kudüs 1961) adlı eserin editörlüğünü de yapmıştır. Bu kitapta yer alan yazılar arasında onun "The Ottoman Ulema and Westernization in the Time of Selim III and Mahmut II" (s. 63-96) başlığını taşıyan makalesi önemlidir. Bu yazısında, o dönemdeki modernleşme teşebbüslerini ve ulemâ ile halk kesiminin Batılılaşma'ya karşı tavrını

irdeler. Mahmut Makal'ın Bizim Köy'ünü de Ha-KŸfâr şellanū adıyla İbrânîce'ye çeviren Heyd (Tel Aviv 1951), böylece İsrail'de ve dünyanın başka yerlerinde İbrânîce okuyan insanlara o zamanın Türkiye'sindeki kırsal hayatla ilgili bir eseri tanıma fırsatı vermiş oldu.

Heyd birçok makale ve ansiklopedi maddesi yazdı. En önemlileri aşağıdakiler olmak üzere İngilizce ve İbrânîce yayımlanan makaleleri üç gruba ayrılabilir. 1. Modern Türkiye'de İslâm ve kültür: "Islam in Modern Turkey" (JRCAS, sy. 34 [Temmuz-Ekim 1947], s. 299-308); "Cultural Problems of Modern Turkey" (New Outlook, III/8 [Tel Aviv, Temmuz-Ağustos 1960], s. 13-23). 2. Osmanlı hukuk sistemi: "Kanun and Şarī'a in Old Ottoman Criminal Justice" (Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities, III/1 [Kudüs 1967], s. 1-18); "Some Aspects of the Ottoman Fetvā" (BSOAS, XXXII/1 [1969], s. 35-56). 3. Osmanlı Devleti'nde yahudiler: "The Jewish Communities in Istanbul in the Seventeenth Century" (Oriens, VI [1953], s. 299-314); "Moses Hamon, Chief Jewish Physician to Sultan Süleyman the Magnificient" (Oriens, XVI [1963], s. 152-170; eserlerinin tam listesi için bk. Layish, BSMES, IX/1, s. 51-54).

BİBLİYOGRAFYA

Gabriel Baer, "In Memory of Uriel Heyd" (U. Heyd, Revival of Islam in Modern Turkey, Jerusalem 1968 içinde), s. 5-6; The Times, London 20 May 1968; Ha-Aretz, Tel Aviv 13 June 1968; "The Works of Professor Uriel Heyd", AAS, V (1969), s. 203-207; Halil İnalcık, "Prof. Dr. Uriel Heyd", TTK Belleten, XXXIII/129 (1969), s. 115-116; A. Layish, "Uriel Heyd's Contribution to the Study of the Legal, Religious, Cultural and Political History of the Ottoman Empire and Modern Turkey", BSMES, IX/1 (1982), s. 35-54; N. Itzkowitz, "Heyd, Uriel", EJd., VIII, 448.

Jacob M. Landau

HEY’ET İLMİ

(bk. İLM-i FELEK).

HEY’ET-i TEMSÎLİYYE

(هيئة تمثيليه)

Erzurum Kongresi’nde kurulan Şarkî Anadolu Müdâfaa-i Hukuk Cemiyeti’yle Sivas Kongresi’nde kurulan Anadolu ve Rumeli Müdâfaa-i Hukuk Cemiyeti’nin yürütme kurullarına verilen ad

(bk. MİLLÎ MÜCADELE).

HEYKEL

(bk. RESİM).

HEYKEL, Muhammed Hüseyin

(محمد حسين هيكل)

(1888-1956)

Mısırlı gazeteci, siyasetçi ve düşünür.

20 Ağustos 1888'de Dekahliye iline bağlı Kefr Gannâm köyünde doğdu. Babası eşraftan Hüseyin Efendi Sâlim Heykel'dir. Aynı yerdeki sıbyan mektebinde Kur'ân-ı Kerîm'in bir kısmını ezberledikten sonra Kahire'de ilk ve orta öğrenimini bitirerek hukuk fakültesine girdi. Üniversite yıllarında (1905-1909) el-Cerîde gazetesini çıkarmakta olan Ahmed Lutfî es-Seyyid'in grubuna katıldı ve burada onun vasıtasıyla çok çeşitli çevrelerle ilişki kurma imkânı buldu; yine onun tavsiyesiyle Thomas Carlyle, John Stuart Mill ve Herbert Spencer gibi Batılı yazarların eserlerini tanıdı. Fakülteden mezun olunca Fransa'ya giderek Sorbonne Üniversitesi'nde Mısır'ın kamu borçları konusunda doktora yaptı (1912). Aynı yılın sonlarında Mansûre şehrinde avukatlığa ve el-Cerîde'de politik yazılar yazmaya başladı. Kadın hürriyeti hakkında kaleme aldığı ilk makalesinde Kāsım Emîn'in fikirlerinden etkilendiği görülmektedir.

Muhammed Heykel, I. Dünya Savaşı yıllarında İngilizler'in uyguladığı baskı rejimi sonucu el-Cerîde'nin kapanması üzerine Mustafa Abdürrâzık, Tâhâ Hüseyin, Mansûr Fehmî ve Abdülhamîd Hamdî ile birlikte es-Süfûr adlı edebî-içtimaî haftalık bir dergi çıkarmaya başladı (Mayıs 1915). Dergide sansür uygulanmasına rağmen az da olsa siyasî konulara temas eden Heykel, aynı zamanda el-Muḳteṭaf dergisinde daha çok kaderiyye ve cebriyye konularını işleyen yazılar yazdı. 1917 yılında Kahire Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde ders vermeye başlayarak eğitim ve öğretim faaliyetlerinin içerisinde yer aldı. Nisan 1922'de Hüseyin Rüşdü Paşa başkanlığındaki anayasa komitesinin hukuk komisyonuna seçildi. Ekim ayında Adlî Yeken tarafından kurulan Hizbü'l-ahrâri'd-düstûriyyîn adlı partiye katıldı ve partinin ileri gelenleri arasında yer aldı. Aynı zamanda partinin yayın organı olan es-Siyâse gazetesinin başredaktörlüğünü üstlendi

ve gazeteyi kısa sürede Mısır'ın ve Ortadoğu'nun en önemli yayın organlarından biri haline getirdi. Ayrıca Eylül 1926'dan itibaren haftalık es-Siyâsetü'l-üsbûʿiyye adı altında kültürel ve ilmî nitelikli bir ek yayımladı.

1920'li yılların sonlarında partide meydana gelen iç çekişmeler sebebiyle durumu

zayıflayan Heykel'in politik kariyeri uzun süre duraksama gösterdi. 1936'da hacdan döndükten sonra seçimlerde Hizbü'l-ahrâri'd-düstûriyyîn'den aday olarak senatoya girmeyi başardı. 1937 yılında da Başbakan Muhammed Mahmûd istemediği halde onu arkasındaki destek dolayısıyla Maarif bakanlığına getirdi. 1939'da hükümetin Kral Fârûk'un baskısıyla çekilmesinden sonra kurulan Hasan Sabrî ve Hüseyin Sırrî hükümetlerinde de yine Maarif bakanlığı görevini üstlenen Heykel, senatörlük süresinin 1941 yılında sona ermesi üzerine başbakan tarafından iki seçim dönemi için senatör tayin edildi. Kral Fârûk, 1942'de Vefd Partisi başkanı Nehhâs Paşa'yı başbakan tayin etmek zorunda kaldı. Vefd hükümeti ilk iş olarak parlamentoyu kapatıp yeni seçim tarihini belirleyince Sırrî Paşa'nın tayin ettiği senatörler de yetkisiz sayıldı; ancak sarayla arası iyi olan Heykel bu defa da kraliyet divanı tarafından senatör tayin edildi (Müẕekkirât, II, 216-217). Heykel, Ocak 1943'te Hizbü'l-ahrâri'd-düstûriyyîn'in başkanlığına seçildi. 1944 sonbaharında İngiliz baskısının biraz hafiflemesi üzerine Kral Fârûk'un Vefd hükümetini görevden almasından sonra kurulan Ahmed Mâhir hükümetinde Maarif ve Sosyal İşler bakanlığına getirildi. 18 Ocak 1945'te yapılan seçimler sonunda da senato başkanlığına seçildi. Onun, 1946 yılının sonbaharında Mısır temsilcisi olarak Birleşmiş Milletler'in genel toplantısında yaptığı konuşmalardan bu teşkilâta bir dünya hükümeti işlevi yüklemeye çalıştığı görülür (Johansen, s. 221 vd.). 1947'de İsrail Devleti'nin kuruluşunu engelleme amacıyla Mısır delegasyonunun başında New York'a gönderildi. 1948-1952 yılları arasında da ülkesini Milletlerarası Parlamento Konferansı'nda temsil etti.

Ocak 1950'de yapılan seçimleri Vefd Partisi'nin ezici bir çoğunlukla kazanması üzerine Heykel'in hükümetteki görevi sona erdi; 17 Haziran 1950'de de senato başkanlığından uzaklaştırıldı. 22/23 Temmuz 1952 gecesi yönetime el koyan Hür Subaylar'ın (ed-Dubbâtü'l-ahrâr) adım adım

partilerin etkinlik alanlarını daraltma yoluna gitmesi, 10 Aralık 1952'de anayasayı yürürlükten kaldırması, 16 Aralık 1953'te bütün partileri feshedip 14 Nisan 1954'te, aralarında Heykel'in de bulunduğu eski politikacılardan ileri gelenlerin on yıl süreyle politik haklarını ellerinden alması üzerine onun da siyasî hayatı sona ermiş oldu. Bundan sonraki hayatını yazarlığını devam ettirerek geçirdi ve Aḫbârü'l-yevm adlı gazetede askerî idarenin politikasını üstü kapalı bir şekilde eleştiren çeşitli yazıları yayımlandı. Muhammed Heykel ağır bir hastalık sonunda 8 Aralık 1956 tarihinde Kahire'de vefat etti.

Düşünceleri. Heykel'in fikrî gelişimi Batıcılık, Firavunculuk ve İslâm'a yöneliş dönemleri olarak üç safhada incelenebilir. Batıcılık döneminde Heykel, XX. yüzyılın başlarında Ahmed Lutfî es-Seyyid ve Kāsım Emîn gibi liberalist-reformist düşünürlerin çevresinde oluşan fikirlerden etkilenmiştir. Bu fikirler Mısır'ın bağımsızlığı ve geleceği üzerinde yoğunlaşıyordu. Mustafa Kâmil Paşa ve diğer milliyetçi düşünürler, Mısır'ın dışa karşı tam bağımsızlığını en önemli mesele olarak görürken Heykel'in de içinde bulunduğu el-Cerîde grubu, Mill ve Spencer gibi Batılı düşünürlerin tesiri altında kalarak toplumun fikrî bağımsızlığını kazanmasına daha fazla önem veriyor (Johansen, s. 9) ve İngilizler'in geri çekilmesinden ziyade onları geri çekilmeye zorlayacak sosyal reformların önemli olduğunu savunuyordu. Batı düşüncesine hayranlık duyan ve ondan etkilenen Heykel Batı'nın sömürgeci ve baskıcı politikasından nefret ediyor, ancak bu ikilem arasında toplumun meselelerini halletmek için çözüm yollarını yine Batılı düşünürlerin fikirlerinde arıyordu. Onun, insan fiillerini insanın içinde bulunduğu ortamın zaruri neticesi sayan ortamcı (milieux) anlayışın savunucusu Hippolyte A. Taine'nin tarih felsefesini hemen hemen aynen benimsediği söylenebilir (a.g.e., s. 50). Heykel, toplumun her kesiminde radikal reformların gerçekleştirilmesinin zaruri olduğunu düşünürken aynı şeyi din için de öngörüyor ve bu konuda Muhammed Abduh'un rolünü, Luther ve Calvin gibi aklı dinin ölçüsü kabul eden ve Avrupa'daki dinî reform hareketlerini başlatan kişilerle karşılaştırıyordu (Smith, Islam and the Search, s. 54). Ali Abdürrâzık'ın 1925 yılında el-İslâm ve uṣûlü'l-ḥükm adlı kitabının yayımlanmasından sonra vuku bulan tartışmalarda Heykel Ali Abdürrâzık'ın tarafını tutarak Ezher ulemâsına cephe aldı. Bu sırada es-Siyâse gazetesini Reşîd Rızâ'nın çıkardığı el-Menâr'a karşı kullanıp bu dergiyi ve çevresindekileri fikir hürriyetini

kısıtlamakla suçlamış, karşıtları da onu mülhidleri korumakla itham etmişlerdir (Johansen, s. 91 vd.).

Heykel, fikir hayatının belli bir döneminde Fir'avniyye denilen ve 1920'li yıllarda Ahmed Lutfî es-Seyyid, Abbas Mahmûd el-Akkād, Tevfîk el-Hakîm ve Tâhâ Hüseyin gibi düşünürler arasında yayılmaya başlayan, Firavunlar zamanındaki eski Mısır kültürüne sahip çıkma akımına da katılmıştır (a.g.e., s. 112-118). Bu dönemde savunduğu fikirlere göre yeni ve eski Mısır arasında sıkı bir mânevî bağ mevcuttur. Ülkede o zamandan beri her ne kadar çeşitli dinler varlıklarını sürdürmüş ve farklı yönetim şekilleri görülmüşse de geçmişle olan bağ korunmuştur. O yıllardaki yazılarında Firavunlar döneminin kültür ve felsefesini yücelten Heykel bu mirasla karşılaşmanın kendisine geçmişiyle övünmesi, hâlihazır durumdan acı duyması ve gelecekten ümit beklemesi için yettiğini söyler (Fî Evḳāti'l-ferâġ, s. 273). Yine o günlerde İslâmiyet'i Mısır'ı belli bir süre etkileyen herhangi bir din, Araplar'ı da istilâcı olarak görmüştür. Firavunlar döneminin Heykel ve çevresi tarafından millî kültür şeklinde algılanması ve İslâm kültürüne sahip çıkılmaması el-Menâr dergisinin çok ağır eleştirilerine yol açmıştır (el-Menâr, XXVII, 119-121, 623; XXIX, 115-117).

Mısır'ın kültürel kimliğinin hayranlık duyduğu Avrupa kültürü karşısında nasıl korunacağı hususunda da teoriler geliştiren Heykel, devamlı surette istikbale hâkim olacak bir insanlık kültüründen bahseder. Bu ise dinî görüşlerin, dinî ahlâkın ve geleneklerin etkisinde kalınmadan meydana gelecektir. Öyle ki Comte'un "insanlık dini"nin gelecekte insanlık kültürünün akîdesini teşkil edebileceğini dahi söyler (Johansen, s. 121). Bu yeni evrensel kültürün dini ve kültürü Avrupa'nın geliştirdiği bilimlerle yoğrulmuş olacaktır; zira bilim ve felsefe zamanın Avrupa'sında en yüksek seviyesine ulaşmıştır.

Daha sonraları Heykel, modern müslüman gençlerin neden Batı'ya yöneldikleri hususuna şöyle bir açıklama getirmiştir: "Muhammed Abduh gibi âlimlerin dinsizlik ve zındıklıkla itham edilmeleri, bilhassa münevver İslâm gençliği üzerinde en derin tesiri bırakmıştı. Çünkü bunlar akıl ve mantık hükümlerinin zındıklık telakki edildiğini, ictihadın dinsizlik, durgunluğun ve gerginliğin iman sayıldığını görmüşler, bu yüzden

ürkmüşler ve hakikati müslümanların kitaplarında bulamayacaklarına inandıklarından onu aramak için bütün varlıklarıyla Garp'a dönmüşlerdi. Elhâsıl bu gençler din ile ve Hz. Peygamber ile alâkalarını kesmişler, realiteye dayanan ilmin ve realist felsefenin dini mantık ve ilim çerçevesinin dışında görmesi, din meselelerine bağlı metafizikî

safhaların ilim metoduyla alâkalı sayılmaması onların bu temayülünü kuvvetlendirmiş ve bunlar bu yoldan ayrılmamaya karar vermişlerdi. Bu gençler, tahsil safhasından ayrılarak amelî hayat âlemine atıldıkları zaman da bu şekilde hareket ederek taassup ve durgunluk zihniyetine derin bir istihkarla bakmışlar ve Garp fikir âleminin verimlerinden en büyük zevki almaya devam etmişlerdi" (Hazreti Muhammed Mustafa, s. 22).

Heykel ve onun gibi düşünen liberal aydınlar arasında, 1930'lu ve 40'lı yıllarda gelişen siyasî ve içtimaî hadiselere de bağlı olarak İslâm'a ilginin arttığı görülür. Bu düşünürler, hayranlık duydukları Batı'daki sistemlerin içine düştüğü krizler sonucunda bir kimlik arayışına girip neticede İslâmiyet'i yeniden keşfettiler denilebilir. Bunların birçoğunun öncelikle İslâmiyet'in ilk dönemine ilgi göstermesi ve bir kısmının Hz. Muhammed'in hayatına dair kitaplar yazması üzerinde durulması gereken önemli bir husustur. Tâhâ Hüseyin 1933 yılında, Hz. Peygamber'in hayatından bölümler anlattığı ʿAlâ hâmişi's-sîre adlı kitabının I. cildini, Heykel 1935'te Ḥayâtü Muḥammed, Tevfîk el-Hakîm 1936'da Muḥammed adlı eserlerini yayımladılar. Bu yazarların üçü de Fransa'da eğitim görmüş, ancak Heykel'in İslâmiyet'le ilgisi daha derin olduğu için tesirleri de daha çok olmuştur. Heykel hâtıratında, 1930'lu yılların başlarında Mısır'da hız kazanan misyonerlik faaliyetlerini anlatarak bu durumun kendisini nasıl tahrik ettiğini, es-Siyâse gazetesinde misyonerlere karşı ne gibi mücadeleler verdiğini ve Sıdkī Paşa hükümetinin bu faaliyet karşısında âciz kalmasına nasıl karşı çıktığını açıklamış, ayrıca başkanlığını Muhammed Mustafa el-Merâgī'nin yaptığı Misyonerlikle Mücadele Derneği'ne katıldığını belirterek Hz. Peygamber'e ait kitabını da onların bu zararlı faaliyetleri üzerine kaleme aldığını ifade etmiştir.

Muhammed Heykel'deki fikrî değişikliklerin 1920'li yılların sonlarında başladığı görülür. Haziran ve Temmuz 1928'de yazdığı yazılarda Kıptîler'in politikadaki etkinliklerinin artışına temas ederek bir dinî azınlığın

çoğunluğa hükmedeceği endişesini dile getirir ve Vefd Partisi'nin fanatik Kıptîler'in bir araya geldiği bir "delegasyon" olduğunu söyler. Heykel, o sırada ölen Vefd lideri Sa'd Zağlûl için bir anıtmezar yaptırmak isteyen parti ileri gelenlerine karşı böyle bir şeyin Firavunvâri, dolayısıyla putperest bir karakter taşıyacağını hatırlatır. Ayrıca derslerinde İslâm'a dil uzatan profesörlere hükümetin ses çıkarmamasından yakınır (Johansen, s. 124). Burada dikkat edilmesi gereken nokta, 1920'li yılların sonlarında Hizbü'l-ahrâri'd-düstûriyyîn'in muhalefette bulunması sebebiyle Heykel'in o günlerde söylediklerinin birer politik manevra olabileceğidir.

Heykel, fikrî dalgalanmaları sırasında 1932 yılında nihaî olarak İslâmiyet'i seçmiştir (a.g.e., s. 147). Ancak onun İslâmiyet'e yönelişi tamamen Batı'dan vazgeçtiği anlamına gelmez; aksine hakikat arayışını yine Batı'nın ilim metodu dairesinde gerçekleştirmektedir (Hazreti Muhammed Mustafa, s. 23). Batı'dan aldığı bu metot Heykel'in İslâmiyet'e bakış tarzını da belirlemiştir. İslâm dininin tamamen bir akıl dini olduğunu, akla uygun düşmeyen hususların inanca sonradan ilâve edilen hurafelerden ibaret bulunduğunu söyler. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in Kur'an dışında bir mûcizesini de kabul etmez. Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan her şeyin ilmî metotlarla açıklanabileceğini savunur ve bu konuda zorlama yorumlara kadar gider (Johansen, s. 183). Heykel'e göre İslâmiyet'te Hıristiyanlık'ta görüldüğü gibi bir din-devlet çatışması yoktur. Halife de olsa herhangi bir müslüman, din namına hiç kimseye Allah'ın kitabında farz kılınandan başka bir şey yüklemek durumunda değildir; dinî bir emre karşı çıkanları dilerse affedeceğini de söyleyemez. Bütün müslümanlar sadece Allah'ın emrine itaat eder ve hepsi O'nun nazarında eşittir (Hazreti Muhammed Mustafa, s. 460). Heykel "İslâm sosyalizmi"ni savunan fikirlere de öncülük etmiştir. Kur'an'da Batı'da olduğundan daha farklı bir sosyalistlik görüldüğünü, bunun da eşitlik ve kardeşliğe dayandığını ileri sürer (a.g.e., s. 477-478).

Gazeteciliği. Muhammed Heykel gazeteciliğe, fikir hayatında da etkisinde kaldığı Mısır'ın ünlü politikacı ve gazetecilerinden Ahmed Lutfî es-Seyyid'in yanında el-Cerîde'de başlamış, daha sonra es-Siyâse'de devam etmiştir. Heykel'in, döneminin gazetecilik anlayışına damgasını vurduğu söylenebilir. Onun çıkardığı es-Siyâsetü'l-üsbûʿiyye her türlü edebî eseri, eleştirileri, tarihî ve felsefî fikirleri halka götürerek bir nevi "halk

üniversitesi” olmayı amaçlıyordu. Bu haftalık gazete eki, her ne kadar okuyucu kitlesini beklendiği şekilde genişletememişse de genç yazarların ve gazetecilerin yazdıklarını yayımlayabilmeleri ve kendilerini yetiştirebilmeleri için bir platform oluşturmuştur. Bu gazeteci ve yazarlar arasında Hâfız Mahmûd, Zekî Abdülkādir, Fethî Rıdvân ve Necîb Mahfûz gibi tanınmış kişiler yer almaktadır (Smith, s. 181).

Politikacılığı. Gençliğinden itibaren siyasî çizgisi değişmeyen Heykel liberal, demokrat ve anayasa düzenine bağlı bir siyasetçi olarak tanımlanabilir. Hayatı boyunca Mısır’ın siyasî konumu birçok defa değişmiştir. Osmanlılar’a bağlı hidivlik döneminde doğmuş, İngiliz sömürge idaresinin baskısı altında yaşamış, anayasanın hazırlanmasına önemli katkılarda bulunmuş ve nihayet 1952 ihtilâlini bütün sonuçlarıyla idrak etmiş bir politikacıdır. Maarif bakanlığı sırasında eğitimde hem teşkilât hem tedrîsat bakımından ıslahata gidilmesi gerektiğini düşünüyordu. Onun bu konudaki faaliyetleri şu şekilde özetlenebilir: Avrupalı özel okulların Maarif Bakanlığı tarafından daha sıkı bir kontrol altına alınmasına çalışmak, öğretmen yetiştirmenin tek elden yapılması ve bu konuda Ezher’in imtiyazlarının kaldırılması için uğraşmak, askerlik dersini bütün okullarda zorunlu ders haline getirmek, İskenderiye Üniversitesi’nin kuruluşuna ön ayak olmak ve önemli mevkilerde bulunan Avrupalı memurları Mısırlı memurlarla değiştirerek danışman sıfatıyla ikinci plana düşürmek (Müẕekkirât, II, 78-113).

Edebiyatçılığı. Heykel’e göre edebiyat, amacı insanlara söz vasıtasıyla hayat ve varlıkta doğru ve güzelle ilgili bir mesaj vermek olan bir güzel sanat kolu, edebiyatçı da mesajı tebliğ eden kişidir. İnsanı doğrunun ve güzelin bilgisine (irfan) ulaştıran vasıta ise ilim ve felsefedir. Edebiyatçı bu ikisine ne kadar vâkıfsa mesajını o ölçüde verebilir. Bundan dolayı iyi bir edebiyatçı olmak isteyen kişinin kendi dilindeki edebiyatı bilmesi, gücü yettiği kadar da asrının ilimlerini, felsefesini ve çeşitli dillerdeki edebiyatları tanıması gerekmektedir (S̱evretü’l-edeb, s. 25-27).

Hayatının çeşitli safhalarında sahip olduğu değişik görüşler Heykel’in edebiyata bakış tarzına da yansımıştır. 1920’li yıllarda yazdığı edebî yazılarında Fir‘avniyye akımının etkisinde kalarak Mısır’ı Arap âleminden ayırır ve millî bir edebiyatın oluşturulması gerektiğini savunur. Ona göre

ortak bir edebiyat için din ve dil birliği yeterli değildir; çevre faktörü bunlardan daha önemlidir. Binlerce yıldan beri aynı coğrafyada yaşayan ve aynı kanı taşıyan Mısırlılar için eski-yeni ayırımı yapılamaz; dolayısıyla da Firavunlar

zamanından kalan miras reddedilemez (a.g.e., s. 121 vd.). Heykel pek çok Mısırlı şair ve yazarı, kendilerini saran muhteşem manzaraya hiç iltifat etmeyip güzellikle ilgili fikirleri doğrudan hayatta değil kitaplarda aramakla yani kendi hissettikleri güzellikler yerine başkalarının güzel olarak tanımladıkları şeyleri işlemekle suçlar. Halbuki tabiattaki varlıklar sürekli değiştiğinden duyguların tezahür şekli de farklıdır (a.g.e., s. 112-113; Er, XXXVII [1995], s. 612). Ona göre tarihçiler kadar yazar ve şairler de Mısır'ın Firavunlar döneminden beri tarihte oynadığı rolü konu edinmelidirler. Bu tür eserler, yazının millîleştirilmesini sağlayacağı gibi okuyucular üzerinde de vatan sevgisini arttırıcı bir etkide bulunacaktır (a.g.e., XXXVII [1995], s. 613).

Heykel, teorisini oluşturmaya çalıştığı millî edebiyat fikrini uygulamaya da koymuştur. Fî Evḳāti'l-ferâġ adlı kitabında yer alan "Ebîs" ve "Semiramis" başlıklı hikâyeleriyle S̱evretü'l-edeb içinde yer alan "Îzîs", "Râiyetü", "Hâtûr" ve "Afrodit" gibi hikâyelerinde malzeme olarak firavunların hayatını ve onların tanrılarını seçmiştir. Kendi döneminin Mısır hayatını konu edinen "Hükmü'l-hevâ" ve "eş-Şeyh Hasen" adlı hikâyelerini de yine S̱evretü'l-edeb içinde neşretmiştir. Edebiyatın millîleştirilmesi konusunda ise Taine ve Ferdinand Brunetiere'in ırk ve çevrenin edebiyat için önemi konusundaki teorilerinden etkilenmiştir (Brugmann, s. 250).

Muhammed Heykel, Mısır'da yaşanan dil alanındaki değişiklileri açıklarken bu noktada Urâbî Paşa isyanına (1881) dönüm noktası gözüyle bakar. Çünkü o zaman körüklenen millî duygular edebiyat alanına da sıçramış ve bu ayaklanmadan sonra eski Arap edebiyatının kalıplaşmış üslûbundan kurtulma ve topluma dil yönünden uyum sağlayan bir edebiyat oluşturma hareketi başlamıştır. Heykel, konuşma diliyle yazı dili arasındaki farklılığı giderme çalışmalarını Urâbî ayaklanmasının bir devamı niteliğinde görür. Ona göre yazı dilinin halk tarafından anlaşılır hale getirilebilmesi için iki yönlü bir çalışma yapılması, bir taraftan Arapça konuşan bütün insanlara hitap eden yazı dili halkın anlayacağı seviyeye

yaklaştırılırken bir taraftan da halkın eğitim yoluyla Kur’an dilini iyi bir şekilde anlayacak düzeye çıkarılması gerekmektedir (S̱evretü’l-edeb, s. 7-8, 97-98; Er, XXXVII [1995], s. 621). Öte yandan Arap gramerinde de birtakım problemler mevcuttur. Arapça’nın kabul görmesi için önce i‘rabın kaldırılarak dilin kolaylaştırılması gerektiğini düşünür. Dil konusundaki başka bir husus da Arapça’ya giren yabancı kelimeler meselesidir. Heykel bu konuda, birçok dilciden farklı olarak sıkça kullanılan yabancı terimlerin Arapça karşılıklarının bulunması yerine bunların aynen benimsenmesinden yanadır. Heykel edebî bir eserdeki dili elbiseye benzetir. Gösterişli, süslü elbiseler çok eskilerde kalmıştır. Edebî eserin dili de artık gösterişten uzak, sade ve anlamı okuyucuya en kısa şekilde ulaştırabilecek bir biçimde olmalıdır; çünkü ifade edilen şeylerde lafız değil anlam önemlidir (S̱evretü’l-edeb, s. 33-35; Er, XXXVII [1995], s. 622-623).

Heykel edebiyatla uğraşırken özellikle hikâye ve romancılığın meseleleriyle yakından ilgilenmiştir. Ona göre edebiyatın bu kolu Mısır’da çok zayıf kalmıştır ve bunun sebepleri şunlardır: a) Okur yazar oranı düşük olan ülkede konuşma ve yazı dillerinin arasındaki büyük farklılıktan dolayı edebiyatın bu kolu geniş halk kitleleri tarafından tanınamamış, bunun sonucunda yazarlar da yeteri kadar teşvik ve takdir edilememiştir. b) Zenginler, özellikle de zengin kadınlar destek olmamışlardır. Heykel bu hususta, XVII ve XVIII. yüzyıllarda kadınların Fransız edebiyatının yükselmesinde oynadıkları rolü ve yine kadınların eski Arap edebiyatını himayeleri altına almış olmalarını örnek göstermektedir. c) Mısır’ın önde gelen edebiyatçıları sürekli biçimde rakipleri ve kendilerinden daha aşağı seviyede olanlar tarafından küçük düşürülmektedirler. d) İnsanların siyasî ve iktisadî meselelerle gereğinden fazla meşgul edilmeleri neticesinde yazarlar da edebiyattan çok siyasete yönelmektedirler (S̱evretü’l-edeb, s. 79-96; es-Siyâsetü’l-üsbûʿiyye [22 Şubat 1930], s. 3-4; [1 Mart 1930], s. 10; [8 Mart 1930], s. 3-4; Gibb, s. 295-296).

Muhammed Heykel’in, çeşitli dergilerde yayımladıktan sonra bazı kitaplarına aldığı kısa hikâyelerinden başka iki de romanı vardır. Bunlardan, Fransa’da eğitim görmekte iken yazıp Mısır’a döndükten sonra bastırdığı Zeyneb, o güne kadar Arap edebiyatında kullanılan makāme (secili hikâye) formunun dışına çıktığı için eleştirmenler tarafından modern Arap edebiyatı geleneğinin ilk örneği olarak kabul edilmektedir (Gibb, s. 292). İkinci

romanı olan Hâkeẕâ ḫuliḳat’ı ise hayatının sonlarına doğru yazmıştır.

Eserleri. 1. La dette publique égyptienne (Paris 1912). Doktora tezidir. 2. Zeyneb: menâẓır ve aḫlâḳu rîfiyye (Kahire 1914). Heykel’in bu ilk romanı, hem şekil hem de muhteva açısından Mısır’da Batı tarzında yazılmış ilk romandır. Eser birçok defa basılmış, İngilizce’ye çevrilmiş (London 1989) ve iki defa da filme alınmıştır (Johansen, s. 1). 3. Jan Jak Ruso ḥayâtühû ve kütübühû (I-II, Kahire 1921-1923). 4. Fî Evḳāti’l-ferâġ (Kahire 1925). Çeşitli gazetelerde yayımladığı yazıları arasından seçtiği makalelerden oluşmaktadır. 5. ʿAşeretü eyyâm fi’s-Sûdân (Kahire 1927). Basın mensubu olarak Nil üzerindeki bir barajın açılışı için gittiği Sudan’ı anlatan bir kitaptır. 6. Terâcimü Mıṣriyye ve Ġarbiyye (Kahire 1929). Çoğu es-Siyâsetü’l-üsbûʿiyye’de yayımlanan makalelerinden meydana gelen bu eser Mısırlı ve Batılı bazı politikacı, mütefekkir ve edebiyatçının biyografilerini ihtiva etmektedir. 7. es-Siyâsetü’l-Mıṣriyye ve’l-inḳılâbü’d-düstûrî (Kahire 1349). Muhammed Abdullah İnân ve İbrâhim Abdülkādir el-Mâzinî ile beraber hazırladıkları bu kitapta Mısır’ın güncel siyasî meseleleri ele alınmıştır. 8. Veledî (Kahire 1931). Bu eserinde, oğlunun Aralık 1925’te ölümünden sonra 1926, 1927 ve 1928 yıllarında eşiyle birlikte başlıca Avrupa şehirlerine yaptığı seyahatlerde edindiği intibaları anlatmıştır. Müellif, bu yolculuklar sırasında İstanbul’a geldiğinde Osmanlı sultanlarının oturduğu Yıldız Sarayı binalarının kumar oynanan kulüp, otel ve lokanta haline getirildiğini görünce çok üzüldüğünü ifade eder. 9. S̱evretü’l-edeb (Kahire 1933). Heykel’in bu eseri, çeşitli gazete ve dergilerde yayımladığı edebiyatla ilgili bazı makalelerinin yeniden gözden geçirilmiş şekillerini ve bazı hikâyelerini ihtiva eder. 10. Ḥayâtü Muḥammed (Kahire 1935). Doğu’da ve Batı’da büyük yankılar uyandıran eser, birçok dile çevrilerek (Türkçe’si: Hazreti Muhammed Mustafa [trc. Ömer Rıza Doğrul], İstanbul 1945; İngilizce’si: The Life of Muhammad [trc. İsmâil Râcî Fârûkī], London 1983) çeşitli araştırmalara konu olmuştur. 11. Fî Menzili’l-vaḥy (Kahire 1937). Heykel bu kitabında hem kendi hac intibalarını anlatmış, hem de o dönemin Suudi Arabistan’ı hakkında bilgi vermiştir. 12. eṣ-Ṣıddîḳ Ebû Bekr (Kahire 1942). 13. el-Fârûḳ ʿÖmer (I-II, Kahire 1944-1945). 14. Müẕekkirât fi’s-siyâseti’l-Mıṣriyye. Üç cilt olan eserin ilk iki cildini Heykel yayımlamış (Kahire 1951-1953), III. cildi ise oğlu Ahmed Heykel tarafından neşredilmiştir (Kahire 1977-1978). Müellif bu hacimli kitabında, kendi başından geçen

siyasî olayları ve bunun yanında I. Dünya Savaşı öncesinden başlayarak Mısır'ın genel siyasî hayatını anlatmıştır. 15. Hâkeẕâ ḫuliḳat (Kahire 1955). Heykel'in ikinci ve son romanıdır. 16. el-İmbaraṭuriyyetü'l-İslâmiyye (Kahire 1961). 17. eş-Şarḳu'l-cedîd (Kahire 1963). 18. ʿOs̱mân b. ʿAffân beyne'l-ḫilâfe ve'l-mülk (Kahire 1964). 19. el-Îmân ve'l-maʿrife ve'l-felsefe (Kahire 1964). 20. Ḳıṣaṣ Mıṣriyye (Kahire 1969) (son beş eseri Heykel'in ölümünden sonra oğlu Ahmed Heykel yayımlamıştır).

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed Hüseyin Heykel, Fî Evḳāti'l-ferâġ, Kahire 1925, s. 273; a.mlf., Müẕekkirât fi's-siyâseti'l-Mıṣriyye, Kahire 1951-53, II, 78-113, 216-217; a.mlf., Hazreti Muhammed Mustafa (trc. Ömer Rıza Doğrul), İstanbul 1948, s. 14-57, 460, 477-478; a.mlf., S̱evretü'l-edeb, Kahire, ts., s. 7-8, 25-27, 33-35, 79-98, 112-113, 121 vd.; ed-Duktûr Muḥammed Ḥüseyin Heykel, Aḥmed Luṭfî es-Seyyid, Kahire 1958; Şevkī Dayf, el-Edebü'l-ʿArabiyyü'l-muʿâṣır fî Mıṣr, Kahire 1961, s. 270-277; B. Johansen, Muhammad Husain Haykal. Europa und der Orient im Weltbild eines ägyptischen Liberalen, Beirut 1967; Tâhâ Umrân Vâdî, ed-Duktûr Muḥammed Ḥüseyin Heykel: ḥayâtühû ve türâs̱ühü'l-edebî, Kahire 1973; Enver el-Cündî, Aʿlâmü'l-ḳarni'r-râbiʿ ʿaşer el-hicrî, Kahire 1981, I, 131-137; Hamilton A. R. Gibb, "The Egyptian Novel", Studies on the Civilization of Islam (ed. S. J. Shaw - W. R. Polk), Princeton 1982, s. 286-319; C. D. Smith, Islam and the Search for Social Order in Modern Egypt, New York 1983, s. 54, 181; a.mlf., "Hakadhā Khuliqat: The Triumph of the Irrational in the Fiction of Muhammad Husayn Haykal", Edebiyât, I/2, Philadelphia 1976, s. 177-197; a.mlf., "Love Passion and Class in the Fiction of Muḥammad Ḥusayn Haykal", JAOS, XCIX/2 (1979), s. 249-261; Mehdî Allâm, el-Mecmaʿiyyûn fî ḫamsîne ʿâmen, Kahire 1986, s. 269-270; I. Gershoni - J. P. Jankowski, Egypt, Islam, and the Arabs: The Search for Egyptian Nationhood, 1900-1930, New York-Oxford 1986; Seyyid Ahmed el-Mahzencî, Naẓra taḫlîliyye fî kitâbât Dr. Muḥammed Ḥüseyin Heykel, Kahire 1987; Hüseyin Fevzî en-Neccâr, ed-Duktûr Heykel ve târîḫu cîl 1888-1956, Kahire 1988; Ahmed Zelet, ed-Duktûr Muḥammed Ḥüseyin

Heykel beyne’l-ḥaḍâreteyni’l-İslâmiyye ve’l-Ġarbiyye, Kahire 1988; el-Menâr, XXVII, Kahire 1344-45, s. 119-121; XXIX (1346-47), s. 115-117; es-Siyâsetü’l-üsbûʿiyye, Kahire 22 Şubat 1930, s. 3-4; 1 Mart 1930, s. 10; 8 Mart 1930, s. 3-4; Tâhâ Hüseyin, “el-Merḥûm ed-duktûr Muḥammed Ḥüseyin Heykel”, MMLA, XII (1961), s. 287-293; I. Gershoni, “Imagining the East: Muḥammad Ḥusayn Haykal’s Changing Representations of East-West Relations 1928-1933”, AAS, XXV/3 (1991), s. 209-251; Ch. Wial, “Muḥammad Ḥusayn Haykal”, EI^2 (İng.), VII, 441-442; J. Brugmann, An Introduction to the History of Modern Arabic Literature in Egypt, Leiden 1984, s. 250; Rahmi Er, “Muhammed Husayn Heykel ve Onun Dil ve Edebiyatla İlgili Bazı Görüşleri”, DTCFD, XXXVII (1995), s. 599-623.

Hilal Görgün

HEYSAMİYYE

(الهيصميّة)

Kerrâmiyye âlimlerinden Ebû Abdullah Muhammed b. Heysam’ın (V./XI. yüzyıl) görüşlerini benimseyenlere verilen ad

(bk. KERRÂMİYYE).

HEYSEM b. ADÎ

(الهيثم بن عدي)

Ebû Abdirrahmân el-Heysem b. Adî b. Abdirrahmân et-Tâî el-Buhtürî el-Kûfî (ö. 207/822)

Ahbâr ve ensâb âlimi.

Muhtemelen 114 (732) yılında Kûfe'de doğdu. Ailesinin memleketine nisbetle Menbicî, doğum yerine nisbetle de Kûfî diye anılır. Kûfe'de yetişen Heysem bir süre Mekke ve Mısır'da bulundu. Asıl şöhretini kazandığı Bağdat'a Ebû Ca'fer el-Mansûr'un hilâfeti döneminde (754-775) gitmiş olmalıdır (Leder, Das Korpus, s. 294). Çeşitli rivayetlerden Halife Mehdî'nin (775-785) yakın çevresinde bulunduğu, Halife Hâdî-İlelhak ve veliaht Hârûnürreşîd ile de ilişkilerinin devam ettiği anlaşılmaktadır. 183 (799) yılında hapiste vefat eden İmam Mûsâ el-Kâzım'ın bir suikast sonucu öldürülüp öldürülmediğinin tesbiti için cesedini inceleyen kişiler arasında bulunması, muhtemelen Abbâsî sarayı ile olan bu yakın ilişkisinden kaynaklanıyordu.

Neseb ilmine vâkıf olan Heysem, kendisinin Araplar'ca asil kabul edilen Tay kabilesine mensup olduğunu iddia etmiş, bu sayede Benî Hâris kabilesinden bir hanımla evlenmiştir. Ancak özellikle meşhur şair ve mizah ustası Ebû Nüvâs ile girdiği tartışmalardan sonra iddiasının uydurma olduğu anlaşılınca Benî Hârisliler onun asalet bakımından hanımına denk olmadığını söylemiş, rivayetlerinde yer alan ve Benî Abbas'ı, özellikle de Abbas b. Abdülmuttalib'i yerme şeklinde anlaşılabilecek bazı unsurları da öne sürerek hanımından ayrılması ve hapsedilmesi için uğraşmışlardır (a.g.e., s. 302-308). Bundan dolayı Hârûnürreşîd döneminde itibarını kaybeden ve muhtemelen 184 (800) yılında hapse atılan Heysem (a.g.e., s. 298) Emîn'in hilâfetine kadar (809) hapiste kaldı. Şiîler'le ilişkilerinin bulunması ve hilâfetle ilgili görüşlerinin Hâricîler'in görüşlerine yakın olmasının da hapsedilmesinde rol oynadığı tahmin edilmektedir. Heysem 1 Muharrem 207'de (27 Mayıs 822) Vâsıt yakınlarındaki Femüssılh'ta vefat

etti (Sem‘ânî, II, 96). Ölüm tarihinin 206 (821-22) veya 209 (824-25) olduğu da rivayet edilmektedir.

Heysem b. Adî Araplar’ın ahbârını, menâkıbını, mesâlib (kusurlar, ayıplar) ve meâsirini (iyilikler), ensâbını, ilimlerini, şiir ve sözlerini nakleden meşhur bir râvidir. Rivayetlerinin büyük bir kısmını Abbâsî halifelerinden Ebû Ca‘fer el-Mansûr, Mehdî-Billâh, Hâdî-İlelhak ve Hârûnürreşîd’in huzurunda kurulan ilim meclislerinde elde eden Heysem’in nakilde bulunduğu âlimler arasında Ebü’l-Cerrâh Abdullah b. Ayyâş b. Abdullah elHemedânî el-Kûfî, Hişâm b. Urve, Mücâlid b. Saîd, Muhammed b. İshak, Muhammed b. Abdurrahman b. Ebû Leylâ, Saîd b. Ebû Arûbe, Hammâd er-Râviye, Şu‘be b. Haccâc, Avâne b. Hakem vardır. Kendisinden de Ebû Hassân Hasan b. Osman ez-Ziyâdî, A‘lâ b. Mûsâ, İbn Sa‘d, Kāsım b. Saîd b. Müseyyeb, Ali b. Amr el-Ensârî ve Ahmed b. Ubeyd en-Nâsih rivayette bulunmuşlardır.

İbnü’n-Nedîm, Câhiliye devrinde ve İslâmî dönemde Leylâ ve Mecnûn gibi aşk hikâyelerini derleyenlerden bahsederken İbn De’b, Şarkī b. Kutâmî ve Hişâm b. Muhammed el-Kelbî’nin yanında Heysem b. Adî’nin de adını zikretmektedir. Ya‘kūbî, Belâzürî, İbn Kuteybe, Taberî ve Mes‘ûdî gibi tarihçilerle Vekî‘ b. Halef, İbn Abdürabbih ve ünlü Mu‘tezile kelâmcısı Câhiz onun eserlerinden nakillerde bulunmuşlardır. Heysem’in, fıkıh ve hadis âlimlerine dair yazdığı kaydedilen tabakat kitabının hadisçiler tarafından ağır şekilde tenkit edildiği ve hadiste zayıflık ve yalancılıkla suçlandığı belirtilmektedir.

Heysem’e nisbet edilen ve onun ders halkalarında anlattığı hikâye ve kıssalarla ilgili olarak tutulan notlardan meydana geldiği sanılan altmışa yakın eserin hiçbiri her ne kadar tam olarak günümüze ulaşmamışsa da bunlardan bir kısmı muahhar müellifler tarafından eserlerinde kaynak olarak kullanılmış ve böylece kısmen nakledilmiştir. Meselâ Muhammed b. Ahmed el-Endelüsî el-Mâlikî, Hatîb el-Bağdâdî’nin Dımaşk’a getirdiği kitaplar arasında Heysem’in ed-Devle, eṭ-Ṭabaḳāt, et-Târîḫ ve Kitâbü Luġati’l-Ḳur᾿ân adlı eserlerini zikretmektedir. Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem‘ânî ile Kâtib Çelebi de onun Ṭabaḳātü’l-fuḳahâ᾿ ve’l-muḥaddis̱în adlı bir eserini

kaydederler. Zehebî'nin Târîẖu'l-İslâm'ının önemli kaynaklarından birinin, onun Târîẖu'l-Heyṯem b. ʿAdî adlı eseri olduğu adı geçen kitabın mukaddimesinden anlaşılmaktadır. İbn Kesîr sık sık sözünü ettiği bir Kitâbü'l-Ḫavâric'den iktibaslarda bulunur. Safedî de eserinin kaynakları arasında Tevârîẖu'l-Ḫavâric adlı bir kitabı zikretmekte, öte yandan Mes'ûdî, Heysem'i Hâricîler konusunda eser yazanlar arasında göstermektedir. Yine Safedî ve Kâtib Çelebi, Heysem'in ʿUmmâlü'ş-şuraṭ li-ümerâʾi'l-ʿIrâḳ ve Târîẖu'l-ʿAcem ve Benî Ümeyye adlı eserlerini kaydettikleri gibi Ya'kūbî, İbn A'sem el-Kûfî ve Mes'ûdî de onu, herhangi bir kitabının adını belirtmeksizin tarihe dair eserlerinin kaynakları arasında zikretmektedirler. Ebü'l-Ferec el-İsfahânî de muhtemelen Heysem'e ait olan bir Kitâbü'l-Mesâlib'den iktibaslarda bulunmaktadır (tam referansları için bk. Leder, Das Korpus, s. 31-32). Bazı kitaplarının sadece ismi bilinen Heysem'in eserlerinden yapılan iktibaslar bir araya getirildiğinde bunlardan bazılarının muhtevası hakkında sınırlı da olsa bilgi edinme imkânı ortaya çıkmaktadır. Meselâ İbn Kesîr'in eserinde uzun pasajlar halinde naklettiği mâlumat onun Kitâbü'l-Ḫavâric'i hakkında fikir verebilecek durumdadır. Aynı şey İbn A'sem el-Kûfî'nin naklettiği rivayetler için de geçerlidir (a.g.e., s. 33).

Heysem b. Adî'den yapılan rivayetlerin konuları İbnü'n-Nedîm'in zikrettiği kitap isimleriyle doğrudan ilgilidir. Bu rivayetler, Hz. Peygamber devrinden başlayarak Abbâsî Halifesi Hâdî-İlelhak zamanına kadar (785-786) oldukça geniş bir dönem hakkında tarihî mâlumat vermektedir. Bu bilgiler arasında Emevîler'in Abbâsîler tarafından iktidardan uzaklaştırılması, Emevîler dönemindeki Şiî hareketleri ve özellikle Abdülmelik b. Mervân dönemi (685-705) önemli bir yer tutmaktadır. Heysem'in rivayetlerinde açık bir Emevî düşmanlığı göze çarpmadığı gibi Abbâsî hânedanına mensup kişilerden de "şanlarına yakışır" bir şekilde bahsedilmemektedir. Heysem'den gelen rivayetler içinde aşk şiirleri de önemli bir yekün tutmaktadır. Bunun yanında ondan "ilkler" (evâil) hakkında "evvelü men" diye başlayan bir dizi rivayet nakledilmiştir. Kişiler hakkındaki rivayetler onların doğum ve ölüm tarihlerinin, halife ve valiler için yönetimde bulundukları sürelerin tesbiti açısından oldukça önemlidir. Heysem'den yapılan rivayetlerin bir bölümünde ise bir kişinin veya bir olayın mümkün mertebe geniş bir şekilde tanıtımı hedeflenmektedir. Bundan dolayı zaman zaman bazı rivayetler vak'ayı anlatmaktan çok bir çeşit anekdot halini almaktadır. Bu türden rivayetler olaya şahit olan bir kimsenin ifadesiyle

nakledilmekte, bu da olayın gerçekten meydana geldiği intibaını güçlendirmektedir (a.g.e., s. 34-41). Heysem'den gelen haberlerin bir kısmında yer alan alaycılık ve polemik, onun hayatında önemli rol oynayan ve kişilerin ayıp ve kusurlarını dile getirmekten ibaret olan "mesâlib" türü rivayetlerde ortaya çıkar (a.g.e., s. 34-41). Heysem'den nakledilen bu konuyla ilgili rivayetlerin önemli bir kısmının toplu olarak bulunduğu bir eser eksik de olsa Kahire'de mevcuttur (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Edeb, nr. 9604). İbnü'l-Kelbî'den ve Heysem'den gelen rivayetlerin yer aldığı bu eser yanlışlıkla sadece İbnü'l-Kelbî'ye nisbet edilmektedir (Sezgin, I, 270). Fuat Sezgin, Hüseyin Ali Mahfûz'un hazırladığı el-Maḫṭûṭâtü'l-ʿArabiyye fi'l-ʿIrâḳ adlı kitabına dayanarak aynı eserin başka bir nüshasına da işaret etmektedir. Brockelmann'ın Krenkow'un özel kütüphanesinde bulunduğunu söylediği (GAL Suppl., I, 213), ancak Krenkow'un terekesinin muhafaza edildiği Hamburg Staatsbibliothek'te mevcut olmayan kitap da aynı eser olmalıdır. Mamafih bu eserin Heysem'in Kitâbü'l-Mesâlib'i olmayıp ondan önemli bir kısmın nakledildiği bir derleme olması kuvvetle muhtemeldir (Leder, Das Korpus, s. 228-229, 235, 245).

Heysem'in muahhar müellifler tarafından kaynak olarak kullanılan veya kaynaklarda sadece isimleri zikredilen bazı eserleri şunlardır: Büyûtâtü'l-ʿArab, Büyûtâtü Ḳureyş, Nesebü Ṭay, Târîḫu'l-eşrâfi'l-kebîr, Târîḫu'l-eşrâfi'ṣ-ṣaġīr, Kitâbü'l-Mes̱âlib, Kitâbü'l-Muʿammerîn, Hübûṭu Âdem ve iftirâḳu'l-ʿArab ve nüzûlühâ menâzilehâ (Kitâbü't-Târîḫ ʿale's-sinîn), Kitâbü Nüzûli'l-ʿArab bi-Ḫorâsân ve's-Sevâd, Kitâbü Târîḫi'l-ʿAcem ve Benî Ümeyye, Kitâbü Aḫbâri Ziyâd b. Ebîh, Kitâb men tezevvece mine'l-mevâlî fi'l-ʿArab, Ḫıṭaṭü'l-Kûfe, Ḫıṭaṭü'l-Baṣra, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾ ve'l-muḥaddis̱în, Ḳuḍâtü'l-Kûfe ve'l-Baṣra, ʿUmmâlü'ş-şuraṭ li-ümerâʾi'l-ʿIrâḳ, Târîḫu'l-ḫulefâʾ, Kitâbü'ṣ-Ṣavâʾif, Kitâbü'l-Ḫavâric, Kitâbü Aḫbâri'l-Fürs, Aḫbârü'l-Ḥasan ve vefâtüh, Kitâbü Maḳteli Ḫâlid b. ʿAbdillâh el-Ḳasrî ve'l-Velîd b. Yezîd, Esmâʾü baʿżi küttâbi'n-nebî ve Ebî Bekr ve ʿÖmer ve'l-ḫulefâʾi'l-Ümeviyyîn beyne Yezîd b. ʿAbdilmelik ve İbrâhîm b. el-Velîd, el-Fetretü'l-Ümeviyye, Aḫbârü'd-devleti'l-ʿAbbâsiyye (özellikle Ebû Caʿfer el-Mansûr döneminden bahseder, ayrıca Mehdî-Billâh, Hâdî ve Hârûnürreşîd hakkında bilgi verir), Kitâbü Medîḥi ehli'ş-Şâm, Kitâbü Ḥilfi Kelb ve Temîm ve ḥilfi Ẕühl ve ḥilfi Ṭay ve Esed, Kitâbü Mes̱âlibi Rebîʿa, Kitâbü Aḫbâri Ṭay ve nüzûlühe'l-cebeleyn, Kitâbü'l-Vüfûd, Kitâbü'n-Nisâʾ, Kitâbü Ṭabaḳāti men revâ ʿani'n-nebî min aṣḥâbih, Kitâbü

Ḫavâtimi’l-ḫulefâ ͗, Esmâ ͗ü beġāyâ Ḳureyş fi’l-câhiliyye ve esmâ ͗ü men veledne, Kitâbü Faḫri ehli’l-Kûfe ʿalâ ehli’l-Baṣra, ed-Devle, Kitâbü Luġati’l-Ḳur ͗ân (İbnü’n-Nedîm, s. 112-113; Yâkūt, XIX, 309-310; Leder, s. 31-33; Abdülazîz ed-Dûrî, s. 42-43).

BİBLİYOGRAFYA

Câhiz, el-Beyân ve’t-tebyîn, I, 131-133, 347-361; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Sâvî), s. 234; Mes‘ûdî, Mürûcü’ẕ-ẕeheb (Meynard), I, 10; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 112-113; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, XIV, 50-54; Sem‘ânî, el-Ensâb, II, 95-96; Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâ ͗, XIX, 304-310; İbnü’l-Esîr, el-Lübâb, I, 123; İbnü’l-Kıftî, İnbâhü’r-ruvât, III, 365; İbn Hallikân, Vefeyât, VI, 106-114; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâ ͗, X, 103-104; a.mlf., Mîzânü’l-iʿtidâl, IV, 325; Safedî, el-Vâfî, XXVII, 167; Yâfiî, Mir ͗âtü’l-cenân, II, 32-34; İbn Kesîr, el-Bidâye, X, 261; İbn Hacer, Lisânü’l-Mîzân, VI, 209-210; a.mlf., Ṭabaḳātü’l-müdellisîn, Kahire 1322, s. 22; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, II, 184; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, II, 19; Yağmûrî, Nûrü’l-ḳabes el-Muḫtaṣar mine’l-Muḳtebes fî aḫbâri’n-nuḥât ve’l-üdebâ ͗ ve’ş-şuʿarâ ͗ ve’l-ʿulemâ ͗ (nşr. R. Sellheim), Wiesbaden 1964, s. 293; Brockelmann, GAL, I, 145-146; Suppl., I, 77, 213; a.e. (Ar.), III, 34; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 511; Kehhâle, Muʿcemü’l-mü ͗ellifîn, XIII, 156; Ziriklî, el-Aʿlâm, VIII, 104-105; Sezgin, GAS, I, 270, 272; W. Werkmeister, Quellenuntersuchungen zum Kitāb al-ʿIqd al-Farīd des Andalusiers Ibn ʿAbdrabbih: 246/860-328/940, Berlin 1983, s. 373-382; S. Leder, Das Korpus al-Haitam Ibn ‘Adī (st. 207/822), Frankfurt 1991; a.mlf., “Authorship and Transmission in Unauthored Literature, The Akhbār Attributed to al-Haytham Ibn ‘Adī”, Oriens, XXXI (1988), s. 67-81; Abdülazîz ed-Dûrî, Baḥs̱ fî neş ͗eti ʿilmi’t-târîḫ ʿinde’l-ʿArab, Beyrut 1993, s. 37, 42-43, 52, 134, 244, 359, 361; Awad M. al-Jemaey, “Al-Haytham Ibn ʿAdī”, HI, VII/2 (1942), s. 105-109; Khalil Athamina, “The Sources of al-Balādhurī’s Ansāb al-Ashrāf”, Jerusalem Studies in Arabic and Islam, V, Jerusalem 1984, s. 237-262; Ch. Pellat, “al-Haytham b. ʿAdī”, EI² (İng.), III, 328.

Cevat İzgi

HEYSEM b. KULEYB

(bk. ŞÂŞÎ, Heysem b. Kuleyb).

HEYSEMÎ

(الهيثمي)

Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân el-Heysemî (ö. 807/1405)

Mecmaʿu'z-zevâʾid adlı eseriyle tanınan muhaddis.

Receb 735'te (Mart 1335) Mısır'da Fustat ile Mukattam dağı arasındaki Sahrâ'da doğdu. Oradaki Ebü'l-Heysem köyüne nisbetle Heysemî diye anılır. Onun bu nisbesinin hemşehrisi Ahmed b. Hacer el-Heytemî'nin (ö. 974/1567) nisbesine benzemesi sebebiyle bazı müellifler iki âlimi birbirine karıştırmış, Brockelmann ve Fuat Sezgin de Heysemî'nin adını Ebü'l-Hasan Ali b. Ebû Bekir b. Hacer el-Heytemî şeklinde yazmışlardır (GAL, II, 91; Suppl., II, 82; GAS, I, 148, 171, 190, 196). Kettânî bu yanlışa dikkat çekmiştir (er-Risâletü'l-müstetrafe, s. 374). Heysemî'nin babasının Fustat Sahrâsı'nda ticaretle meşgul olduğu kaydedilmektedir.

Heysemî, ilk öğreniminden sonra on beş yaşında iken tahsil için Kahire'ye gitti. Çeşitli hocalardan faydalandığı sırada kendisinden on yaş büyük olan Zeynüddin el-Irâkī ile tanıştı. Zamanla hem ilimde rehberi ve hocası hem de hâmisi olan Irâkī ile Kahire, Haremeyn, Kudüs, Dımaşk, Ba'lebek, Halep, Hama, Humus ve Trablus gibi ilim merkezlerine seyahatler yaptı; bütün hac ziyaretlerinde onunla birlikte bulundu. Hemen hemen aynı âlimlerden aynı eserleri beraber okudular. Heysemî'nin diğer hocaları arasında İbn Abdülhâdî Muhammed b. Abdullah b. Muhammed, İbnü'l-Mülûk Muhammed b. İsmâil b. Abdülazîz, kendisinden Ṣaḥîḥ-i Buḫârî'yi okuduğu Muzafferüddin Muhammed b. Muhammed b. Yahyâ el-Attâr, Ṣaḥîḥ-i Müslim'i ve Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'ini okuduğu İbnü'l-Habbâz Muhammed b. İsmâil b. İbrâhim, Ebû Dâvûd'un es-Sünen'ini okuduğu Ahmed b. Ebû Bekir b. Ömer el-Meydûmî, Muhammed b. İsmâil b. Ömer el-Hamevî ve İbn Kayyim ez-Ziyâiyye diye bilinen Abdullah b. Muhammed b. İbrâhim anılabilir. Heysemî en çok faydalandığı hocası Zeynüddin el-Irâkī'nin birçok kitabını, hatta derslerde birlikte takip ettikleri

eserleri ondan bir kere daha okumuş, imlâ* meclislerinde yazdırdığı hadisleri kaydetmiş ve bütün eserlerini istinsah etmiştir. Irâkī hayatta olduğu sürece Heysemî onun şahsına ve hadis alanındaki otoritesine olan saygısından dolayı hadis rivayetinden kaçınmıştır. Irâkī de Heysemî'yi çok sevmiş, kızı Hatice ile onu evlendirmiş, bu evlilikten birkaç çocukları olmuştur. Heysemî, Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'inde bulunup Kütüb-i Sitte'de yer almayan hadisleri bir araya getirme işini ve daha sonraki çalışmalarını Irâkī'nin tavsiyesi ve yardımıyla yapmıştır.

Irâkī'den hadis okumaya gelenler Heysemî'den de faydalanma imkânı bulmuşlar ve bu sayede başta Irâkī'nin oğlu İbnü'l-Irâkī Ebû Zür'a Veliyyüddin, Takıyyüddin el-Fâsî, Ahmed b. Ebû Bekir el-Bûsîrî, İbn Merzûk el-Hafîd, İbn Hacer el-Askalânî ve Bedreddin el-Aynî gibi isimler olmak üzere pek çok talebe ondan ders almıştır (Necmeddin İbn Fehd, s. 536, ayrıca bk. İndeks). Bunlar arasında İbn Hacer el-Askalânî'nin ayrı bir yeri vardır. İbn Hacer, Irâkī'den öğrenmek istediği birçok ilmî konuda Heysemî'nin yardımını görmüş, Heysemî'nin Mecmaʿu'z-zevâʾid'inin üçte biriyle Zevâʾidü Müsnedi Aḥmed'in dörtte birini diğer talebe arkadaşlarıyla beraber, Beyhakī'nin es-Sünenü'l-kübrâ'sının üçte birini de tek başına ondan okumuştur. Heysemî, bu kabiliyetli öğrencisinin Mecmaʿu'z-zevâʾid'i tenkide hazırlandığını duyduğu zaman ona gücendiğini ima etmiş, o da hocasını üzmemek için bu çalışmasından vazgeçmiştir. İbn Hacer, Irâkī ile Heysemî arasındaki sıcak ilişkiden hayranlıkla söz etmekte, Heysemî'nin elli altı yıl boyunca Irâkī'ye ve ailesine hizmet ettiğini belirtmektedir.

Heysemî 29 Ramazan 807 (31 Mart 1405) tarihinde Kahire'de vefat etti ve Bâbülberkūkıyye'nin dış tarafına defnedildi. Kaynakların bir kısmında 19 Ramazan 807'de (21 Mart 1405) öldüğü kaydedilmekteyse de bunun bir okuma hatasından kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

Kaynaklarda Heysemî'nin sakin tabiatlı, gösterişten hoşlanmayan, iyilik sever, zühd ve takvâ sahibi bir kimse olduğu belirtilmektedir. Heysemî'nin, Irâkī ile birlikte çeşitli hocalardan okuduğu kitapları onun gibi doğrudan rivayet etme yetkisine sahip olduğu halde bunları Irâkī'den okumuş gibi rivayet etmesi, hocasına duyduğu derin saygı yanında alçak gönüllü bir âlim olduğunu da göstermektedir.

Eserleri. A) Zevâid Çalışmaları. 1. Ġāyetü'l-maḳṣad fî zevâ᾽idi Aḥmed. Irâkī'nin tavsiyesi üzerine 776 (1374) yılında kaleme aldığı bu kitabında Heysemî, Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'inde yer alıp Kütüb-i Sitte'de bulunmayan hadisleri bir araya getirmiştir. Eser üzerinde, Mekke Ümmülkurâ Üniversitesi'nde 1981-1988 yılları arasında Seyfürrahman Mustafa, Abdurrahman Muhammed Sirâc gibi araştırmacılar doktora çalışması yapmışlardır. 2. Keşfü'l-estâr ʿan zevâ᾽idi'l-Bezzâr. Takıyyüddin İbn Fehd, eserin adının el-Baḥrü'z-zeḫḫâr fî zevâ᾽idi'l-Bezzâr olduğunu söylemekteyse de (Laḥẓü'l-elḥâẓ, s. 239-240) el-Baḥrü'z-zeḫḫâr Bezzâr'ın el-Müsned'inin diğer adıdır (DİA, VI, 113). Heysemî bu kitabında, Bezzâr'ın el-Müsned'inde bulunduğu halde Kütüb-i Sitte'de yer almayan 3698 rivayeti bablarına göre sıralamış, Bezzâr'ın hadislere dair kısa değerlendirmelerini aynen, uzun açıklamalarını kısaltarak almış, ayrıca Buhârî'nin ta'likleriyle Ebû Dâvûd'un el-Merâsîl'de ve Tirmizî'nin eş-Şemâ᾽il'de topladığı rivayetlerle Nesâî'nin es-Sünen'i dışındaki nakillerini de bu eserde bir araya getirmiştir. Habîbürrahman el-A'zamî tarafından dört cilt halinde neşredilen (Beyrut 1399-1405/1979-1985) Keşfü'l-estâr'daki hadislerin alfabetik fihristini hazırlayanlardan Ebû Ya'lâ el-Kuveysînî çalışmasına Fihrisü eḥâdîs̱i Keşfi'l-estâr ʿan zevâ᾽idi'l-Bezzâr ʿale'l-Kütübi's-sitte (Beyrut 1408/1988), Muhammed Eymen eş-Şebrâvî ise Hidâyetü'l-muḥtâr ilâ tertîbi Keşfi'l-estâr ʿan zevâ᾽idi'l-Bezzâr adını vermiş, Ahmed el-Küveytî de eserin çeşitli fihristlerini yaparak Fehârisü Keşfi'l-estâr adıyla yayımlamıştır (Beyrut 1408/1988). 3. el-Maḳṣadü'l-ʿalî (aʿlâ) fî zevâ᾽idi Ebî Yaʿlâ el-Mevṣılî. Mevsılî'nin el-Müsned'inde bulunup Kütüb-i Sitte'de yer almayan 2030 hadisin bablarına göre tertip edildiği bu eserin bir nüshası Üsküdar Hacı Selim Ağa Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (nr. 233). Medine el-Câmiatü'l-İslâmiyye'de kitap üzerinde bir doktora çalışması yapan Nâyif b. Hâşim ed-Daîs, daha sonra eserin tam metnini ihtiva eden bu çalışmasını yayımlamıştır (Cidde 1402/1982). el-Maḳṣadü'l-ʿalî Seyyid Kisrevî Hasan tarafından da neşredilmiştir (I-IV, Beyrut 1413/1993). 4. Mecmaʿu'l-baḥreyn fî zevâ᾽idi'l-Muʿcemeyn. Heysemî, Zevâ᾽idü Muʿcemeyi'ṭ-Ṭaberânî adıyla da anılan bu eserinde Taberânî'nin el-Muʿcemü'ṣ-ṣaġīr ve el-Muʿcemü'l-evsaṭ'ında yer aldığı halde Kütüb-i Sitte'de bulunmayan rivayetleri tesbit etmiş; ayrıca Tirmizî'nin eş-Şemâ᾽il'inde ve Nesâî'nin es-Sünenü'l-kübrâ, ʿAmelü'l-yevm ve'l-leyle, et-Tefsîr gibi eserlerinde bulunup Kütüb-i Sitte'de yer almayan rivayetleri

de bu kitabında bir araya getirmiştir. Hâfız Muhammed Abdullah Hakemî, Medine el-Câmiatü'l-İslâmiyye'de eserin bir kısmı üzerinde (Kitâbü's-Salât, Ebvâbü'l-imâm'a kadar) doktora çalışması yapmış (1406/1986) ve bu çalışmanın I. cildi yayımlanmıştır (Tâif 1412/1992). Eserin tamamı ise Abdülkuddûs b. Muhammed Nezîr tarafından biri fihrist olmak üzere dokuz cilt halinde neşredilmiştir (Riyad 1413/1992). 5. Mecmaʿu'z-zevâʾid* ve menbaʿu'l-fevâʾid. Heysemî bu eserini yukarıda zikredilen dört zevâid ile el-Bedrü'l-münîr'i (aş. bk.) tamamladıktan sonra kaleme almıştır. Zevâid kitaplarının en meşhuru olan bu eser önce taş baskısı olarak bir cilt (Dehli 1308/1891), daha sonra Hüsâmeddin el-Kudsî'nin tashihiyle on cilt (Kahire 1351-1353; Beyrut 1967) halinde yayımlanmıştır. Muhammed Dervîş de eseri, hadisleri numaralayıp bir önceki baskının cilt ve sayfalarını göstermek suretiyle Buġyetü'r-râʾid fî taḥḳīḳi Mecmaʿi'z-zevâʾid adıyla neşretmiştir (I-X, Beyrut 1414/1994). 6. Mevâridü'ẓ-ẓamʾân ilâ zevâʾidi İbn Ḥibbân. İbn Hibbân'ın el-Müsnedü'ṣ-ṣaḥîḥ'inde bulunup Ṣaḥîḥayn'da yer almayan 2647 hadisi ihtiva etmektedir. Eserin mukaddimesinde Heysemî, İbn Hibbân'ın sahih hadisleri bir araya getirmedeki ölçüsüne güvenerek senedlerden sahâbîler dışındaki râvileri çıkarmayı düşündüğünü, fakat hocası Irâkī'nin oğlu İbnü'l-Irâkī'nin uyarısı üzerine eserdeki bazı hadislerin muhaddislerce tenkit edildiğini dikkate alarak senedleri aynen muhafaza ettiğini söylemektedir. Önce Muhammed Abdürrezzâk Hamza tarafından bir cilt halinde yayımlanan eseri (Kahire, ts.; Beyrut, ts., Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye; Medine, ts., el-Matbaatü's-Selefiyye) daha sonra Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşlî, bu baskıya göre eserdeki hadislerin fihristini hazırlayıp Fihrisü eḥâdîs̱i Mevâridi'ẓ-ẓamʾân ilâ zevâʾidi İbn Ḥibbân adıyla neşretmiştir (Beyrut 1407/1987). Şuayb el-Arnaût tarafından iki cilt halinde yayımlanan eseri (Beyrut 1414/1993), Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî ve Abduh Ali el-Kûşek titiz bir çalışmayla biri fihrist olmak üzere dokuz cilt halinde neşretmişlerdir (Dımaşk 1411-1414/1990-1993). 7. Zevâʾidü İbn Mâce ʿale'l-kütübi'l-ḫamse. Eserin bir nüshası Haydarâbâd Âsafiye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Brockelmann, GAL Suppl., II, 82). 8. Buġyetü'l-bâḥis̱ ʿan zevâʾidi Müsnedi'l-Ḥâris̱. Heysemî bu çalışmasında, Hâris b. Ebû Üsâme'nin (ö. 282/896) kendisine tamamına yakın kısmı ulaşan, fakat günümüze pek az bir bölümü gelmiş olan Müsned'inin (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Mecmua, nr. 55/2, vr. 183a-197a, nr. 101/16) Kütüb-i Sitte'de bulunmayan 1136 kadar rivayetini bir araya getirmiştir. Son tarafı eksik olan Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'deki (Hadis, nr. 705, 138

varak) yegâne nüshası üzerinde Hüseyin Ahmed Sâlih el-Bâkerî Medine el-Câmiatü’l-İslâmiyye’de bir doktora çalışması yapmış (1405/1985) ve Hâris b. Ebû Üsâme’nin Müsned’inin eksik kısımlarını onun başka kitaplardaki rivayetlerinden faydalanarak tamamlamaya çalıştığı bu eserini iki cilt halinde yayımlamıştır (Medine 1413/1992). 9. el-Bedrü’l-münîr fî zevâʾidi’l-Muʿcemi’l-kebîr. Taberânî’nin, sahâbî râvilerin adlarına göre sıraladığı 25.000 kadar rivayeti ihtiva eden el-Muʿcemü’l-kebîr’inin (I-XXV, nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî, Bağdat 1978-1983) bablara göre tertip edildiği bir çalışmadır. Kettânî’nin üç cilt olduğunu söylediği (er-Risâletü’l-müstetrafe, s. 374) eserin günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmemektedir.

B) Tertip Çalışmaları. Heysemî’nin, kolayca faydalanmaya elverişli bulmadığı için daha kullanışlı hale getirmek amacıyla kitaplara ve bablara göre düzenlediği veya alfabetik sıraya koyduğu eserler şunlardır: 1. Taḳrîbü’l-buġye fî tertîbi eḥâdîs̱i’l-Ḥilye. Heysemî, Ebû Nuaym’in Ḥilyetü’l-evliyâʾ adlı eserinde isnadlarıyla birlikte rivayet edilen hadisleri bir araya getirerek bablara göre tertip ettiği bu çalışma daha müsvedde halindeyken vefat edince İbn Hacer el-Askalânî eser üzerinde çalışarak yaklaşık dörtte birini gözden geçirmiştir (Brockelmann, GAL, I, 445; II, 91; Suppl., II, 617). Heysemî ayrıca, Dârekutnî’nin beş on varaktan ibaret olduğu belirtilen el-Fevâʾidü’l-efrâd’ını Tertîbü eḥâdîs̱i’l-efrâd li’d-Dâreḳuṭnî, Temmâm er-Râzî’nin muhtelif hocalardan derleyerek bir araya getirdiği 395 hadis ihtiva eden Fevâʾid’ini (Ebû Süleyman Câsim b. Süleyman el-Füheyd ed-Devserî, bu eserdeki rivayetleri bablara göre tasnif ederek er-Ravżü’l-bessâm bi-tertîbi ve taḫrîci Fevâʾidi Temmâm adıyla yayımlamıştır, Beyrut 1408/1987) Tertîbü eḥâdîs̱i Fevâʾidi Temmâm, İbn Gaylân’ın el-Ġaylâniyyât’ını Tertîbü eḥâdîs̱i’l-Ġaylâniyyât, Ebü’l-Hasan Ali b. Hasan el-Hileî’nin yirmi cüzden meydana geldiği söylenen el-Ḫileʿiyyât’ını Tertîbü eḥâdîs̱i’l-Ḫileʿiyyât adıyla tertip etmiştir. Kettânî, bu dört eserin iki cilt hacminde bir çalışma olduğunu, Sehâvî’nin el yazısıyla tek cilt halinde derlenmiş olan bir nüshasını gördüğünü söylemektedir (er-Risâletü’l-müstetrafe, s. 379). 2. Tertîbü S̱iḳāti’l-ʿİclî. Ebü’l-Hasan el-İclî’nin sahâbî râvilerle tâbiîn, tebeu’t-tâbiînden ve daha sonraki nesilden sika kabul ettiği râvileri bir araya getirdiği bu eseri Heysemî alfabetik olarak düzenlemiş, İbn Hacer el-Askalânî de ona bazı ilâveler yapmıştır. Eser Abdülmuʿtî Kalʿacî tarafından Târîḫu’s̱-s̱iḳāt adıyla yayımlanmıştır

(Beyrut 1405/1984, bu baskı 2116 râviyi ihtiva etmektedir). İclî'nin eserinin Takıyyüddin es-Sübkî tarafından tertip edilen bir nüshasını elde eden Abdülalîm Abdülazîm el-Bestevî, bunu Heysemî'nin ve İbn Hacer'in adı geçen çalışmalarıyla birlikte Maʿrifetü's-s̱iḳāt adıyla iki cilt halinde neşretmiştir (Medine 1405/1985, bu baskı 2366 râviyi ihtiva etmektedir). 3. Tertîbü S̱iḳāti İbn Ḥibbân. Heysemî'nin, İbn Hibbân'ın muhtelif tabakalar halinde bir araya getirdiği sika râvileri alfabetik sıraya koyduğu bu eseri Muhammed Abdürreşîd tarafından es̱-S̱iḳāt adıyla yayımlanmıştır (I-IX, Haydarâbâd 1393-1403/1973-1983). Kettânî, Heysemî'nin Zevâʾidü'l-Firdevs adlı bir eserinin daha bulunduğunu söylemektedir (a.g.e., s. 374).

BİBLİYOGRAFYA

Heysemî, Mevâridü'ẓ-ẓamʾân ilâ zevâʾidi İbn Ḥibbân (nşr. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî), Dımaşk 1411/1990, neşredenin önsözü, I, 65-77; Fâsî, Ẕeylü't-Taḳyîd fî ruvâti's-sünen ve'l-mesânîd (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1410/1990, II, 229-230; İbn Hacer el-Askalânî, el-Mecmaʿu'l-müʾesses li'l-muʿcemi'l-müfehres (nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Marʻaşlî), Beyrut 1415/1994, II, 263-267; a.mlf., İnbâʾü'l-ġumr, V, 256-260; a.mlf., Muḫtaṣaru zevâʾidi Müsnedi'l-Bezzâr ʿale'l-Kütübi's-sitte ve Müsnedi Aḥmed (nşr. Sabrî b. Abdülhâlıḳ Ebû Zer), Beyrut 1412/1992, I, 12-16, 23-27; Necmeddin İbn Fehd, Muʿcemü'ş-şüyûḫ (nşr. Muhammed ez-Zâhî), Riyad 1982, s. 536, ayrıca bk. İndeks; Takıyyüddin İbn Fehd, Laḥẓü'l-elḥâẓ, Haydarâbâd 1376/1956 → Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî), s. 239-244; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, V, 200-203; Süyûtî, Ẕeylü Ṭabaḳāti'l-ḥuffâẓ li'ẕ-Ẕehebî, Haydarâbâd 1376/1956 → Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî), s. 372-373; a.mlf., Ḥüsnü'l-muḥâḍara, I, 362; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 957, 1400; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, VII, 70; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe (Özbek), s. 95, 292, 320, 373-375, 379; Sıddîk Hasan Han, et-Tâcü'l-mükellel, Beyrut 1404/1983, s. 397-398; Îżâḥu'l-meknûn, I, 186; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 727; Brockelmann, GAL, I, 445; II, 91; Suppl., II, 82, 617; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), IV, 266-267; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, VII, 45; Sezgin, GAS, I, 148, 171, 190, 196; Sâlihiyye, el-

Muʿcemü'ş-şâmil, V, 315-316; M. Yaşar Kandemir, "Bezzâr", DİA, VI, 113.

M. Yaşar Kandemir

HEYÛLÂ

(الهيولى)

Âlemin ilk maddesi anlamında felsefe ve kelâm terimi.

Modern Batı dillerinde hyle, hylé şeklinde yazılan Grekçe üle kelimesinden Arapça'ya giren heyûlâ, Aristo felsefesinin İslâm dünyasına geçmesinden sonra bu felsefedeki terim anlamıyla İslâm düşüncesi alanında da kullanılmaya başlanmıştır. Kelime Grekçe'de önceleri "orman, ağaç, bunlardan çıkarılan ham madde" yahut "ağaç yapı malzemeleri" mânasına gelirken daha sonra "canlı cisimlerin maddî yapısı, bileşimi" anlamında kullanılmıştır. Ancak felsefede kazandığı yaygın terim anlamını Aristo'nun ünlü "madde-sûret" (hylomorphism) teorisine borçludur.

Aristo, her tabii cismi meydana getiren iki ilkeden biri olan heyûlâyı "tamamen belirsiz, cisme ârız olan değişmeyi kabul edici kuvve halinde bir cevher" şeklinde tarif etmiştir. Bu cevherin tek başına fiilî varlığı yoktur. Zira fiilî var oluşu sûret temsil eder ve esasen tabii varlık maddede gerçekleşen sûrettir. Madde ise sırf kuvvedir; varlığı da bilkuvvedir, sûretle birleşmeksizin fiilen gerçekleşemez. Bir varlıkta madde (heyûlâ) ne nisbette bulunuyorsa o varlık o nisbette kuvve halindedir. Bu, insan aklının varlığı için dahi söz konusudur. Aristo felsefesinde madde ayrıca sebepliliğin de bir parçasıdır (bk. DETERMİNİZM). Belirsizliğin ilkesi olan madde, belirliliğin ilkesi olan sûreti alma kabiliyet veya kuvvetinde olduğundan oluş sürecinde değişmenin imkânı anlamında bir sebep teşkil etmekte ve buna maddî (heyûlânî) sebep denilmektedir. Madde, özü itibariyle daima küllî olan sûrete cisim planında ferdiyet kazandırdığı için aynı zamanda tabii âlemde ferdîleşmenin de ilkesidir (Abdurrahman Bedevî, s. 129-143; Kaya, s. 212-215; EBr., XI, 983-984).

Aristocu ve Yeni Eflâtuncu anlamıyla heyûlâ, İslâm felsefe geleneğinde Kindî'den itibaren önemli bir yer tutmuştur. Kindî'nin tarifine göre heyûlâ "sûretleri taşıyan, edilgin, cevherî güç"tür. Kindî bu kavrama özellikle duyulur (mahsûs) âlemi temellendirirken başvurur. Bir varlığı cismanî ve

duyulur kılan onun heyûlâsıdır. Metafizik âlem ise duyularla algılanmayan, dolayısıyla heyûlâsı olmayan varlıklar alanıdır. Bu varlıklar metafizik ilminin konusudur ve akılla bilinir (Resâʾil, s. 107-108, 166). Fârâbî de terimin Aristocu muhtevasını tekrar eder. Ona göre heyûlâ sûretleri kabul etme istidadıdır, bilfiil var olmak için sûrete muhtaçtır. Tabii sûretler de heyûlâdan bağımsız var olamaz. Ancak biri diğerinin varlık sebebi değildir; heyûlâ ve sûret bir arada bulunan ayrı ayrı sebeplerdir. Heyûlâ sûreti kabul edip cismanî cevher haline gelince sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve yaşlık gibi tabii keyfiyetleri kabul eder ve ilk merhalede "ustu-kussât" denilen dört basit unsuru kendisinde gerçekleştirir. Sonra bunlardan madenler, bitkiler ve hayvanlar meydana gelir (Fârâbî, ʿUyûnü'l-mesâʾil, s. 70; a.mlf., el-Mesâʾilü'l-müteferriḳa, s. 108; a.mlf., et-Taʿlîḳāt, s. 8, 16).

İhvân-ı Safâ, heyûlâyı kısaca "sûretleri kabul eden her bir cevher" şeklinde tanımlamıştır. Onlara göre dört çeşit heyûlâ vardır: "Yapı malzemesi" anlamında heyûla's-sınâa, dört unsuru ifade eden heyûla't-tabîa, âlemin mutlak maddesi olan "mutlak cisim" anlamında heyûla'l-küll, "duyularla algılanmayan, akılla kavranabilen basit cevher" demek olan heyûla'l-ûlâ (Latinler'in "materia prima" dedikleri ilk madde). İlk heyûlâ ancak sûret alınca cisimleşmekte ve algılanabilmektedir. Varlık mertebeleri içinde alttaki üsttekinin heyûlâsıdır. Dolayısıyla bir şey hem heyûlâ hem sûret olabilir ve bu ilk heyûlâ kavramına ulaşıncaya kadar devam eder. İlk heyûlâ nicelik ve nitelikten yoksundur; o basit bir cevherdir; tabii bir düzene göre bütün tabii sûretleri alabilir ve farklı cisimler böylece oluşur. Aristo'da heyûlâ ferdîleşme ilkesidir; İhvân-ı Safâ'ya göre ise aksine bu farklılığın sebebi heyûlâ değil sûrettir; farklı sûretleri almasına rağmen heyûlâ değişmeden kalır. İhvân-ı Safâ, heyûlâ hakkında düşünce tarihindeki farklı görüşleri de etraflıca ele almış olup başlıcaları şunlardır: a) Heyûlâ farklı niteliklerdeki atomlardan oluşur. Bunlar birleşip çeşitli mürekkep cisimleri meydana getirir. Bu tanımlama Eflâtuncu fikirleri hatırlatmaktadır. b) Heyûlâ mütecânis yapıda atomlardan oluşur. Farklı şekillerde birleşmeleri halinde arazlar ortaya çıkar. Bu da Demokritosçu atom anlayışıyla uygunluk arzetmektedir. c) Heyûlâ basit, ruhanî bir cevherdir ve bütün niteliklerden bağımsızdır. Bu görüş Aristocu ilk madde kavramını hatırlatmaktadır. İhvân-ı Safâ daha sonra heyûlânın ezelî mi, yaratılmış mı olduğunu tartışan görüşleri ele alır ve ikinci görüşü benimser (Resâʾil, II, 5-8; III, 468-473).

İslâm dünyasında heyûlâ kavramına merkezî bir önem atfetmekle birlikte Aristocu madde kavramını kabul etmeyen Ebû Bekir er-Râzî bu tartışmalar arasında çok farklı bir yere sahiptir. Ona göre heyûlâ âlemin yaratılışını mümkün kılan beş ezelî ilkeden biridir (diğerleri tanrı, nefis, mutlak zaman [dehr] ve mutlak mekândır [halâ, boşluk]). Heyûlâ atomlardan başka bir şey değildir. Bu atomlar boyutludur. Eğer öyle olmasalardı birleşerek boyutlu bir birim oluşturamazlardı. Heyûlâ, ezelî bir ilke olarak hâdis olan cisimlerin varlık şartıdır. Cisimlerin ağır veya hafif, karanlık ya da aydınlık oluşu, boşluğun heyûlâyı oluşturan atomlar arasına ne ölçüde nüfuz ettiğiyle ilgilidir (er-Resâʾilü'l-felsefiyye, s. 195-197, 217-227).

İbn Sînâ, cisimleri oluşturan cevherleri inceleyerek maddenin varlığını kanıtlamaya çalışmıştır. Buna göre cismin mahiyeti onun uzunluk, genişlik ve derinlik denilen üç boyuta sahip oluşudur. Üç boyutluluk her cisim için fiilî gerçeklik arzeden bir sûrettir. Dolayısıyla cisimde, değişken olabilen geometrik şekil yahut niteliklerin ötesinde onun tanımlanmasını mümkün kılan cevher sûrettir. Ancak filozofa göre cismin sûretten ibaret olmadığı da ortadadır. Çünkü süreklilik, bütünlük yahut birleşiklik (ittisâl) kadar süreksizlik, bölünebilirlik ve ayrışabilirlik de (infisâl) cisme ait olgulardır. Bu olguların sûret cevherinden gelmediğini kanıtlarıyla gösteren İbn Sînâ, hem ittisâle hem de infisâle kuvve halinde kabiliyetli olan başka bir cevherin bulunması gerektiğini, bunun da sûretle birleşerek cismi oluşturan madde olduğunu belirtir. Sûret bu maddede bir kısmıyla değil bütünüyle kaimdir; aynı şekilde madde de sûretten bağımsız bir varlığa sahip değildir. O yer kaplamayan, konumu (vaz‘) bulunmayan, duyularla algılanamayan aklî bir cevherdir; fiilî varlığı ancak cismanî sûretle birleşerek, başka bir deyişle cismi oluşturarak kazanır (en-Necât, s. 202-205; ʿUyûnü'l-ḥikme, s. 48).

Aristocu felsefeye bağlılığıyla tanınan İbn Rüşd'e göre heyûlâ varlığın meydana gelmesini sağlayan ezelî bir ilkedir. Varlık fiil halini belirlediğine göre ondan önce bir kuvve ve bir imkân halinin bulunması gerekir; işte bu ezelî imkâna filozof heyûlâ demekte, heyûlâyı oluş ve bozuluşun sebebi veya temeli saymaktadır. Sûretle birleşerek meydana getirdiği cismin oluş ve bozuluşa uğramasına sebep olan heyûlâ esasen sûretten (varlıktan) ayrılamaz. Bir şey oluşup bozuluyorsa

heyûlâsı var demektir. Aksini düşünmek, o şeyin birleşik değil basit olduğunu ileri sürmek anlamına geleceğinden saçmadır (Tehâfütü't-Tehâfüt, I, 197-198, 244, 355).

Burada şu hususu önemle belirtmek gerekir ki düşünce tarihi boyunca heyûlâyı ezelî bir ilke olarak kabul eden hiçbir filozof onu Tanrı'ya eş tutmuş veya O'nunla kıyaslamış değildir. Özellikle İslâm Meşşâîleri'ne göre heyûlâ ezelî bir imkândan ibarettir; bu durumda imkânın ezelî olması ezelînin mümkin olmasını gerektirmez. İnsan, herhangi bir eylem ve olayda kuvve ve imkân halinin fiil durumundan önce geldiğini bilir. İşte âlemin de bilfiil varlık sahnesine çıkmadan önce bir imkân halinden söz etmek gerekir. Kelâmcıların adem (yokluk) dedikleri bu durumu filozoflar "heyûlâ", "kuvve" ve "imkân" terimleriyle ifade etmekte, âlemi yaratan ilâhî irade ve kudretin yöneldiği bir ezelî imkânın varlığını kabul etmenin, onun mutlak yokluktan (adem-i mahz) meydana geldiğini savunmaktan daha mâkul olduğunu söylemektedirler.

Ünlü mutasavvıf Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de ve onun ekolünde de heyûlâ kavramı önemli bir yer tutmaktadır. İbnü'l-Arabî'nin çeşitli eserlerinde 'teayyün' etmiş yani belirli bir mevcudiyet kazanmış cisim yanında teayyün etmemiş, ilk madde yahut sûretlerin mahalli olan karanlık cevher anlamında "hebâ" terimi kullanılmakta ve bu kavramın felsefî terminolojideki karşılığının heyûlâ olduğu belirtilmektedir (bk. HEBÂ). Yine İbnü'l-Arabî'nin "tabiat ve âlemin cevheri" anlamında kullandığı "en-nefesü'r-rahmânî" tabiriyle "heyûlânî cevher" arasında paralellikler olduğu anlaşılmaktadır (el-Muʿcemü'ṣ-ṣûfiyye, s. 1064, 1095-1097; krş. Kâşânî, s. 45-46).

BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrîfât, "heyûlâ" md.; Tehânevî, Keşşâf, II, 1534-1536; Aristoteles, Metafizik (trc. Ahmet Arslan), İzmir 1985, s. 93; Kindî, Resâʾil, s. 107-108, 166; Fârâbî, ʿUyûnü'l-mesâʾil (nşr. Ahmed Nâcî el-Cemâlî, el-Mecmûʿ içinde), Kahire 1325/1907, s. 70; a.mlf., el-Mesâʾilü'l-müteferriḳa (a.e.

içinde), s. 108; a.mlf., et-Taʿlîḳāt, Haydarâbâd 1346, s. 8, 16; İbn Sînâ, en-Necât (nşr. Muhyiddin Sabrî el-Kürdî), Kahire 1357/1938, s. 202-205; a.mlf., ʿUyûnü'l-ḥikme (nşr. Abdurrahman Bedevî), Beyrut 1980, s. 48; İhvân-ı Safâ, er-Resâʾil, Beyrut 1376-77/1957, II, 5-8; III, 468-473; İbn Rüşd, Tehâfütü't-Tehâfüt (nşr. Süleyman Dünyâ), Kahire 1980, I, 197-198, 244, 355; Ebû Bekir er-Râzî, er-Resâʾilü'l-felsefiyye (nşr. P. Kraus), Kahire 1939 → Beyrut 1982, s. 195-197, 217-227; Kâşânî, Iṣṭılâḥâtü'ṣ-ṣûfiyye, s. 45-46; Abdurrahman Bedevî, Arisṭû ʿinde'l-ʿArab, Beyrut 1980, s. 129-143; el-Muʿcemü'ṣ-ṣûfî, s. 1064, 1095-1097; Cemîl Salîba, el-Muʿcemü'l-felsefî, Beyrut 1982, II, 536-537; Mahmut Kaya, İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi, İstanbul 1983, s. 212-215; "Hylomorphism", EBr., XI, 983-984.

Osman Karadeniz

KELÂM.

Heyûlâ, kelâm ilminde âlemin yaratılışına ilişkin tartışmalara konu olan bir terimdir. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'den itibaren son döneme kadar önemli kelâm kaynaklarında heyûlânın tanımı, türleri ve tenkidine dair açıklamalar yer alır. Mâtürîdî'ye göre heyûlâ, başta Aristo olmak üzere bazı filozoflarca âlemin kendisinden yaratıldığı (tînetü'l-âlem) kabul edilen ve varlığının başlangıcı bulunmadığı (kıdemü't-tîne) düşünülen ilk veya aslî maddedir. Mâtürîdî, Aristo'nun heyûlâ kavramına yüklediği anlamları da özetler (Kitâbü't-Tevḥîd, s. 147). Mâtürîdî ekolüne bağlı âlimlerden Ebü'l-Muîn en-Nesefî de heyûlânın ittihad halinde bulunan bir ilk madde olduğunu söyleyerek benzer bilgiler verir. Nesefî'ye göre "ashâbü'l-heyûlâ"dan bir grup, heyûlâda arazların ortaya çıkışını yaratıcı bir varlığın tesirine değil sadece heyûlâya bağlar; çünkü yaratıcı bir varlık yoktur; yalnız ezelî olan heyûlâ, yani âlemin aslını oluşturan belirsiz madde vardır; madde mutlak yokluktan değil var olan başka bir maddeden meydana gelebilir. Başka bir gruba göre ise yaratıcı bir varlık heyûlâda arazları meydana getirmek suretiyle âlemi yaratmıştır (Tebṣıratü'l-edille, I, 59, 76-77). Aynı ekolün müteahhir dönem âlimlerinden Beyâzîzâde Ahmed Efendi, heyûlâ ve sûret nazariyesinin filozoflara ait tabiat felsefesinin ana unsurunu teşkil ettiğini, kelâmcıların ise âlemin ezelîliği fikrine götüren bu görüşü reddederek onun yerine âlemin hâdis olduğunu kanıtlamaya daha elverişli gördükleri atomcu

nazariyeyi benimsediklerini, Ebû Hanîfe'nin de akaide dair risâlelerinde buna işaret ettiğini kaydeder (İşârâtü'l-merâm, s. 97-98).

Eş'ariyye âlimleri eserlerinde heyûlâ hakkında kapsamlı ve sistemli bilgiler vermişlerdir. Abdülkāhir el-Bağdâdî heyûlâyı "arazları (sûretleri) bulunmayan ve ezelî olan ilk maddî cevher" diye tanımlar, bu görüşü benimseyenleri de Dehriyye içinde bir grup olarak kabul eder (Uṣûlü'd-dîn, s. 55, 57). Gazzâlî, filozofların heyûlâ telakkisini "âlemin yaratılmasından önce sadece bir imkândan ibaret bulunan aslî unsur" olarak özetler (Tehâfütü'l-felâsife, s. 76). Heyûlâya dair ayrıntılı bilgi veren Şehristânî'ye göre filozofların heyûlâya ilişkin görüşlerini iki noktada toplamak mümkündür. 1. Heyûlâ Allah, akıl ve nefsin yer aldığı ezelî ilkelerden biridir. Ezelde bütün sûretlerden soyutlanmış bulunan ve sadece sûret kabul etme istidadından ibaret olan heyûlâ, ilk sûretin meydana gelmesiyle üç boyutlu birleşik bir cisme dönüşerek bilfiil var olmuştur. Bilfiil var olan bu ikinci heyûlâda sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluk keyfiyetlerinin gerçekleşmesiyle ateş, su, hava ve toprak meydana gelir ki bunlar üçüncü heyûlâyı teşkil eder. Son olarak bunlardan da arazları taşıyan birleşik varlıklar doğar ve böylece maddenin bir kısmı diğerinin heyûlâsını oluşturur. 2. Heyûlâ aklî bir cevher olup sûretlerden soyutlanmış maddî bir cevherin fiilî varlığından söz edilemez. Zihnin dışında keyfiyetler ve sûretlerden yoksun bulunan mutlak bir cevher yoktur. Çünkü heyûlânın belirli bir birleşme ve ayrılmadan soyutlanması mümkünse de küllî mânadaki birleşme ve ayrılmadan soyutlandığını söylemek delilsiz bir iddiadan ibarettir. Bu da heyûlânın fiilen sûretlerden soyutlanamayacağını gösterir (Nihâyetü'l-iḳdâm, s. 163-165). Şehristânî Aristo'nun heyûlâya ilişkin görüşlerini de nakletmiş ve onu cisimlerin kaynağını teşkil eden bir unsur olarak kabul ettiğini belirtmiştir (el-Milel, II, 126).

Fahreddin er-Râzî, bütün düşünürlerinin her cismin aslını oluşturan heyûlânın varlığını kabul ettiklerini, ancak mahiyeti konusunda farklı görüşler ileri sürdüklerini söyler. Râzî'ye göre kelâmcılar, heyûlânın Allah'ın yarattığı cevherlerden ibaret olduğunu savunurken bazı düşünürler uzay boşluğunda tek tek bulunan atomların birleşerek cisimleri oluşturduğu, bazı düşünürler ise atomların birleşik bir durumda iken Allah tarafından parçalanarak farklı özellikler taşıyan cisimler haline getirildiği görüşündedir. Kur'an'da bu görüşü çağrıştıran bilgiler mevcuttur (el-Enbiyâ

21/30). Tevrat'ta da benzer ifadeler yer alır (el-Meṭâlibü'l-ʿâliye, VI, 199-200). Müteahhir devir kelâmcılarından Seyyid Şerif el-Cürcânî, heyûlânın felsefe geleneğinde kazandığı anlamları dikkate alarak onu şöyle tanımlamıştır: "Heyûlâ, cismin mâruz kaldığı birleşme ve ayrılmayı kabul eden, cismanî ve küllî (türe ait) sûretlere mahal teşkil eden cevherdir" (et-Taʿrîfât, "heyûlâ" md., Şerḥu'l-Mevâḳıf, s. 149).

Selefiyye'nin müteahhir devir âlimlerinden Takıyyüddin İbn Teymiyye, filozofların

heyûlâyı maddenin iki cevherinden biri (diğeri sûret) olarak gördüklerini ve ona "sûretleri kabul eden mahal" anlamı verdiklerini, bunun da isabetli bir tanımlama olduğunu kaydeder. Ona göre Eflâtun ve taraftarları küllî maddenin sûretlerden soyutlanmış şekline heyûlâ demişler, Aristo ise bunu reddetmiştir (Derʾü teʿâruż, VII, 233-234).

Mu'tezile kaynaklarında heyûlâ hakkında bilgi bulunmamakla birlikte Ebü'l-Muîn en-Nesefî, Mu'tezile'nin adem ve ma'dûm konusundaki görüşlerinin heyûlâ ile aynı şey olduğunu, hatta dinî açıdan daha çok sakıncalar taşıdığını söyler. Zira Mu'tezile âlimlerinden bazıları, ma'dûmun yokluk halinde bile cevher olarak var olduğu ve varlıkların mutlak yokluktan yaratılamayacağı görüşünü ileri sürmüştür (Tebṣıratü'l-edille, I, 74-77). Nesefî'nin bu kanaatini Şehristânî de benimseyip Mu'tezile için benzer ifadeler kullanmıştır (Nihâyetü'l-iḳdâm, s. 169).

Heyûlâya dair bilgileri Aristo ile İslâm filozoflarının yanı sıra daha başka filozofların eserlerinden aslına uygun bir şekilde nakleden kelâm âlimleri (Mâtürîdî, s. 147; Şehristânî, el-Milel, II, 126), belirsiz veya sûretleri kabul eden kuvve halinde bir cevher yahut imkân bile olsa, Allah'ın zâtı ve sıfatlarından başka ezelî hiçbir varlığın bulunmadığı gerekçesiyle bu teoriye dayanan bütün felsefî görüşleri reddetmişlerdir. Kelâmcılarla Selef âlimlerinin kanaatine göre heyûlâ nazariyesi akliyyâta değil taklîdiyyâta dayanmaktadır (İbn Teymiyye, V, 136); kesin aklî delillerden yoksun olup zandan, hatta hayâlî birtakım spekülasyonlardan ibarettir (Fahreddin er-Râzî, VI, 214), ayrıca İslâm akaidine de aykırıdır. Çünkü onlara göre kâinat imkân halindeki bir cevherden değil mutlak yokluktan (lâ min şey, lâ an şey) yaratılmıştır (Mâtürîdî, s. 142). Bununla uyuşan yaratılış felsefesi

atomcu nazariyedir. Allah kâinatı atomlardan (cevheri ferd, cüz lâ yetecezzâ) yaratmış, birkaç atomu birleştirerek ve onlarda değişik arazlar (nitelikler) yaratarak cisimleri meydana getirmiştir (İbn Fûrek, s. 58, 91, 253-254). Selef âlimleri ise hem atomcu nazariyeyi hem de heyûlâ teorisini reddetmişlerdir. Ancak İbn Teymiyye Allah'ın önce heyûlâyı, daha sonra ondan yeri ve gökleri yarattığı görüşündedir. Yani ona göre heyûlâ ezelî değil yaratılmıştır, kâinatın aslını teşkil eden heyûlâ bir tür buhardır. Zira Kur'an'da, gökler ve yer birleşik bir halde iken Allah'ın onları ayırdığı ve göklerin bir duman (buhar) halinde olduğu bildirilmiştir (el-Enbiyâ 21/30; Fussılet 41/11). Yaratılmış bir heyûlâ nazariyesi bu bilgilerle örtüşür (Derʾü teʿâruż, I, 123-125; VIII, 287-290). Kelâmcılarla Selef âlimlerinin heyûlâ nazariyesine dair eleştirilerini şöylece özetlemek mümkündür: 1. Kâinatın aslını teşkil eden ezelî bir heyûlânın varlığını kabul etmek Allah'ın varlığını kanıtlamayı güçleştirir. Zira Allah kavramı kâinatı yoktan yaratan bir varlığı ifade eder; söz konusu teorideki ezelî ve kâinatın kendisinden oluştuğu heyûlâ ise yaratıcı varlık yerine geçer (Mâtürîdî, s. 13, 147; Gazzâlî, s. 141; Şehristânî, Nihâyetü'l-iḳdâm, s. 10-11). Bundan dolayı Mâtürîdî, "Bizim Allah dediğimize onlar heyûlâ adını vermişlerdir" der (Kitâbü't-Tevḥîd, s. 13, 148). 2. Tanımı gereği kadîm başkasına bağlı olmaz, tesir altında kalmaz ve değişikliğe uğramaz. Şu halde heyûlâyı hem kadîm kabul etmek hem de onun değişikliğe uğradığını söylemek çelişkilidir (Mâtürîdî, s. 13; Nesefî, I, 72-77; İbn Teymiyye, I, 122-123; III, 69-70; VIII, 346). 3. "Her mahlûk mutlaka bir asıldan (mevcuttan) yaratılır, her hâdisin ihdas edildiği bir aslî kaynağa ihtiyacı vardır, zira duyular âleminde hâkim olan mekanizma budur, bunun aksini iddia etmek mâkul değildir" denilmek suretiyle kuvve halinde var olan bir heyûlânın bulunması gerektiğini ileri sürmek tutarlı olamaz. Çünkü bu takdirde varlık alanı sadece duyularla algılanabilen madde âlemine indirgenmiş olur. Meselâ bilgiler duyularla algılanmaz. Bundan başka kâinatın nasıl yaratıldığı müşahede edilmediğinden onun "lâ şey"den değil "şey"den yaratıldığını iddia etmek için tahminlerin ve spekülasyonların ötesinde yeterli bir kanıt yoktur. Ayrıca duyular âleminde her hâdisin aslî bir kaynaktan meydana geldiği iddiası da doğru değildir; nitekim cevherlerde bulunan arazların yokluktan ortaya çıktığı duyularla müşahede edilmektedir. İnsanın fiilleri de yokluktan meydana gelmektedir. Bu da bir şeyin mutlaka bir şeyden yaratılmasının zaruri olmadığını gösterir (Mâtürîdî, s. 15, 142; Bağdâdî, s. 58-59; Nesefî, I, 74). 4. Heyûlânın imkândan ibaret bir cevher olarak kabul edilmek suretiyle

de ezelîliğine hükmedilemez. Çünkü kâinat Allah tarafından icat edildiğine göre heyûlâdaki imkân da ancak icat edene atfedilmelidir (Âmidî, s. 274). 5. Bütün arazlardan veya sûretlerden soyutlanmış bir cevher tasavvur etmek mümkün görülmemektedir. Zira heyûlâ tek bir cevher ise ve daha sonra parçalara ayrılarak ondan kâinat meydana gelmişse birleşme arazından yoksun değil demektir. Çünkü bir cevherin parçalanmadan birçok cevher haline gelmesi imkânsızdır. Eğer tek bir cevher olan heyûlâ parçalanmadan kâinatın meydana gelmesini sağlamışsa bu da imkânsızdır. Zira sûretleri kabul etmesi cevherlerini çoğaltmaz (Bağdâdî, s. 57-58; Cürcânî, Şerḥu'l-Mevâḳıf, s. 369-370).

Netice itibariyle kelâm âlimleri, kâinatın ezelîliği ve buna bağlı olarak Allah'ın varlığı ile sıfatlarının yetkinliğini tartışmalı hale getirdiğini düşünerek sadece Aristocu anlayışı değil her türlü heyûlâ teorisini İslâm akaidine aykırı bulup reddetmişlerdir. Zira heyûlânın kâinatın bilfiil aslî unsurunu teşkil ettiğini kabul edenler de vardır (Mâtürîdî, s. 30). İslâm filozofları, her ne kadar Aristo tarafından varlığın zorunlu maddî sebebi olarak tanımlanan ve asla hâdis olamayacağı belirtilen (Weber, s. 71-72) heyûlâyı maddî olmayan imkân ilkesi durumundaki bir cevher haline dönüştürerek yumuşatmaya çalışmışlarsa da kelâm âlimleri bunu dahi Allah'ın yaratıcılığını, dolayısıyla yetkinliğini zedeleyici ve sınırlayıcı bir düşünce kabul etmişlerdir. Çünkü yoktan yaratabilen bir yaratıcının vardan yaratabilen yaratıcıdan daha yetkin olduğu şüphe götürmeyen bir husustur. Allah'ın vardan yarattığı kabul edildiği takdirde O'na bir nevi acz nisbet edildiği gibi O'nun fiilleri de yaratıkların fiillerine benzetilmiş olur. Bunun kabul edilmesi ise mümkün değildir.

BİBLİYOGRAFYA

Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevḥîd, s. 13, 15, 30, 142, 147-149; İbn Fûrek, Mücerredü'l-maḳālât, s. 58, 91, 253-254; Bağdâdî, Uṣûlü'd-dîn, s. 55, 57-59; Gazzâlî, Tehâfütü'l-felâsife (nşr. Süleyman Dünyâ), Kahire, ts. (Dârü'l-Maârif), s. 76, 141; Nesefî, Tebṣıratü'l-edille (Salamé), I, 59, 72-77; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), II, 120, 126; a.mlf., Nihâyetü'l-iḳdâm, s.10-11,

17-18, 33, 35, 163-167, 169; Muhammed b. Eşref es-Semerkandî, eṣ-Ṣaḥâʾifü'l-ilâhiyye (nşr. Ahmed Abdurrahman eş-Şerîf), Küveyt 1405/1985, s. 266-270; Fahreddin er-Râzî, el-Meṭâlibü'l-ʿâliye mine'l-ʿilmi'l-ilâhî (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Beyrut 1987, VI, 5-6, 199-200, 214; Âmidî, Ġāyetü'l-merâm, s. 272-274; İbn Teymiyye, Derʾü teʿârużi'l-ʿaḳl ve'n-naḳl (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad 1979, I, 122-125; III, 69-70, 84-86, 111, 284; V, 136, 202-203, 316, 356; VI, 347; VII, 233-234; VIII, 287-290, 312, 346; X, 286; Cürcânî, Şerḥu'l-Mevâḳıf, İstanbul 1239, s. 149, 172, 369-373; a.mlf., et-Taʿrîfât, "heyûlâ" md.; Beyâzîzâde, İşârâtü'l-merâm, s. 90, 97-98; A. Weber, Felsefe Tarihi (trc. H. Vehbi Eralp), İstanbul 1991, s. 71-75; Âdil Avvâ, el-Muʿtezile ve'l-fikrü'l-ḥür, Dımaşk, ts. (el-Ehâlî li't-tıbâa), s. 144-145.

Yusuf Şevki Yavuz

HEZÂRESPÎLER

(bk. LUR-ı BÜZÜRG).

HEZARFEN AHMED ÇELEBİ

Yaptığı özel bir aletle İstanbul'da Galata Kulesi'nden havalanarak Boğaz'ı geçip Üsküdar'a indiği rivayet edilen Türk bilgini.

XVII. yüzyılda yaşayan Ahmed Çelebi'yle ilgili bilgiler sadece Evliya Çelebi'nin Seyahatnâme'sine dayanmaktadır. Çeşitli fen ve sanatlardan anladığı için "bin fenli" anlamında Hezarfen unvanıyla anılan Ahmed Çelebi uçma ile ilgili araştırma ve deneylerini Okmeydanı'nda yapmıştır. Rüzgârın şiddetli olduğu sıralarda "kartal kanatları" olarak nitelendirilen aletle defalarca uçmuş, böylece rüzgâra karşı uçuşun kaldırma kuvveti temin edeceği kanaatine varmıştır. Daha sonra da Galata Kulesi'nden havalanarak lodosa karşı uçmuş ve Üsküdar'da Doğancılar meydanına inmiştir. Bu olayı Sarayburnu'nda Sinan Paşa Köşkü'nden seyreden devrin padişahı IV. Murad Ahmed Çelebi'ye 1 kese altın ihsan etmiş ve "Bu âdem pek havf edilecek bir âdemdir, her ne murad edinse elinden gelir, böyle kimselerin bekası câiz değil" diyerek Cezayir'e sürgün etmiştir (Evliya Çelebi, I, 670).

Hezarfen Ahmed Çelebi'nin Galata Kulesi'nden Doğancılar'a kadar 3200 metrelik mesafeyi uçması, kol ve kas gücüyle kuşları takliden kanat çırpması ile mümkün değildir. Günümüz aerodinamik bilimin ışığı altında incelendiğinde bu uçuşun, ancak hava akımlarından faydalanarak yükselip ilerleyebilen, bugün daha ziyade tatil yörelerinde amatör bir spor olarak yapılan ve yekpare kanatlarla havada kalıp süzülme esasına dayanan bir çeşit basit planörle mümkün olabileceği sanılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 670; Yavuz Kansu - Sermet Şensöz - Yılmaz Öztuna, Havacılık Tarihinde Türkler, Ankara 1971, s. 36-38; Yavuz Kansu, "Planör", TA, XXVII, 54-55; "Hezarfen Ahmed Çelebi", ML, V, 816.

Mustafa Kaçar

HEZARFEN HÜSEYİN EFENDİ

(bk. HÜSEYİN EFENDİ, Hezarfen).

HEZARFEN İBRÂHİM EDHEM

(bk. EDHEM EFENDİ, Hezarfen).

HEZARGRAD

Kuzeydoğu Bulgaristan'da bugün Razgrad adıyla anılan eski bir Osmanlı şehri.

Rusçuk'un 60 km. güneydoğusunda Varna-Rusçuk demiryolu üzerinde, Ak Lom ırmağı kıyısında bulunmaktadır. Deliorman bölgesi sınırında yer alan şehir, XVI. yüzyılın ikinci çeyreğinde Vezîriâzam Makbul İbrâhim Paşa tarafından, Osmanlı hâkimiyeti öncesinden beri Alevî-kızılbaş temayüllü Türkmen nüfusun yoğun olarak yaşadığı kesimde Sünnî İslâm'ı kuvvetlendirmek amacıyla inşa edilen külliyenin etrafında kurulmuş olup camileri, mescitleri, hamamları, tekkeleri ve mahalleleriyle kısa sürede bir Türk İslâm merkezi haline gelmiştir.

Bugünkü Hezargrad'ın bulunduğu yerde daha eski bir yerleşmenin olup olmadığı bilinmemekle birlikte eski bir Roma şehri olduğu sanılan Abrittus'un harabeleri 2 km. kadar güneyde yer almaktadır. Milâttan sonra VI ve VII. yüzyıllardaki Slav istilâsı sırasında bu eski Roma şehri harabeleri üzerinde iskânın sürdüğü tesbit edilmiştir. Yapılan araştırmalar, Uz ve Peçenekler'in akınları ile bölgenin tahribata uğradığı 1000 yılından kısa bir süre sonra buradaki Slav-Bulgar varlığının sona erdiğini ortaya çıkarmıştır. Bu dönemde hemen hemen bütün Kuzeydoğu Bulgaristan kesimindeki yerleşmeler ortadan kalkmış, halk Balkan dağlarına ve bunların eteklerindeki vadilere çekilmişti. Bu şiddetli akınlar Bizans kroniklerinden çok iyi bilinmekte ve yapılan arkeolojik kazıların sonuçları ile de teyit edilmektedir. XIII. yüzyılda ise Hezargrad bölgesinin doğusundan daha verimli olan batı kısmında, Balkan eteklerinden gelen Bulgar kolonistler tarafında yeni yerleşim birimleri kurulmuş, doğu kesimindeki az yağmur alan, suyu kıt bölge büyük ölçüde boş kalmıştı.

Bölgeye yönelik ilk Osmanlı akınları XIV. yüzyılın son çeyreğinde gerçekleşti. Vezîriâzam Çandarlı Ali Paşa 1388-1389 kışında bu bölgeyi ele geçirdi, 1393'te ise fetih tamamlandı. Fetihten sonra bu küçük ve yerleşmeye açık olmayan bölge Çernova (Cerven) kazasının bir parçasını teşkil etti. Ayrıca Tuna üzerindeki Rusçuk'u Şumnu ve Trakya'ya bağlayan

eski ve önemli bir yol Hezargrad'ın bulunduğu yerin batısından geçmekteydi.

Bulgar tarihçileri, Hezargrad'ın XIV. yüzyılın sonlarına kadar önemli bir Bulgar şehri ve iş merkezi olduğunu, Osmanlı fethiyle buranın tamamen yakılıp yıkıldığını, halkının katliama uğradığını veya kovulduğunu iddia etmekte, tahrip edilen bu şehrin eski Abrittus'un harabeleri üzerinde kurulmuş bulunduğunu ileri sürmektedirler. Ancak XII, XIII ve XIV. yüzyıl Bizans ve Bulgar kroniklerinde böyle bir bilgiye rastlanmadığı gibi arkeolojik çalışmalar, bu eski yerleşme merkezinin 1000 yılından kısa bir süre sonra dağıldığını açık olarak göstermektedir. Ayrıca Abrittus kalıntılarının, Bulgarca bir şahıs ismi ve aynı zamanda eski bir Slav yağmur tanrısının adı olan Hraz'ın şehri anlamında "Hrazgrad" şeklinde adlandırıldığı da belirtilmektedir. Hoca Sâdeddin Efendi'nin eserinde geçen Hezargrad yazılışının buna delil olarak gösterilmesi ise doğru olmamalıdır. Zira bu eserde "Çetr-Hezar" kelimesi geçmekte ve bu da Ali Paşa tarafından ele geçirilen şehirlerin adlarını sıralayan Neşrî'nin eserinden alınan bilginin yanlış aktarılmasından kaynaklanmaktadır. Ayrıca Hezargrad bölgesini içine alan Niğbolu sancağına ait 1479 ve 1485 tarihli defterlerde ve 1516 tahririnin kaybolmuş bir parçasının da yer aldığı 1530'da tanzim edilmiş Rumeli eyaleti icmal defterinde (BA, TD, nr. 370) Hezargrad adına rastlanmamaktadır. Bu defterler, Hezargrad'ın bulunduğu bölgenin XV. yüzyılın sonlarından itibaren yavaş yavaş Anadolu'dan gelen göçmenlerin yerleşmelerine sahne olduğunu açıkça göstermektedir. Bu göç ve koloni hareketi sonucunda bölgede irili ufaklı yeni birçok köy kuruldu. Özellikle 1525'ten sonra bu hareket hız kazandı ve 1550'ye kadar aynı şekilde sürdü. Kolonileşmeden önce bu bölgede, Şeyh Bedreddin hareketi sırasında da devlet için sıkıntı kaynağı olan küçük bir gayri Sünnî Türk nüfusu bulunmaktaydı. Torlak (bugün Hlebarevo) adlı köy kolonizatör dervişler tarafından tesis edilmişti, ayrıca XVI. yüzyılda yeni kurulan köyler arasında "âşıklar, sûfîler, abdallar" gibi adlar taşıyan köyler de buna benzer bir iskâna sahne olmuştu. Hezargrad'ın doğu kesiminde Deliorman'da Ortaçağ Bulgar Devleti zamanından kalma Kalovo, Cerkovna, Lipnik veya Haršovo gibi köyler mevcudiyetlerini sürdürmüştü. Ancak bu köylerin nüfusu, XIV. yüzyıldaki genel demografik azalma ve halkın dağ köylerine ve vadilere

çekilmesi sırasında boşalmıştı. Buralar yeni gelen Türk göçmenlerce iskân edilmiş, adları da mahallî hâtıralarda yaşadığı için değişmemiş, hatta bugüne kadar ulaşmıştır. Hezargrad'ın batısındaki Bulgar köylerinin (Gagovo, Opaka, Krepca veya Palamaritsa) bir kısmı ise bu dönemde İslâmlaşmıştır.

Çevresi giderek yoğun Türk müslüman yerleşmesine sahne olan Hezargrad'ın bir şehir merkezi olarak kuruluşu 1527'den kısa bir süre sonrasına rastlar. Anadolu'da Kalenderoğlu İsyanı'nı bastıran İbrâhim Paşa, eski Abrittus / Hezargrad harabelerinin kuzeyinde 2 km. mesafede yeterli su sağlayacak Ak Lom ırmağının kıyısında gelişmeye uygun bir yerde cami, medrese, mektep, kervansaray, hamam ve dükkânlardan ibaret bir külliye inşa ettirerek şehrin temellerini atmış oldu. Buraya içlerinde hatip, imam, müezzin, müderris de bulunan yirmi bir kadar görevli tayin etti; vakıf kurarak Kayacıkpınarı, Duymuşlar, Dobrova ve Hasanlar adlı köylerin vergi gelirlerini vakfa aktardı. Bugün mevcut bulunan eski Osmanlı kayıtları, Hezargrad'ın ve iskâna açık olmayan çevresinin vakıflar sayesinde nasıl yerleşmeye sahne olup geliştiğini ortaya koyar. Ekim 1533 tarihli İbrâhim Paşa vakfiyesinin (TSMA, nr. 7029) tanzim tarihinden sonra ve yeni bir mahallenin teşkiline yol açan Ahmed Bey Camii'nin inşa tarihi olan 949'dan (1542-43) önce düzenlendiği sanılan bir vakıf defteri parçasındaki kayıt (Sofia, National Library, nr. O. A. K. 217/8) bu durumu açık olarak gözler önüne serer. Buradaki kayıtta "Yenice, nâm-ı dîger Hezargrad-ı cedîd ve Kayacık dahi derler" ibaresi yer almaktadır. Daha sonra yukarıda zikredilen dört köyün vakfa tahsisiyle ilgili kayıt bulunmaktadır. Fakat bu kayıttaki bir hata, hıristiyanların meskûn bulunduğu Kayacık'ın şehrin bir parçası olduğu kanaatine yol açmış ve bu kanaat, Ahmed Bey Camii'nin kitâbesindeki tarihin 1442 olarak okunmasından kaynaklanan bir başka yanlışla birleştirilerek Hezargrad'ın kuruluş tarihinin daha eskiye gittiği şeklindeki bilginin genelleştirilmesine sebep olmuştur (EI^2 [İng.], III, 342). Halbuki 1550 ve 1579-1580 tarihli Osmanlı tahrir defterleri, tamamen müslümanlarla meskûn olan Hezargrad ile hıristiyanların oturduğu Kayacıkpınarı köyünü kesin biçimde birbirinden ayırırlar ve bu sonuncusunu ayrı bir köy birimi olarak zikrederler (BA, TD, nr. 982; TK, TD, nr. 559). İbrâhim Paşa'nın yeniden iskâna açarak bir kısmını Arnavutlar'ın teşkil ettiği hıristiyanları yerleştirdiği bu dört vakıf köyden biri olan Kayacıkpınarı 1479 tarihinde de mevcut olup burada bir hâne,

1516’da ise beş hâne müslüman nüfus bulunuyordu. Köy İbrâhim Paşa vakfına geçince hıristiyanlarla iskân edildi. 1537-1538’de burada 224 hâne hıristiyan yaşıyordu. Köydeki müslümanlar ise yeni kurulan Hezargrad’a göç etmiş olmalıdırlar. Diğer vakıf köyü olan Dobrova 1479’da mevcut değildi. Burası daha sonra Türk göçmenlerin iskânına uğradı; 1516’da köyde yirmi yedi hâne mevcuttu. 1537-1538’de ise on beş hâne müslüman nüfusa karşılık 114 hıristiyan hâne köyde yaşamaktaydı. Yine Türk göçmenlerce kurulan Duymuşlar, 1516’da sadece dört hâne müslüman nüfusa sahipken 1537-1538’de kırk iki hâne hıristiyan buraya yerleştirilmişti. Bunların çoğu Arnavut asıllı idi. Nitekim 1550’den sonra Türkçe adı ortadan kalkmış ve köy Arnavut adını almıştır. Bir mezraa olarak geçen Hasanlar’ın asıl adının Dobro Voda (iyi su) olduğu kaydedilir. Bu sıralarda on sekiz hâne yörüğün yaşadığı bu mezraa 1516’da yirmi, 1537-1538’de yirmi üç, 1550’de yirmi hâne nüfusa sahipti. Bu son tarihten sonra burası terkedildi ve İneköy adlı yeni bir iskân birimi kurularak vakfa dahil edildi.

Çevresi giderek yeni iskânlarla dolmaya başlayan Hezargrad şehri ise aynı şekilde 1550’ye kadar hızlı bir gelişme gösterdi. 1537-1538’de İbrâhim Paşa Külliyesi etrafında teşekkül eden şehirde bir mahalle bulunuyordu (Câmi-i şerif). 1542’de burada ikinci bir cami daha inşa edilerek yeni bir mahalle kuruldu. Ahmed Bey adını taşıyan bu cami Farsça kitâbesine göre 949’da (1542-43) yapılmıştı. 1550’de mahalle sayısı dörde yükselmişti. Diğer iki mahalle, Behram ve İskender beylerin adlarını taşıyan camiler çevresinde kurulmuştu. Bunlar

II. Dünya Savaşı sonrasına kadar ayaktaydı. Ahmed Bey Camii hâlâ mevcut olup İstanbul Şehzade Camii’nin stilinde oyma süslemeleri vardır. İbrâhim Paşa Camii ise 1616’da Mahmud Paşa tarafından yeniden ele alınarak inşası tamamlanmış ve hamamıyla birlikte genişletilmiştir. Caminin kitâbesinde buranın İbrâhim Paşa tarafından bitirilmeden bırakıldığı kayıtlıdır. 1980’lerde yapılan kazılar, bugünkü yapının altında küçük bir caminin duvarlarını ortaya çıkarmıştır. Bundan da muhtemelen bir tabii âfet sonucu yıkılan eski yapının bütünüyle yeniden Mahmud Paşa tarafından inşa edilmiş olduğu anlaşılmaktadır. Bugünkü bina Balkanlar’daki en büyük Osmanlı eserlerinden biridir.

XVII. yüzyılda ekonomik kriz ve güvensizlik ortamı kır kesiminden şehre doğru göçlere yol açtı. Bu durum Hezargrad'ın nüfusundaki artışla kendini gösterdi. 1579-1580'de tamamı müslümanlardan oluşan nüfus (205 hâne, yaklaşık 1000-1500 kişi) 1642'de 473 hâne olmuştu (yaklaşık 2000-2500 kişi). Bu yıllarda beş yeni mahalle daha kurulmuş, Kayacık köyü de hıristiyan nüfusu ile birlikte şehre bağlı bir mahalle olarak (Mahalle-i Varoş-ı Kayacık) zikredilmiştir. Diğer taraftan İran'dan gelen Ermeniler yeni bir mahalle teşkil ederek şehre yerleştiler. Böylece XVII. yüzyılın ilk yarısında Hezargrad, müslüman ve hıristiyanların bir arada karışık olarak yaşadığı bir merkez haline geldi. Bu sıralarda Dobrova ve Arnavut köyleri, diğer iskân birimleri dağılırken veya küçülürken vakıf statüsü altında giderek büyüdü. Arnavut köyü (1580'de 135 hâne, 1642'de 350 hâne) mahallî hıristiyan kültür merkezi haline geldi, burada beş kilise yer alıyordu. Hezargrad'ın hıristiyan cemaati de XVII. yüzyılda en az bir okula sahipti. Şehri ziyaret eden Sofya Katolik piskoposlarının iki ayrı raporu, Hezargrad'ın XVII. yüzyıl ortalarındaki durumu hakkında ayrıntılı bilgi verir. Piskopos Peter Bogdan Bakčić, 1640'ta burada on kadar Katoliğin yaşadığını, bunların Dubrovnik'ten gelen tüccar olduğunu, şehirde iki kiliseye sahip 150 hâne civarında Ortodoks'un, yetmiş hâne Ermeni'nin bulunduğunu, bunların tamamının zenaat sahibi olup marangozluk ve inşaat ustalığı yaptıklarını, dikkat çekici üç cami arasında birinin oldukça büyük ve bir sanat şaheseri, diğerlerinin basit yapılar olduğunu belirtir. Piskopos Philip Stanislavov ise 1659'da hemen hemen aynı rakamları vererek burada 100 hâne Bulgar ve 1700 hâne Türk'ün yaşadığını yazar. 1651'de Hezargrad'a gelen Evliya Çelebi de 1700 rakamını zikreder. 1642 tarihli avârız defterinde yalnızca altmış sekizi hıristiyan 487 hâne kayıtlıdır. Stanislavov ayrıca yedi cami ve iki kilisenin bulunduğundan söz eder.

XVIII. yüzyılda Hezargrad durgunluk dönemine girdi. Hâne sayısı 1751'de ancak 534'e yükselmişti (yaklaşık 2600-2700 kişi). Yeni bir mahallenin veya caminin varlığına dair kayıtlarda herhangi bir bilgi yer almamaktadır (BA, KK, nr. 2913, s. 69-77). Asıl büyük değişme XIX. yüzyılın başlarında meydana geldi. 1810'da Türk-Rus savaşları sırasında şehir işgal edildi ve tahribata uğradı. 1828-1829 savaşında da tahribat sürdü. Müslümanlar ormanlara ve dağlara kaçtılar, ancak Rus ordusu çekildikten sonra geri dönebildiler. Ruslar çekilmeden önce Ahmed Paşa ve İbrâhim Paşa camilerinin son cemaat yerlerini tahrip ettiler, buradaki mermer sütunları

savaş hâtırası olarak götürdüler. Bu kısımlar daha sonra ağaç ve kerpiçten yeniden inşa edilmiştir. Ruslar geri çekilirken köylerde ve şehirdeki hıristiyan ahali de onlarla birlikte gitti (bu büyük göçün defteri Rus sınır muhafızlarınca tutulmuş olup basılmıştır). Ancak birkaç yıl sonra padişahın genel af fermanının çıkması üzerine Rusya'daki şartlardan memnun kalmamış olan birçok göçmen geri döndü. Daha 1832'de Hezargrad'da bir kilise ve hıristiyan mektebinin faaliyete geçmesine rağmen 1828'deki göçün izleri kolay silinmedi. Şehir ve köylerin nüfus yapısında önemli değişmeler oldu. Meselâ Hezargrad kazasına bağlı olup Bulgarca adlar taşıyan ve önceleri hıristiyan nüfusun yoğun olduğu yirmi yedi köyde 1841'de 1124 hâne hıristiyan yaşamaktaydı. Bu rakam 1642'de 2254 idi. Diğer taraftan aynı köylerin müslüman ahalisinin nüfuslarında yükselme oldu. 1642'de 869 hâne olan nüfus 1841'de 2903'e ulaşmıştı. Vakıf köyü olan Arnavutköy nüfusunun ¿'ünü kaybetmişti. Ermeni nüfus da ortadan kalkmıştı.

Edirne Antlaşması'ndan sonra (1829) Bulgar topraklarındaki yeni gelişmeler Hezargrad ve çevresini de etkiledi. Yeniden canlanan ekonomi ve demografik gelişme sonucu, Balkan dağlarında ve vadilerde yaşayan Bulgar köylüleri büyük gruplar halinde Kuzeydoğu Bulgaristan'daki ovalara, Deliorman içlerine ve Dobruca yakınlarına yerleşmeye başladılar. Daha çok küçük ailelerden oluşan Türk

nüfusunun artışı ise yavaşladı. 1841-1873 yılları arasında Hezargrad'ın müslüman nüfusu 1207'den 1244'e yükselmişken hıristiyanlar 167 hâneden 563 hâneye çıkmıştı (% 12'den % 31'e). Bu gelişme Hezargrad köylerinde de meydana geldi. Meselâ vakıf köyü olan Hasanlar, önceleri tamamıyla müslümanlarla meskûn iken 1873'te buradaki 197 hâneden seksen birini hıristiyanlar oluşturuyordu. Tuna Vilâyeti Salnâmesi'ne göre 1285'te (1868-69) Hezargrad'da on bir cami, iki medrese, dört tekke, bir hamam, 608 dükkân ve iki kilise vardı. Nüfusun % 66'sını müslümanlar oluşturuyordu. 1877-1878 Türk-Rus Savaşı'ndan ve Bulgar Prensliği'nin kuruluşundan sonra şehrin yapısı yavaş yavaş değişmeye başladı. 1873'te 10.400 olan nüfus (6860 müslüman, 3540 gayri müslim), 1887'de 11.840'a (6509 müslüman, 5331 gayri müslim), 1900'de 13.829'a (6169 müslüman, 7660 gayri müslim), 1926'da 15.421'e (5873 müslüman, 9578 gayri müslim), 1934'te ise 15.730'a (6183 müslüman, 9547 gayri müslim) yükselmişti.

Müslüman nüfusun oranı da giderek düşmüş ve 1934'teki rakamlara göre % 39 olmuştu. Aynı seyir köylerde de görüldü. Pek çok müslüman Osmanlı idaresindeki topraklara göç etti. Onların yerini dağlardan inen fakir Bulgar köylüleri doldurdu. Bu tamamıyla hükümetin bilgisi dışında kendiliğinden meydana gelen bir hareketti. 1930'larda bölgedeki Bulgar nüfusun artışı yavaşladı ve müslümanlar yeniden çoğalmaya başladılar. Hezargrad, özellikle 1945'ten sonraki endüstrileşme çabaları sonucu büyümesini sürdürdü. Köylerdeki Bulgarlar şehre göç etti, müslümanlar ise köylerde kalarak 1878-1940 devresindeki azalışlarını telâfi ettiler. Şehirdeki Bulgarlaşma, Türk eserlerinin ortadan kaldırılmasını da beraberinde getirdi. 1940'ta şehirde dört cami varken 1970'te sadece ikisi ayakta kalabilmişti; bunlardan Ahmed Bey Camii ibadete açıktı. 1980'den bu yana İbrâhim Paşa Camii restorasyona alınmıştır. Günümüzde 52.000 nüfusa sahip olan ve seramik ile ilâç endüstrisinin geliştiği Hezargrad'da çeşitli yüksekokullar ve bir arkeoloji müzesi bulunmakta, müftü de burada oturmaktadır.

Hezargrad, Osmanlı idaresi altında bir kadılık merkezi ve kaza statüsünde bulunmaktaydı. Burası, daha sonra Rusçuk kazası olarak adlandırılacak olan Çernovi kazasının güney parçasının ilâvesiyle oluşturulmuştu. Şumnu kazasının bir parçası da yine buraya katılmıştı. Hezargrad kazasından ilk olarak 1550 tahririnde söz edilmektedir. 1934'te millî hükümet Hezargrad bölgesinin yer adlarını değiştirmiş, 126 eski Türk köyüne Bulgarca yeni adlar verilmiştir (meselâ Hasanlar: Getsevo, İnebey: Strazets, Sofular: Bogomiltsi ve Arnavut: Poroište). Bugün Hezargrad köylerindeki ahalinin bir kısmı, 1500-1550 yıllarında Anadolu'dan gelen ataları gibi Alevî temayüllüdür.

Türkler arasında Hezargrad adı etrafında bazı efsaneler ortaya çıkmıştır. Bunlara göre bu ad, bölgeye 1000 çadır olarak gelip yerleşen ilk Türk göçmenleri nitelemekteydi. Bu halk etimolojisi, tıpkı 1388-1389'da Osmanlılar'ca tahrip edilen eski bir Bulgar şehri hikâyesi gibi doğru değildir. XVI. yüzyılda İbrâhim Paşa Medresesi eğitim ve kültür bakımından önemli rol oynamasına rağmen burada yetişen meşhur bir şair veya müellife rastlanmamaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

TSMA, nr. 7029; Sofia, National Library, TD, nr. O. A. K. 45/29 (1479 tarihli), O. A. K. 217/8 (1537-38 tarihli), vr. 11a; BA, MAD, nr. 11, 282; BA, TD, nr. 370, 382, 982; BA, KK, nr. 2913, s. 69-77, 6475; TK, TD, nr. 559; Neşrî, Cihannümâ (Unat), I, 245, 255; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârih, I, 112; Acta Bulgariae Ecclesiastica ab 1565 usque AD 1799 (ed. E. Fermendziev), Zagreb 1887; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, III, 310-311; F. Kanitz, Donau-Bulgarien und der Balkan, Leipzig 1880, III, 320-322; Tuna Vilâyeti Salnâmesi (1290), s. 145-149; C. Jirecek, Das Fürstenthum Bulgarien, Prag-Wien-Leipzig 1891, s. 124-125; A. Yavašov, Razgrad, negovo arheologičeski i istoričeski minalo, Sofia 1939; Z. Cankov, Geografski Rečnik na Balgarija, Sofia 1939, s. 357-358; Istorija na Balgarskata Arhitektura (ed. D. Dimitrov), Sofia 1965, s. 602; R. F. Hoddinot, Bulgaria in Antiquity, An Archaeological Introduction, London 1975, s. 157; H. J. Kornrumpf, Die Territorialvetwaltung im östlichen Teil der europäischen Türkei 1864-1878, Freiburg 1976; Feridun Emecen, "XVI. Asırda Balkanların Kuzeydoğu Kesiminde İskân Tipleri ve Özellikleri Hakkında Bazı Notlar", V. Milletlerarası Türkiye Sosyal ve İktisat Tarihi Kongresi: Tebliğler, Ankara 1990, s. 543-550; S. S. Bobčev, "Za deliormanskite Turtsi i za Kızılbasite", Sbornik na Balgarskata Akademija an Naukite, XXIV, Sofia 1929; Sonja Georgieva, "Srednovekovnoto Selište nad anticnija grad Abrittus", Izvestija Arheologiceski Instituto, XXIV, Sofia 1961, s. 9-35; Osman Keskioğlu, "Bulgaristan'da Bazı Türk Abideleri ve Vakıf Eserleri", VD, VIII (1969), s. 309-329; Ara Margos, "Kade se e namiral Srednovekovnijat grad Hrasgrad", IP, XLIV/12 (1988), s. 57-62; I. Şahin - Feridun Emecen - Yusuf Halaçoğlu, "Turkish Settlement in Rumelia in the 15th and 16th Centuries", IJTS, IV/2 (1989), s. 34-35; Machiel Kiel, "Urban Development in Bulgaria in the Turkish, Period", a.e., IV/2 (1989), s. 105-107; a.mlf., "Hrazgrad-Hezargrad-Razgrad, The Vicissitutes of a Turkish Town in Bulgaria", Turcica, XXI-XXIII, Paris 1991, s. 494-563; B. Cvetkova, "Hezārghrad", EI² (İng.), III, 342; Entsiklopedija Balgarija, Sofia 1986, V, 663-671.

Machıel Kıel

HEZARPÂRE AHMED PAŞA

(ö. 1058/1648)

Osmanlı sadrazamı.

İstanbul’da doğdu. Öldüğünde yaşının elliyi geçtiği bilindiğine göre (Hadîkatü’l-vüzerâ, s. 88) XVI. yüzyıl sonlarında dünyaya gelmiş olmalıdır. Bir sipahinin oğludur. Hızlı ve güzel yazı yazması sayesinde önce Maliye kalemlerine girdi. Vezîriâzam Kemankeş Kara Mustafa Paşa zamanında (1638-1644) tezkireci, çok geçmeden Sadrazam Sultanzâde Mehmed Paşa’ya hediyeler vererek mevkufatçı (Kâtib Çelebi, II, 340), ardından defter emini oldu. 1056 Ramazanında (Ekim-Kasım 1646) vezir rütbesiyle defterdarlığa tayin edildi. 17 Eylül 1647’de Vezîriâzam Sâlih Paşa’nın katli üzerine, vezîriâzamlık seferde bulunan Mûsâ Paşa’ya verilmişken o sırada getirildiği sadâret kaymakamlığında çevirdiği entrikalarla ve bir rivayete göre Sultan İbrâhim’e sunduğu 300.000 kuruş karşılığında sadrazamlık makamını elde etti (21 Şâban 1057/21 Eylül 1647); bu arada padişahın henüz iki yaşında olan kızı Beyhan Sultan’a namzet yapılıp padişah damadı oldu.

Sadâret makamına getirildiği sırada devlet içeride büyük bir karışıklık içinde, dışarıda ise Girit yüzünden Venedik’le savaş halinde idi. Çanakkale Boğazı’nı tutan Venedikliler Bosna taraflarında da üstün durumdaydılar ve Kırka sancağında bazı kale ve palankaları alarak ilerliyorlardı. Bu arada stratejik önemi bulunan ve sınır boylarında yer alan Klis Kalesi de Venedikliler’in eline geçti. Vezîriâzam Ahmed Paşa, Klis’in Venedikliler’ce zaptedildiğini padişahtan sakladı ve bunu küçük bir kilise ve birkaç önemsiz palanka kaybı olarak gösterdi. O sıralarda Rumeli beylerbeyiliğinden ikinci vezirlikle İstanbul’a getirtilen ve padişahın damadı olan Fazlı Paşa, gerçeği vezîriâzamın yanında Sultan İbrâhim’e söylediği gibi onu rüşvet almak, devlet mansıblarını satmak ve gerçekleri padişahtan gizlemekle itham etti. Bunları ilk defa duyan Sultan İbrâhim Fazlı Paşa’yı azarladı; daha sonra hapsedilen Fazlı Paşa Azak Kalesi muhafızlığıyla İstanbul’dan uzaklaştırıldı (Naîmâ, IV, 280-281). Ahmed

Paşa, gerçekleri padişahın öğrenebileceği endişesiyle sarayda savaşın konuşulmasını yasaklamış, bu arada Venedik donanmasının Çanakkale Boğazı'nı kapattığını da padişahtan gizlemişti.

Ahmed Paşa, iç ve dış meselelerle uğraşmak yerine Sultan İbrâhim'in israfa varan isteklerini yerine getirmeye çalışıyordu. Padişahın samur kürke ve ambere aşırı düşkünlüğü yüzünden ortaya çıkan masrafı karşılamak için vezîriâzamın İstanbul esnafından, devlet ricâlinden, yüksek rütbeli ulemâdan, hatta Yeniçeri Ocağı ileri gelenlerinden "kürk ve amber vergisi" adı altında paralar toplaması, başta Galata Kadısı Mehmed Çelebi olmak üzere ulemânın itirazlarına yol açtı. Ahmed Paşa, daha da ileriye giderek ilmiye ve seyfiye mansıblarını açık arttırmayla satmaya kalktı. Bütün bu israfa ek olarak Sultan İbrâhim için yaklaşık 40.000 riyale çıkacak bir saltanat kayığı yaptırmaya başladı (a.g.e., IV, 297). Hatta Girit'te yokluklar içinde savaşmakta olan Serdar Deli Hüseyin Paşa'nın yardım taleplerine olumlu cevap vermek yerine orada savaşan beylerbeyi ve beylerin mansıblarını para karşılığı başkalarına verdiği gibi serdar tarafından dağıtılan timar ve zeâmetleri kendi istediği kimselere tevcih ettiği rivayet edilir (a.g.e., IV, 291-292).

Vezîriâzam Ahmed Paşa, bu tutum ve davranışlarıyla çeşitli kesimlerin tepkilerini çekmeye başladı. Başta Kara Murad Ağa olmak üzere Yeniçeri Ocağı ileri gelenleri de bu uygulamalardan rahatsızlık duymaktaydılar. Yeniçeri ileri gelenlerinin düşmanlığını kazanan Ahmed Paşa bu muhalif grubu ortadan kaldırmaya çalıştı. Nitekim oğlu Bâkî Bey'in düğününe Kara Murad Ağa ve arkadaşlarını da çağırarak onları topluca öldürtmek istediği, ancak ocak ağalarının bu davetin bir tuzak olduğunu öğrenerek düğünü terkettikleri belirtilir. Yeniçerilerle olan anlaşmazlık ve onlar üzerinde otorite kurma mücadelesi vezîriâzamın sonunu hazırlayan sebeplerin başında gelir. Ocak ağaları Etmeydanı'ndaki Orta Cami'de toplandılar ve vezîriâzamın azlini kararlaştırdılar. Ardından bu kararı şeyhülislâma bildirerek ondan ulemâyı ikna etmesini istediler. Fâtih Camii'nde toplanan ağalar ve ulemâ meclisine sipahiler de katıldı. Daha sonra vezîriâzam camiye davet edildi. Ancak Ahmed Paşa durumu önceden öğrenip gizlenmişti. Gelişmelerden haberdar olan Sultan İbrâhim bir haseki göndererek cemiyetin dağılmasını istediyse de Şeyhülislâm Hoca Abdürrahim Efendi, hasekiye vezîriâzam kendilerine teslim edilmeden

bunun mümkün olmayacağını söyledi.

Tekrar Orta Cami'ye gelen âsiler vezîriâzamın katlini kararlaştırdılar, yerine de Sofu Mehmed Paşa'yı tayin ettiler ve mührü alması için padişaha gönderdiler. Sultan İbrâhim yeni sadrazama mührü verdi (17 Receb 1058/7 Ağustos 1648), fakat damadı Ahmed Paşa'nın öldürülmemesini istedi. Yeni vezîriâzam Orta Cami'ye gidip durumu anlatınca âsiler kendisini tekrar huzura gönderdiler; ancak eski sadrazamın teslim edilmesini isteyince padişah tarafından tartaklandı. Bunun üzerine Mehmed Paşa bir adamıyla sadâretten vazgeçtiğini bildirdiyse de daha sonra ikna edildi ve görevinde kaldı. Bu gelişmeler üzerine Sultan İbrâhim'in hal'i kararlaştırıldı. Şehir kapıları kapatıldı ve şehzadelerin korunması için Vâlide Kösem Sultan'a haber gönderildi. Sultan İbrâhim'den ayak divanı talebinde bulunan ağalardan Koca Muslihuddin, saraydan gelen mîrâhura padişahın Ahmed Paşa gibi bir zalimi âleme musallat ettiğini, onun para toplaması ve rüşvet alması, ayrıca dinî kaideleri terketmesiyle bu hale gelindiğini, saray kadınlarının devlet işlerine karıştığını, devlet hazinesinin israfa yetişmediğini, reâyânın perişan olduğunu, Venedikliler'in Bosna'da pek çok kaleyi işgal edip Akdeniz Boğazı'nı kapattıkları halde açılması için hiçbir gayret gösterilmediğini ve İstanbul'un mahsur kaldığını ifade etti. Mîrâhur ise bunların padişaha bildirilmediğini, böyle yapılmasını da Ahmed Paşa'nın emrettiğini söyledi.

Öte yandan son gelişmelerden haberdar olan ve firar eden Ahmed Paşa, telhisçisi ve bir hizmetkârı ile kılık değiştirip bir heybe altın, değerli mücevherler ve Şeyh Hamdullah hattı bir mushafı alarak bazı tanıdıklarının evlerine sığınmak istedi, fakat hiçbiri tarafından kabul edilmedi. Bunlardan Hacı Behram adlı bir kişinin ihbarı üzerine yakalandı ve o gece yarısı şeyhülislâm fetvasıyla boğularak öldürüldü (17-18 Receb 1058/7-8 Ağustos 1648). Cesedi çıplak olarak Atmeydanı'nda bir çınarın altına konuldu ve burada "insan yağı mafsal ağrılarına iyi gelir" inancıyla kılıç darbeleriyle parça parça edildi (Evliya Çelebi, I, 113). Bundan dolayı Ahmed Paşa ölümünden sonra "bin parça" anlamına gelen Hezarpâre lakabıyla anılmıştır.

On buçuk ay kadar sadrazamlık yapan Hezarpâre Ahmed Paşa kaynaklarda

akıllı, ikna edici, fakat çabuk öfkelenen, meşveret ve nasihate önem vermeyen, sert

mizaçlı, hırslı ve gaddar bir kişi olarak tanıtılır. Sadâret kethüdâsı olan ve sarhoş iken haksız yere bir bostancıyı döven kardeşi İbrâhim Ağa'yı (Paşa) görevden alarak dayakla cezalandırması herkesi şaşırtmıştı. Vezîriâzam Sâlih Paşa'nın basit bir ihmal yüzünden katledilmesi karşısında, aynı âkıbete uğramamak için padişahı tam anlamıyla etkisi altına almaya çalıştığı ve her arzusunu karşılayarak makamını koruma yolunu tercih ettiği rivayet edilir (Naîmâ, IV, 309-310).

Ölümünden sonra 3000 kese akçesine ve 7000 filorisine devletçe el konulan Ahmed Paşa İstanbul'da Baltalimanı'nda bir çeşme yaptırmıştır. Ayrıca Boğaziçi'nin Rumeli yakasında Bebek-Rumelihisarı arasında bir yalısı ile Anadolu yakasında Beykoz Çubuklu arasında bulunan İncirli köyünde bir sarayı vardır (Evliya Çelebi, I, 195, 199). Paşabahçe semti de adını Ahmed Paşa'nın buradaki bahçesinden almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Kâtib Çelebi, Fezleke, II, 308-309, 327 vd., 340; Abdurrahman Hibrî Efendi, Defteri Ahbâr, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2418, vr. 53a vd., 68a-b; Vecîhî Hasan Efendi, Târih, TSMK, Revan, nr. 1153, tür.yer.; Evliya Çelebi, Seyahatnâme (nşr. Orhan Şaik Gökyay), İstanbul 1996, I, 110, 113, 115, 149, 195, 199; Naîmâ, Târih, IV, 241-251, 267-274, 278-283, 290-298, 301-315; Hadîkatü'l-vüzerâ, s. 87-88; Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, I, 154, 156; Ayvansarayî, Hadîkatü'l-cevâmi', II, 133; Hammer (Atâ Bey), X, 103 vd.; Sicill-i Osmânî, I, 216; Dânişmend, Kronoloji, III, 404, 408-409, 508, 582; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/1, s. 229, 240, 315, 327; III/2, s. 143, 394-395; Mehmet Zeki Pakalın, Maliye Teşkilâtı Tarihi, Ankara 1978, I, 329-342; Uluçay, Padişahların Kadınları, s. 65; Kāmûsü'l-a'lâm, I, 793; Tayyib Gökbilgin, "İbrâhim", İA, V/2, s. 884.

Abdülkadir Özcan

HEZEC

(الهزج)

Aruz sisteminde bir bahir.

Halîl b. Ahmed'in aruz sisteminde "müctelibe" veya "mü'telife" denilen üçüncü dâiredeki üç bahirden (hezec, recez, remel) ilki olup genel sıralamada altıncı bahir olarak geçer. Hezec bahrinin illet ve zihaf kaidelerinin uygulanmadığı (tam ve sahih / sâlim) şekli, bir mecmû' vetid ile (مَفَا) iki hafif sebepten (عِىْ ve لُنْ) oluşan (مفاعِيلُنْ mefâîlün) tef'ilesinin bir şatrda üç, bir beyitte ise altı defa tekrarlanmasından meydana gelir. Uygulamada, bu altı tef'ileli (müseddes) şekilden şatr sonundaki tef'ilelerin (aruz ve darb) düşmesiyle oluşan dört tef'ileli (murabba) biçimi kullanılır. Halîl b. Ahmed'in sistemini farklı tarzda yorumlayıp sadeleştirenlerden biri olan İsmâil b. Hammâd el-Cevherî'nin tasnifinde hezec, bir tek tef'ilenin (cüz') belli sayılarda tekrarıyla oluşan ve "müfredât" adı verilen bahirler grubunda yer alır.

Hezec kelimesi "güzel sesle gazel, şarkı, türkü ve benzeri şeyleri söylemek, okumak; bu şekilde söylenmiş şarkı; genizden dalgalanarak çıkan hoş ve sevimli ses" anlamlarına geldiği gibi "lafızları arasında benzerlik, uyum ve yakınlık bulunan düzenli söz" mânasına da gelir. Aynı tef'ilenin tekrarından oluşması sebebiyle cüzleri arasında yakınlık ve uyum bulunan hezec bahrinin bu son anlamdan türemiş olduğu kaydedilir (Kāmus Tercümesi, "hezec" md.). Ayrıca hezec terimi, bahrin her tef'ilesinde iki hafif sebebin bir mecmû' vetidi takip etmesi dolayısıyla kelimenin "sesin uzatılıp geri döndürülmesi" anlamıyla da ilgili görülmüştür (İbnü'd-Demâmînî, s. 177; İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, II, 1088; Seyfî-i Buhârî, s. 25, 88, 89).

Hezec bahrinin bir aruzu, iki darbı vardır. Birinci darbı "mefâîlün", ikincisi "mefâî"dir. Ancak uygulamada "mefâî" yerine aynı vezindeki "feûlün" kullanılır. Yine şatr sonu tef'ileleri dışındaki cüzlerde (haşiv) "mefâîlü" (keff) ve "mefâilün" (kabz) değişiklikleri de görülür. "Mefâilün" şeklindeki değişikliğe ise nâdir rastlanır. Bunlardan başka hezec bahrinin ilk tef'ilesi

de uygulamada bazı değişikliklere uğrar. “Mefâîlün” tam ve sahih tef‘ilesi “fâîlün” (harm) (uygulamada aynı vezindeki “mef‘ûlün”), “fâîlü” (harb) (uygulamada “mef‘ûlü”), “mefâîl” (kasr) (uygulamada “feûlân”) ve “fâilün” (şetr) şekillerinde değişimlere mâruz kalabilir. Veznin aslî tef‘ilesi olan “mefâîlün”de görülen bu değişikliklere (illet ve zihaf) göre hezec bahri mekfûf hezec (mefâîlü), makbûz hezec (mefâilün), ahrem hezec (mef‘ûlün), ahreb hezec (mef‘ûlü), eşter hezec (fâilün) ve maksûr hezec (feûlân) adlarını alır. Buna göre hezec bahrinin vezin grupları şöyle gösterilebilir (tef‘ileler arası tek, şatrlar arası çift çizgiyle ayrılmıştır. Köşeli parantezdeki tef‘ileler az kullanılır):

Birinci aruz ve birinci darb ile:

ˇ--ˇ ˇ--- ˇ--ˇ ˇ---

[--ˇ] [ˇ--ˇ]

[-ˇ-]

Birinci aruz ve ikinci darb ile:

ˇ-ˇ- ˇ--- ˇ--ˇ ˇ--

[ˇ--] [ˇ- =]

Hezec bahrinde kef ve kabz aynı tef‘ilede birlikte (mefâilü) uygulanamaz.

Aruza dair klasik kitaplarda ve bunlara muhteva bakımından sadık kalan yeni eserlerde hezec bahrinin yukarıda sayılan vezin grupları zikredilir. Ancak sanatkârların nazım tekniğinde yaptıkları yenilikleri göz önüne alarak yazılan eserlerde bu bahrin başka vezinleri de yer alır. Meselâ Celâl Hanefî dört tef‘ileli (murabba), beş (humâsî) ve altı (müseddes) tef‘ileli hezec bahri için beşer vezin daha tesbit edip örnekleriyle açıklamıştır (el-ʿArûż, s. 100-115). Humâsîde beş tef‘ileden üçü ilk şatrda (sadr), ikisi ikinci şatrda (acüz) olabildiği gibi tersi de mümkündür. Ayrıca müveşşahlarda hezec bahrine ait çeşitli vezinler kullanılmıştır:

ˇ--- ˇ-- ˇ-- (a.g.e., s. 114) gibi.

Vâfir bahrinin aslî tef‘ilesi olan “müfâaletün”ün (مفاعلتن) beşinci harekeli harfini sâkin okumak suretiyle elde edilen “müfâaltün” (مفاعلتن) tef‘ilesiyle hezec bahrinin aslî tef‘ilesi olan “mefâîlün” vezin bakımından benzeşir. Aruz âlimleri, bu benzerlik dolayısıyla beyitlerin taktîi sırasında bahrin tayini, hatta vâfir ve hezecin hangisinin hangisinden doğduğu hususunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bununla beraber vâfirin vezinleri içinde “mefâîlün” tef‘ilesi bulunurken hezecin hiçbir vezninde “müfâaletün” tef‘ilesi yer almadığından beyitlerinden herhangi birinde bir defa bile olsa “müfâaletün” tef‘ilesine rastlanan manzumenin bahrinin meczû vâfir olduğuna hükmedilir (krş. Celâl Hanefî, s. 115-118; Abdullah Dervîş, s. 52-54).

Arap edebiyatında az kullanılan ve daha ziyade bestelenmek için nazmedilmiş parçalarda rastlanan hezec bahri, genellikle aynı vezinleri kullanan İran ve Türk edebiyatlarında en çok sevilen ve kullanılan vezinlerin kendisinden doğduğu bir bahir olmuş ve buna bağlı olarak bazı nazım şekilleri doğmuştur. İran ve Türk edebiyatlarında hezec bahrinin sâlim şekli, bir şatrda (mısra) dört defa “mefâîlün”

tef‘ilesinin kullanıldığı vezindir. Bu tam ve sâlim şekilden uygulamada türemiş pek çok vezin arasında şu dördü Türk şiirinde en çok kullanılanlarıdır (bu tef‘ileler ikinci şatrda da aynen tekrarlanır):

1. ˇ-ˇ- ˇ--- ˇ--- ˇ---

2. --ˇ ˇ--ˇ ˇ--ˇ ˇ--

3. ˇ--- ˇ--- ˇ--

4. --ˇ ˇ-ˇ- ˇ--

Bu şekillerden “mef‘ûlü mefâîlün feûlün” vezni özellikle mesnevilerde kullanılmıştır. Hâkānî-i Şirvânî’nin Tuḥfetü’l-ʿIrâḳeyn’i, Nizâmî-i Gencevî’nin Leylâ vü Mecnûn’u, Hüseyin Vâiz-i Kâşifî’nin Zâdü’l-ʿârifîn’i gibi meşhur eserlerle bunlara nazîre olarak yazılmış pek çok mesnevi bu

vezindedir.

İran edebiyatında olduğu gibi Türk edebiyatında da hezecin bazı vezinleri Türkçe'nin yapısına uygun düştüğü için çok rağbet görmüştür. Meselâ müstezadlarda "mef'ûlü mefâîlü mefâîlü feûlün" en çok kullanılan vezin olmuştur. Yine Türk edebiyatına has nazım şekli olan şarkı formu en çok bu vezinle nazmedilmiştir. Türk edebiyatında hezec bahrinin bazı vezinlerinin gördüğü rağbet hakkında bir fikir edinebilmek için birkaç meşhur şairin eserlerine bakmak kâfidir. Meselâ hezec bahri Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin Dîvân-ı Kebîr'i ile Nedîm ve Abdülhak Hâmid'in şiirlerinde ilk sırayı, Yahya Kemal'de ikinci, Muallim Nâci'de dördüncü sırayı alır. Ayrıca Türk edebiyatında mesnevi tarzında yazılan eserlerin en ünlüleri arasında yer alan Fuzûlî'nin Leylâ vü Mecnûn'u, Şeyh Galib'in Hüsn ü Aşk'ı ve Abdülhak Hâmid'in Makber'i hezec vezniyle nazmedilmiştir.

Özellikle Arap halk edebiyatında yaygın nazım şekli olan dûbeyt ile Türk ve İran edebiyatlarında rubâî adı verilen nazım şekilleri hezec bahrine ait özel vezinlerle nazmedilir. Rubâî genelde birinci, ikinci ve dördüncü mısraları kafiyeli iki beyit veya dört mısradan oluşan ve gazel gibi belli bir konuya bağlı kalmayan şiirdir. İlk üç mısra dördüncü mısrada söylenecek veciz, nükteli ve çarpıcı bir fikre hazırlık mahiyetindedir. III. (IX.) yüzyıl sonları ile IV. (X.) yüzyıl başlarında İran edebiyatında doğarak daha sonra Arap edebiyatına geçen ve sadece hezec bahrinde nazmedilen rubâî önemli bir nazım şekli olup bestelendiği zaman "terâne" adını alır. Büyük Selçuklular devrinde itibar ve rağbetinin doruğuna ulaşan rubâî tarzında Farsça şiir yazan şairler arasında Rûdekî, Ömer Hayyâm, Efdalüddîn-i Kâşânî, Mevlânâ, Türkler'in Hayyâm'ı diye şöhret bulan Azmîzâde Mustafa Hâletî, Yahya Kemal, Rıfkı Melûl Meriç ve Arif Nihat Asya zikredilebilir.

İran kaynaklı rubâî tarzının, tamamı hezec bahrine ait yirmi dört farklı şekli vardır. Bu vezin gruplarında tekrarlanan on tef'ileden dokuzu, hezec bahrinin aslî tef'ilesi olan "mefâîlün"ün değişime (zihaf) uğramış şekilleridir: Mefâîlün, mefâîlü (keff), mefâilün (kabz), fâîlün (harm, kullanılan şekli mef'ûlün), fâîlü (harb, kullanılan şekli mef'ûlü), fâilün (şetr), mefâ' (hetm, kullanılanı feûl), mefâ (cebb, kullanılanı fe'al), fâ' (zilel), fâ (betr).

Horasanlı Hâce Hasan Kattân, bu yirmi dört veznin ilk tef‘ilesinin “mef‘ûlü” veya “mef‘ûlün” olarak tekrarlanması dolayısıyla bunları bir ağacın gövdeleri, diğer tef‘ileleri de dalları gibi kabul ederek iki “rubâî ağacı” tasavvur etmiş ve bu vezinleri “mef‘ûlü” veya “mef‘ûlün” tef‘ilesiyle başlamasına göre “ahreb” vezinler ve “ahrem” vezinler olmak üzere iki eşit gruba ayırmıştır.

Bu yirmi dört veznin kolaylıkla hatırlanabilmesi için çeşitli düzenlemeler yapılmıştır. Bunlardan Seyfî-i Buhârî’nin verdiği, sonda gelen “feûl” ve “faal” tef‘ilelerinden önceki tef‘ilelerin sonu harekeli bir harfle (لُ), “fâ‘” ve “fâ”dan önceki tef‘ilelerin ise sonu sükûnlu bir nûn (نْ) ile bitecek şekildeki tertip esas alınarak (krş. Risâle-i ʿArûż, s. 68 vd.) sondan bir önceki “mefâîlü” ve “mef‘ûlü” cüzleri bir yere, “mefâîlün” ve “mef‘ûlün” cüzleri başka bir yere toplanmak suretiyle şöyle düzenlenebilir (daha değişik tertipler için bk. Şems-i Kays, s. 122, 123; Seyfî-i Buhârî, s. 72 vd.; Elwell-Sutton, s. 60-61):

--ˇˇ -ˇˇ ˇ--ˇ ˇ=:

--ˇ ˇ-

--ˇˇ -ˇˇ ˇ--- =.

--- -

A) Ahreb Vezin Şekilleri (sondan bir önceki aynı tef‘ileler bir arada). 1. mef‘ûlü mefâîlü mefâîlü feûl, 2. mef‘ûlü mefâîlü mefâîlü feal, 3. mef‘ûlü mefâilün mefâîlü feûl, 4. mef‘ûlü mefâilün mefâîlü feal, 5. mef‘ûlü mefâilün mef‘ûlü feûl, 6. mef‘ûlü mefâilün mef‘ûlü feal, 7. mef‘ûlü mefâîlü mefâîlün fâ‘, 8. mef‘ûlü mefâîlü mefâîlün fa‘, 9. mef‘ûlü mefâilün mefâîlün fâ‘, 10. mef‘ûlü mefâilün mefâîlün fa‘, 11. mef‘ûlü mefâîlün mef‘ûlün fâ‘, 12. mef‘ûlü mefâîlün mef‘ûlün fa‘. Bu on iki ahreb vezin tek şekil üzerinde şöyle gösterilebilir:

--ˇ ˇ-ˇˇ ˇ--ˇ ˇ=

--ˇ ˇ-

=

-

B) Ahrem Vezin Şekilleri (sondan bir önceki aynı tef'ileler bir arada). 1. mef'ûlün mef'ûlü mefâîlü feûl, 2. mef'ûlün mef'ûlü mefâîlü feal, 3. mef'ûlün fâilün mefâîlü feûl, 4. mef'ûlün fâilün mefâîlü feal, 5. mef'ûlün mef'ûlün mef'ûlü feûl, 6. mef'ûlün mef'ûlün mef'ûlü feal, 7. mef'ûlün mef'ûlü mefâîlün fâ', 8. mef'ûlün mef'ûlü mefâîlün fa', 9. mef'ûlün fâilün mefâîlün fâ', 10. mef'ûlün fâilün mefâîlün fa', 11. mef'ûlün mef'ûlün mef'ûlün fâ', 12. mef'ûlün mef'ûlün mef'ûlün fa'. Bu on iki ahrem vezin tek şekilde şöyle toplanabilir:

--- --ˇ ˇ--ˇ ˇ=

-ˇ- --ˇ ˇ-

=

-

Her iki dizimin önceki tef'ilelerin aynı olanlarının bir araya toplandığı şekli de vardır ki bunların daha kolay öğrenilmesini temin için Şems-i Kays önceki tef'ileler için sözleri müşterek, dallardaki tef'ileler için de o vezne uygun farklı sözleri ihtiva eden anahtar beyitler düzenlemiştir (krş. el-Muʿcem, s. 122, 123).

Ahreb ve ahrem gruplarına ait vezinlerin tef'ileleri bir rubâîde aynı veya diğer gruptan tef'ilelerin yerini alabildiği için bu yirmi dört rubâî veznini tek şekil üzerinde göstermek de mümkündür:

ˇ--ˇ ˇ=

--ˇ --ˇ ˇ--ˇ ˇ-

-ˇ- --ˇ =

-

Bünyesinde akıcılık ve hareket sağlayan vetidlerin çokluğu dolayısıyla ahreb vezinler ahreme nazaran daha çok kullanılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Kāmus Tercümesi, “hezec” md.; İbnü’d-Demâmînî, el-ʿUyûnü’l-ġāmize ʿalâ ḫabâye’r-râmize (nşr. el-Hassânî Hasan Abdullah), Kahire 1994, s. 177-184; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü’l-ferîd, V, 457-458; Cevherî, Kitâbü ʿArûżi’l-varaḳa ve Kitâbü’l-Ḳavâfî (nşr. Sâlih Cemâl Bedevî), Mekke 1985, s. 73-74; İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, el-ʿUmde (nşr. Muhammed Karkazân), Beyrut 1408/1988, II, 1088, 1089; Zemahşerî, el-Ḳusṭâs (nşr. Fahreddin Kabâve), Beyrut 1989, s. 95-97; Reşîdüddin el-Vatvât, Risâle-i ʿAruż (nşr. Ahmet Ateş - Abdülvehhab Tarzi, Farsça Grameri içinde), İstanbul 1962, s. 252-262; Şems-i Kays, el-Muʿcem fî meʿâyîri eşʿâri’l-ʿAcem (nşr. Sirus Şemîsa), Tahran 1373, s. 111-127, 359; Seyfî-i Buhârî, Risâle-i ʿArûż (trc. H. Blochmann, The Prosody of the Persians: According to Saifi, Jami and Other Writers içinde), Calcutta-Amsterdam 1970, s. 25-34, 66-69, 88, 89; Ahmed Hamdi, Teshîlü’l-arûz ve’l-kavâfî ve’l-bedî‘, İstanbul 1289, s. 74-98; Gibb, HOP, I, 107, 108; İbn Ebû Şeneb, Tuḥfetü’l-edeb, Paris 1954, s. 74-80; a.mlf. [Moh.Ben Cheneb], “Hazadj”, EI, III, 297; Pervîz N. Hânlerî, Tahḳīḳ-i İntiḳādî der ʿArûż-i Fârsî, Tahran 1317 hş., bk. İndeks (bu eserin aynı müellif tarafından tashih edilerek kısaltılmış şekli: Vezn-i Şiʿr-i Fârsî, Tahran 1337 hş.); H. G. Farmer, A History of Arabian Music, London 1929, s. 50, 71, ayrıca bk. tür.yer.; Safâ Hulûsî, Fennü’t-taḳṭîʿi’ş-şiʿr ve’l-ḳāfiye, Beyrut 1966, s. 117-121; L. P. Elwell-Sutton, The Persian Metres, Cambridge 1975, bk. İndeks; a.mlf., “ʿArūż”, EIr., II, 672-676; Celâl Hanefî, el-ʿArûż, Bağdad 1398/1977-78, s. 91-123; Abdullah Dervîş, Dirâsât fi’l-ʿarûż ve’l-ḳāfiye, Mekke 1407/1987, s. 50-54; Abdürrızâ Ali, el-ʿAruż ve’l-ḳāfiye, Musul 1409/1989, bk. İndeks; Haluk İpekten, Eski

Türk Edebiyatı: Nazım Şekilleri ve Aruz, İstanbul 1994, s. 64-70, 151-188, 281-337; İskender Pala, Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü, Ankara 1995, s. 26, 450-451; M. Fuad Köprülü, “Aruz” (İran-Türk), İA, I, 637, 641, ayrıca bk. tür.yer.; Nihad M. Çetin, “Aruz”, DİA, III, 428-429, 430; a.mlf., “Bahir”, a.e., IV, 484-485; Stephen Blum, “Do-bayti”, EIr., VII, 451-452; Gothold Weil, “ʿArūż”, a.e., I, 626; a.mlf., “ʿArūḍ”, EI² (İng.), I, 670-673; G. Meredith-Owens, “ʿArūḍ”, a.e., I, 677.

Tevfik Rüştü Topuzoğlu

HEZL

(الهزل)

Ciddi fikirlerin mizahî bir anlatımla dile getirildiği edebî tür.

Sözlükte “şaka, latife yapmak, eğlenmek” mânasına gelen Arapça hezl kelimesi “şaka, mizah, latife, alay ve eğlence” anlamlarında isim olarak da kullanılır. Aynı kökten gelen hüzâle de bu mânadadır. Ebû Abdullah İbnü’l-A‘râbî’nin, kelimenin sözlük anlamını açıklarken “sert sözün yumuşak ve rahat bir biçimde ifade edilmesi, sözün değişik anlatım tarzlarıyla dile getirilmesi” şeklinde verdiği mâna (Lisânü’l-ʿArab, “hzl” md.) hezlin terim anlamına yakındır. Yeni bazı Arapça sözlüklerde bu kavram hezlî (çoğulu hezliyyât, hezeliyyât) terimiyle karşılanmıştır (Muhammed Altuncî, II, 873).

Hezl kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de bir yerde geçmekte ve burada ilâhî kitabın hak ile bâtılı, doğru ile yanlışı birbirinden ayıran gerçek ve ciddi bir söz olduğu, şaka ve mizah (hezl) olmadığı belirtilmektedir (et-Târık 86/13-14). Âyette, şaka ve mizah ifade eden sözlerin kesin hüküm bildiren bir niteliğe sahip olamayacağına işaret vardır. Hezl kelimesi birçok hadiste karşıtı olan cid ile birlikte yer almaktadır (meselâ bk. Müsned, I, 410; İbn Mâce, “Ṭalâḳ”, 9; Ebû Dâvûd, “Ṭalâḳ”, 9; Tirmizî, “Ṭalâḳ”, 9).

ARAP EDEBİYATI. Belâgat âlimlerine göre mânaya güzellik veren bedîî sanatlardan sayılan hezlin temel amacı mizah üslûbuyla ciddi bir hususu pekiştirmek olduğundan şaka, latife ve mizahla karışık halde bulunur. Bundan dolayı eski kaynaklarda türün adı, aynı zamanda edebî tanımı olan “el-hezlü’llezî yürâdü bihi’l-cid” veya “el-hezl fî ma‘riżi’l-cid” (ciddiyet amaçlı hezl) şeklinde geçer. Hezlin bu çeşidinin edebî bir sanat kabul edilerek belâgat kitaplarında ele alınmasına karşılık ciddiyet amacı taşımayan hezl ve şaka söz konusu edilmemiştir.

Edebiyatta hezl türüne ilk dikkat çeken âlim olan Câhiz (ö. 255/869), İbrâhim b. Hânî’nin açık saçık, eğlenceli, hezl ve mizah karışımı birçok

sözünün bulunduğunu belirtmiş (el-Beyân ve’t-tebyîn, I, 93), hezl ve mizahın, ciddi meselelerle uğraşmaktan yorulup bunalan kimseleri neşelendirdiğini ifade ederek bu türün yararını anlatmıştır. Hezlde insanı eğlendirip güldüren faktörleri “boş ve saçma sözler, zarif sebepler, garip gerekçeler” şeklinde sıralayan Câhiz (Kitâbü’l-Ḥayevân, III, 5-6) bunlara bedevîlerin sözlerinde, kelâmcılar arasındaki tartışmalarda, ahmakların kendilerini savunmalarında rastlandığını belirttikten sonra örnek olarak birçok nükte ve fıkraya yer vermiştir. İbnü’l-Mu‘tezz’in mutlak olarak sözü güzelleştiren unsurlar arasında yer verdiği hezli Necmeddin İbnü’l-Esîr lafzî sanatlardan sayar (Cevherü’l-kenz, s. 211). Diğer bütün bedî‘ âlimleri ise onu mânaya güzellik veren sanatlardan kabul etmişlerdir. Yahyâ b. Hamza el-Müeyyed, aralarında önemli farklar bulunduğunu söylemekle birlikte hezli tecâhül-i ârif sanatıyla ilgili görmektedir (eṭ-Ṭırâzü’l-müteżammin, s. 438-439). Hezl hakkındaki tanımı kendisinden sonra gelen birçok belâgat âlimini etkilemiş olan İbn Ebü’l-İsba‘ el-Mısrî’ye (ö. 654/1256) göre hezl, bir övgü veya yergi ifadesinin hoş bir mizah veya güldüren bir müstehcenlik içinde ifade edilmesidir (Taḥrîrü’t-taḥbîr, s. 138). Ona göre hezlde nükteli, mizahî ve müstehcen anlatımın altında yatan temel amaç, yani hezlin ciddi tarafı övmek veya yermektir. Ancak İbn Ma‘sûm’un da belirttiği gibi hezl sadece övgü ve yergide değil her konuda geçerlidir. Hezl, alay etmek için veya latife amacıyla bir şeyin anılıp zıddının kastedildiği istiâre-i tehekkümiyye ile benzer görünmekle birlikte aslında bunlar birbirinden farklıdır. Tehekküm ciddiyet görünümünde istihza, hezl ise mizah ve alay görünümünde ciddiyettir.

Kaynaklarda hezl ile ilgili olarak kaydedilen birçok örnekte, Kur’ân-ı Kerîm’den iktibas edilen bazı ifadelere mecaz veya kinaye yoluyla hezl üslûbu içinde yer verildiği görülür. Bu konuda Câhiz tarafından yapılan en güzel iktibaslardan biri “mağarada ikinin ikincisi” âyetidir (et-Tevbe 9/40). Abbâsî halifeleri Mu‘tasım-Billâh ile Vâsiḳ-Billâh zamanında vezirlik yapan İbnü’z-Zeyyât Muhammed b. Abdülmelik, Câhiz’in yakın dostuydu. İbnü’z-Zeyyât, hasımlarına işkence etmek için yaptırdığı çivili demir tandırda Halife Mütevekkil-Alellah tarafından öldürüldüğü zaman Câhiz oradan kaçmış, sebebini soranlara da, “Tandırda ikinin ikincisi olmamak için” demiştir (İbn Ebû Avn el-Bağdâdî, neşredenin mukaddimesi, s. 143). Aynı şekilde, Kur’an’da yer alan “ekin bitmeyen vadi” (İbrâhim 14/37) ifadesinin birçok şiirde “cimri kimse” hakkında iktibasen kullanılması da bu

nevidendir.

“Ben de şaka yaparım, ancak sadece doğru olanı söylerim” (Heysemî, VIII, 89) sözüyle nezih şaka ve nükteye cevaz veren Hz. Peygamber’in bir kadının sorusu üzerine, “Yaşlı kadınlar cennete girmeyecek” (a.g.e., X, 419) demesi; yine bir başka kadına, “Gözünde ak olan kocan ne yapıyor?” (İbn Kuteybe, Teʾvîlü muḫtelifi’l-ḥadîs̱, s. 293) diye sorması ve muhataplarının üzüldüğünü görünce ilkine, “Yaşlı hanımlar cennete genç olarak girecek”; diğerine de, “Her gözde ak olmaz mı?” diyerek gönüllerini alması, hezlin Resûl-i Ekrem’in dilinden güzel ve nezih örnekleri arasında yer alır.

Ashap içinde başta Nuaymân b. Amr ile Süveybıt b. Harmele olmak üzere (Müsned, VI, 316; İbn Mâce, “Edeb”, 24) Hz. Ali,

kardeşi Akīl ve oğlu Hasan, Abdullah b. Ömer, Kādî Şüreyh, Ebû Damdam gibi şaka, nükte ve hazırcevaplılıkları ile meşhur olan ve bu konuda kendilerinden birçok rivayet bulunan kimseler yanında tâbiîn devrinde ve daha sonraki dönemde yetişmiş Şa‘bî, İyâs b. Muâviye, İbn Sîrîn, A‘meş, Mu‘tezile’den Sümâme b. Eşres’ten ve daha pek çok kimseden gelen bu tür nakiller kaynaklarda zikredilmektedir.

Öncüsünün İmruülkays olduğu söylenen (İbn Ebü’l-İsba‘, s. 139; İbn Hicce, s. 56) hezle dair Ebû Nüvâs ile Ebû Dülâme başta olmak üzere Beşşâr b. Bürd, Ferezdak, Hammâd Acred, Mutî‘ b. İyâs, Ebü’l-Atâhiyye, İbnü’l-Haccâc gibi şairlerden müstehcen şiirler, mizah, fıkra, nükte ve latifeler nakledilmiştir. Halife Mansûr’un halası defnedilirken Ebû Dülâme’ye, “Bu çukur için ne hazırladın?” diye sorduğunda, Ebû Dülâme’nin “emîrü’l-mü’minînin halasını” şeklinde verdiği cevap (Necmeddin İbnü’l-Esîr, s. 212) güldüren hezlin güzel örnekleri arasında sayılır. Abdülganî en-Nablusî’nin “Bedîiyye”sinde hezl için nazmettiği örnek beyitte Hz. Peygamber’in doğumundan önce meydana gelen olayları anlatırken İran kisrâsı için kullandığı, “Taç düştü kel göründü” sözüyle, Küşâcim’in bir şiirinde cimri bir arkadaşı tarafından yapılan davette aç kalışını, ifade ettiği “Niyetli olsaydım oruç sevabı kazanmıştım” (Nefeḥâtü’l-ezhâr, s. 151-152) cümlesinde yer alan kinayeler mizahî anlatıma güç katmıştır.

Abbâsîler’in ilk dönemlerinden itibaren çeşitli hezl örnekleri derlenip

kaleme alınmış, İbnü'n-Nedîm'in el-Fihrist'inde de belirtildiği üzere (s. 158, 161, 170-171, 182, 375-376) pek çok eser meydana getirilmiştir. Bunlar arasında bir kişiye dair haberleri müstakil olarak toplayanlar bulunduğu gibi ahmak, deli, yalancı peygamber, bedevî, tufeylî, cimri, dilenci, Hâricî, nedîm, celîs gibi çeşitli gruplarla halife, vezir, vali, fukaha, kurrâ, muhaddis, müezzin-imam, vâiz, kassâs, edip ve şair gibi meslek erbabına ait olanları da vardır. Ancak bu eserlerin hemen hiçbiri günümüze ulaşmamıştır. Câhiz'in Kitâbü'l-Buḫalâʾ, Kitâbü'l-Ḥayevân, el-Beyân ve't-tebyîn'i ile bazı risâleleri içinde (Resâʾilü'l-Câḥiẓ, el-Cid ve'l-hezl, el-Meḍâḥik, el-Mülaḥ ve'ṭ-ṭuraf, Farṭu cehli'l-Kindî, Mufâḫaretü'l-cevârî ve'l-ġılmân) bu tür nakillere sıkça rastlanır. Hezliyyâta yer veren diğer eserler kronolojik olarak şöyle sıralanabilir: Ebû Hiffân el-Mihzemî (ö. 257/871), Aḫbâru Ebî Nüvâs; İbn Kuteybe, ʿUyûnü'l-aḫbâr; Beyhakī, el-Meḥâsin ve'l-mesâvî; İbn Ebû Avn, el-Ecvibetü'l-müskite; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü'l-ferîd; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî; İbn Habîb en-Nîsâbûrî, ʿUḳalâʾü'l-mecânîn; Ebû Hayyân et-Tevhîdî, el-İmtâʿ ve'l-müʾânese, el-Beṣâʾir ve'ẕ-ẕeḫâʾir; Ebû Sa'd Mansûr b. Hüseyin el-Âbî, Nes̱rü'd-dür; Ebû İshak el-Husrî, Cemʿu'l-cevâhir fi'l-mülaḥ ve'n-nevâdir, Zehrü'l-âdâb; Hatîb el-Bağdâdî, et-Taṭfîl ve ḥikâyâtü'ṭ-ṭufeyliyyîn, el-Buḫalâʾ; Râgıb el-İsfahânî, Muḥâḍarâtü'l-üdebâʾ; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Aḫbârü'l-ḥamḳā ve'l-muġaffelîn, Kitâbü'l-Eẕkiyâʾ, Aḫbârü'ẓ-ẓirâf ve'l-mütemâcinîn; İbn Saîd el-Mağribî, el-Muḳteṭaf min ezâhiri'ṭ-ṭuraf; İbn Manzûr, Aḫbâru Ebî Nüvâs; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb; Safedî, Nektü'l-himyân, eş-Şuʿûr bi'l-ʿûr; Ebû Bekir İbn Âsım el-Gırnâtî, Ḥadâʾiḳu'l-ezâhir; İbşîhî, el-Müsteṭraf; Bahâeddin Âmilî, el-Keşkûl, el-Miḫlât; Ahmed el-Hûfî, el-Fükâhe fi'l-edebi'l-ʿArabî; Yûsuf Ahmed Mürüvve, Nevâdiru aʿlâmi'l-fükâhe.

Bunlardan başka özellikle hamâse türündeki antolojilerde Ebû Temmâm'dan itibaren "el-Mülah", "ez-Zarf" vb. adlarla anılan bölümlerde hezliyyâta dair örnekler yer almaktadır. Ebü'l-İber el-Hâşimî'nin Halife Mu'tez-Billâh için yazıp 1000 dinar ödül aldığı, tamamı hezl olan bir kasîde-i müzdevicesinin bulunduğu kaydedilir (Ebû İshak el-Husrî, Cemʿu'l-cevâhir, s. 11-12). İbn Zeydûn'un er-Risâletü'l-hezliyye adlı eseri ise hicve dairdir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "hzl" md.; İbn Manzûr, Aḫbâru Ebî Nüvâs, Bağdad 1952, tür.yer.; Müsned, I, 410; VI, 316; İbn Mâce, "Ṭalâḳ", 9, "Edeb", 24; Ebû Dâvûd, "Ṭalâḳ", 9; Tirmizî, "Ṭalâḳ", 9, "Birr", 57; Câhiz, Kitâbü'l-Ḥayevân, tür.yer.; a.mlf., el-Beyân ve't-tebyîn, Kahire 1395/1975, I, 93; İbn Kuteybe, Teʾvîlü muḫtelifi'l-ḥadîs̱ (nşr. M. Zührî en-Neccâr), Kahire 1386/1966, s. 293; İbnü'l-Mu'tez, el-Bedîʿ (nşr. M. Abdülmün'im Hafâcî), Beyrut 1410/1990, s. 158-159; İbrâhim b. Muhammed el-Beyhakī, el-Meḥâsin ve'l-mesâvî, Beyrut 1404/1984, s. 459-461, 584-588, 600-602; İbn Ebû Avn el-Bağdâdî, Kitâbü'l-Ecvibeti'l-müskite (nşr. M. Abdülkādir Ahmed), Kahire 1983, tür.yer., ayrıca bk. neşredenin mukaddimesi, s. 5, 12, 143; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü'l-ferîd, tür.yer.; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî (nşr. Abdullah Ebû Ali Mühennâ), Beyrut 1407/1986, III, 152-158; IX, 367-388; X, 281-322; XII, 183-186; XVII, 216-225; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 158, 161, 170-171, 182, 375-376; İbn Habîb en-Nîsâbûrî, ʿUḳalâʾü'l-mecânîn, Kahire 1924, tür.yer.; Ebû Hayyân et-Tevhîdî, el-Beṣâʾir ve'ẕ-ẕeḫâʾir (nşr. Vedâd el-Kādî), Beyrut 1408/1988, tür.yer.; a.mlf., el-İmtâʿ ve'l-müʾânese, Kahire 1973, tür.yer.; Ebû İshak el-Husrî, Zehrü'l-âdâb (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), Kahire 1389/1969, tür.yer.; a.mlf., Cemʿu'l-cevâhir fi'l-mülaḥ ve'n-nevâdir (nşr. M. Emîn el-Hâncî), Kahire 1353, tür.yer.; Hatîb el-Bağdâdî, et-Taṭfîl, Kahire 1983, tür.yer.; İbnü'l-Cevzî, Aḫbârü'l-ḥamḳā ve'l-muġaffelîn, Beyrut 1405/1985, tür.yer.; a.mlf., Kitâbü'l-Eẕkiyâʾ, Kahire 1304, tür.yer.; a.mlf., Aḫbârü'ẓ-ẓirâf ve'l-mütemâcinîn (nşr. Abdülemîr Mühennâ), Beyrut 1990, tür.yer.; İbnü'l-Esîr, Kifâyetü'ṭ-ṭâlib (nşr. Hilâl Nâcî v.dğr.), Bağdad 1982, s. 185-186; Necmeddin İbnü'l-Esîr, Cevherü'l-kenz (nşr. M. Zağlûl Sellâm), İskenderiye 1983, s. 211-212; İbn Ebü'l-İsba', Taḥrîrü't-taḥbîr fî ʿilmi'l-bedîʿ (nşr. Hifnî M. Şeref), Kahire 1383/1964, s. 138-139, 570-573; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, VII, 124; Şehâbeddin Mahmûd, Ḥüsnü't-tevessül (nşr. Ekrem Osman Yûsuf), Bağdad 1980, s. 232; Yahyâ b. Hamza el-Müeyyed, eṭ-Ṭırâzü'l-mütežammin li-esrâri'l-belâġa, Beyrut 1415/1995, s. 438-439; Hatîb el-Kazvînî, el-Îżâḥ fî ʿulûmi'l-belâġa, Beyrut 1412/1992, s. 351; Safiyyüddin el-Hillî, Şerḥu'l-Kâfiyeti'l-bedîʿiyye (nşr. Nesîb Neşâvî), Dımaşk 1403/1983, s. 80; Teftâzânî, el-Muṭavvel ʿale't-Telḫîṣ, İstanbul 1309, s. 443; Heysemî, Mecmaʿu'z-zevâʾid, VIII, 89; X, 419; İbn Hicce, Ḫizânetü'l-edeb, Kahire 1304, s. 56-57; İbn Âsım el-Gırnâtî, Ḥadâʾiḳu'l-

ezâhir (nşr. Ebû Hemmâm Abdüllatîf Abdülhalîm), Beyrut 1413/1992, tür.yer.; Ebû Sa'd el-Âbî, Nesrü'd-dür (nşr. Osman Bû Gānîmî), Tunus 1983, tür.yer.; Abdülganî en-Nablusî, Nefeḥâtü'l-ezhâr, Beyrut 1404/1984, s. 151-153; Ahmed Matlûb, Muʿcemü'l-muṣṭalaḥâti'l-belâġiyye ve teṭavvuruhâ, Bağdad 1407/1987, III, 315, 349-351; Yûsuf Ahmed Mürüvve, Nevâdiru aʿlâmi'l-fükâhe, Beyrut 1412/1991, tür.yer.; Muhammed Altuncî, el-Muʿcemü'l-mufaṣṣal, Beyrut 1413/1993, II, 873.

İsmail Durmuş

TÜRK EDEBİYATI.

Hezl türü klasik Türk edebiyatına İran'dan geçmiştir. Fars edebiyatında genel olarak hicivle aynı anlamda kullanılan ve "bir kimsenin kötülendiği, hakkında uygun olmayan şeylerin söylendiği şiir" veya "ahlâk ve edebe aykırı söz" diye tarif edilen hezl hakkında (Dihhudâ, XXVIII, 208; ayrıca bk. HİCİV) Fars şairlerinin fikirleri farklılık gösterir. Müncik-i Tirmizî bir mısraında, "Hezl söylemek küfürdür" derken Nâsır-ı Hüsrev hezli "mâzur" görür. Hâkānî hezl ile bunun karşıtı olan ciddiyeti kıyaslar ve bunları eline kâh kitap, kâh sapan alan bir çocuğa benzeterek, "Hezlden sürekli âfet görürsün" der. Sa'dî'ye göre de hezl ciddi sözü katleder (Dihhudâ, a.y.).

Türk edebiyatında hezl, birini yermek ve ona hak etmediği bir şeyi yakıştırmak üzere genel ahlâk kurallarını zorlayıcı tarzda söylenmiş sözlere denir. Bu bakımdan latife ile hiciv arasında bir konumda bulunur. Belli bir amaca yönelik olması ve kişileri hedef alarak onları gülünç duruma düşürmesi açısından latifeden daha

ağır, sövme ve müstehcenlikten arınmış olduğu için de hicivden daha hafif bir mizah türüdür. Ciddi bazı şiirlerin hezl üslûbunda yeniden nazmedilmesine tehzîl, hezl türündeki yazı ve şiirlerin toplandığı mecmualara da "hezliyyât mecmuası" adı verilir.

Hezl, en şiddetli yergiler olan hicivlerden başlayarak zem, kadh, şetm, ta'riz, latife (mülâtafa), mutâyebe gibi mizah içeren edebî türlerle karıştırılmıştır. Mizahî türlerin pek çoğunda yer alan şakacılık, alaya alma, ahlâka ve edebe aykırılık gibi birbirine benzeyen, hatta bazan iç içe bulunan

özelliklerin kesin çizgilerle ayrılması zordur. Bu konuda yapılmış bazı tasniflere göre hezl “alay ederek küçük düşürme” biçiminde tanımlanmış, alt kademesine ta‘riz (sataşma ve taşlama), üst kademesine de zem (kınama), hiciv (yergi), şetm ve kadh (sövgü) konulmuştur (Levend, TDAY Belleten [1970], s. 40; Mengi, s. 126). Latife ve nükte ise kimseyi incitmeme ve zarafeti ön planda tutma açısından hezlden ayrılır. Bu da Türk edebiyatındaki hezlin Arap belâgatında nükteyi andırır tarzdaki anlamından farklı olarak hicve yakın bir mâna taşıdığını gösterir.

Nâbî oğluna öğüt verirken hezl ve mizah uğruna dostlukların yitirildiğini, hezlin kin ve düşmanlıklara yol açabileceğini anlatır (Hayriye, s. 87-88). Sünbülzâde Vehbî’nin öğüdü de Nâbî’yi destekler niteliktedir: “Kimseyi etme sakın istihzâ / Görme Hakk’ın kulunu hezle sezâ” (Lütfiyye, s. 71-72). Bu ifadelerden, hezlin Türk edebiyatında pek rağbet edilecek bir tür olarak görülmediği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte birçok divan şairi hezliyyât türü manzumeler yazmaktan geri durmamıştır.

Şairlerin, devlet adamlarının ve devrin ünlü simalarının başından geçen hadiseler hezl türündeki sözlerle anlatılırken zarafete ve edebî inceliklere dikkat etmeye özen gösterilmesi gerektiği halde buna yeterince riayet edilmediği görülmektedir. Çok defa şairin dışında gelişen olayların hikâye edilmesi, mübalağalı ve zarif bir üslûp kullanılması hezli hicivden ayırır.

Hezliyyât mecmualarında kimliği belirsiz bazı kişilere dair alelâde ve müstehcen hikâyelere de yer verildiği görülmektedir. Hezliyyât mecmuası düzenleyen şairler nükte, mizah, hiciv ve hezliyyât örneklerini hiçbir tasnife tâbi tutmadan yazıya geçirdiklerinden bu tür mecmualar hem şekil hem de muhteva yönünden çeşitlilik gösterir. Dolayısıyla hezliyyât mecmualarında çok nezih beyitlerin yanında sövgü içeren kıtalara da rastlamak mümkündür.

Yazıldıkları devrin edebî ve tarihî şahsiyetleri hakkında önemli bilgiler ihtiva eden bu tür eserlerde diğer kaynaklarda yer almayan bazı ayrıntılar da bulunur. Meselâ Mantıkī’nin (ö. 1635) bir hezl örneği olan, “Şam’da bilmediler kıymetimi / Hicret ettim Halebü’ş-şehbâ’ya / Harların çifte-i iz‘âcından / İlticâ ettim Öküz Paşa’ya” kıtasından onun Şam’da görev yaptığı, buradan azledilince Halep’e giderek Öküz Mehmed Paşa’ya

sığındığı ve yeniden görev aldığı öğrenilmektedir.

Klasik Türk edebiyatında hezllerini mecmua haline getiren önemli müellifler şöyle sıralanabilir: İshak Çelebi (ö. 944/1537; Âşık Çelebi'nin Meşâirü'ş-şuarâ'sında örnekleri vardır), Nihâlî Câfer Çelebi (Âşık Çelebi'nin Meşâirü'ş-şuarâ'sında örnekleri vardır), Nev'îzâde Atâî (İÜ Ktp., TY, nr. 319), Bahâî-i Küfrî (İÜ Ktp., TY, nr. 3005), Hevâî (İÜ Ktp., TY, nr. 2816, 3298, 3444), Osmanzâde Tâib (hezlleri çeşitli mecmualarda kayıtlıdır), Tırsî İbrâhim (A. Sırrı Levend kitapları arasında, bk. Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 155), Kânî (İÜ Ktp., TY, nr. 3027, 5604), Seyyid Osman Sürûrî (İÜ Ktp., TY, nr. 1597), Süleyman Fâik (İÜ Ktp., TY, nr. 9577), Bayburtlu Zihni (İÜ Ktp., TY, nr. 9601). Bu mecmualarda yer yer hezliyyât tanımına uymayan, yaşanmış küçük hikâyeler de mevcuttur. Edirneli Güftî (ö. 1088/1677), Teşrîfâtü'ş-şuarâ adlı tezkiresinde 106 şairi hezl üslûbuyla anlatmıştır.

Türk edebiyatında hezlin yaygın kullanım şekillerinden biri, şekli şairin bir manzumeye nazîre yazarak meydana getirdiği tehzîldir. Daha ziyade içinde bulunulan zamanı ve şartları eleştirmek için söylenen tehzîlde nükte esastır. Mizahî açıdan yeterince olgunlaşmamış bir tehzîl makbul sayılmaz. Tehzîl bir kişiyi, bir kurumu veya olayı konu edinebilir. Tehzîl ettiği şiire şekil bakımından bağlı kalan şair fikir ve ifadede özgürce hareket eder. İnce hayaller, zarif nükteler ve bol çağrışımlı ifadeler tehzîl söyleyen şairlerde görülen en belirgin üslûp özellikleridir. Divan şairleri içinde Mürekkepçi Hevâî ile Sürûrî'nin hicivleri kadar tehzîlleri de meşhurdur.

Millî Edebiyat döneminde çıkarılan mizah dergilerinde divan şairlerinin gazel ve manzumeleri sık sık tehzîl edilmiştir. Fazıl Ahmet Aykaç, Faruk Nafiz Çamlıbel, Halil Nihat Boztepe, Yusuf Ziya Ortaç, Osman Kaygılı, Orhan Seyfi Orhon, Hüseyin Kâmî, Rıza Tevfik gibi şairlerin siyasî muhtevalı tehzîlleri meşhurdur. Nedîm'in, "Tahammül mülkünü yıktın Hülâgû Han mısın kâfir / Aman dünyâyı yaktın âteş-i sûzan mısın kâfir" matla'lı gazelini Hüseyin Kâmî, Hüseyin Cahit Yalçın hakkında yazdığı, "Siyâset mülkünü yıktın Ohannes Han mısın kâfir / Bütün ahrârı kızdırdın kızıl sultan mısın kâfir" matla'lı bir gazelle tehzîl etmiştir. Fazıl Ahmet Aykaç'ın Nâmık Kemal'in "Hürriyet Kasidesi"ne yazdığı tehzîlin bir beyti şöyledir: "Nasıl âlî-himem erbâb-ı cidd ü ictihâdız kim / Bıraktık bir aşîret

biz cihangîrâne devletten”.

BİBLİYOGRAFYA

Nâbî, Hayriye (haz. İskender Pala), İstanbul 1989, s. 87-89; Vehbî, Lütfiyye (haz. Süreyya Ali Beyzâdeoğlu), İstanbul 1994, s. 71-73; Sürûrî, Hezliyyât Mecmuası, İÜ Ktp., TY, nr. 1597; Süleyman Fâik Efendi, Mecmua, İÜ Ktp., TY, nr. 9577; Muallim Nâci, Istılahât-ı Edebiyye, İstanbul 1307, s. 200-202; M. Nihat Özön, Edebiyat ve Tenkit Sözlüğü, İstanbul 1954, s. 119-120, 265; S. Kemal Karaalioğlu, Türkçe ve Edebiyat Sözlüğü, İstanbul 1962, s. 65, 155-156; Tahirülmevlevî, Edebiyat Lügatı (nşr. K. Edib Kürkçüoğlu), İstanbul 1973, s. 53, 154; M. Kaya Bilgegil, Edebiyat Bilgi ve Teorileri I -Belâgat-, Ankara 1980, s. 300-303; Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 148-155; a.mlf., Divan Edebiyatı, İstanbul 1984, s. 522-542; a.mlf., “Divan Edebiyatında Gülmece ve Yergi”, TDAY Belleten (1970), s. 37-45; L. Sami Akalın, Edebiyat Terimleri Sözlüğü, İstanbul 1984, s. 135; İskender Pala, Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü, Ankara 1995, s. 247; Mine Mengi, “Divan Şiirinde Yergi Amaçlı Söz Sanatları”, JTS, XX (1996), s. 126-132; Cem Dilçin, “Mecnûnnâme (Tehzîl-i Leylâ vü Mecnûn)”, a.e., XXI (1997), s. 230-301; Pakalın, I, 802; III, 436-437; Dihhuda, Luġatnâme, XXVIII, 208.

İskender Pala

HEZL

(الهزل)

Sözün anlamını ve hükmünü kastetmemekle gerçekleşen ve iç irade ile beyan arasında kasıtlı uygunsuzluk durumunu doğuran ciddiyetsizlik anlamında İslâm hukuku terimi.

Sözlükte "zayıflık, cılızlık" gibi anlamları bulunmakla birlikte hezl daha çok ciddi olmamayı, şaka yapmayı ifade etmektedir. Kur'an'da bu anlamda bir yerde geçen (et-Târık 86/14) kelimenin terim olarak, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'ye de nisbet edilen yaygın tanımlarından biri "kendisiyle bir anlam kastedilmeyen şey" biçimindedir. Diğer bir tanıma göre hezl, "bir şeyle konuluş (vaz') amacına uygun olmayan bir şeyin kastedilmesi"dir. Tanımda

geçen vaz'dan maksat lugavî vaz' değil aklî ve şer'î vaz'dır. Şöyle ki, söz aklen bir anlam ifade etmek için, şer'î tasarruf ise hükmünü doğurmak için konulmuştur. Bir sözle onun aklî konuluş amacının dışında bir şey -yani anlamını ifade etmemesive hukukî işlemle konuluş amacının dışında bir şey -yani hüküm doğurmaması- kastedilirse hezl gerçekleşmiş olur. Bu sebeple hezl, "hiçbir şey kastetmemek veya kastedilmesi sahih olmayan bir şeyi kastetmek suretiyle sözün hakiki veya mecazi anlamına delâletini kastetmemek" ve "sözü sırf oyun, eğlenti ve şaka olarak söylemek" şeklinde tanımlanabilir. Böyle bir sözü söyleyen kimseye de hâzil denilir.

Mahiyeti. Klasik Hanefî literatüründe hezl, ehliyeti daraltan veya ortadan kaldıran haller (avârızu'l-ehliyye) bahsinde ele alınmakla birlikte ehliyet ârızası sayılmamaktadır. Hezl, ehliyete ve herhangi bir hükmün vücûbuna aykırı olmadığı gibi mükellefe yönelik hitabın kalkmasında da hiçbir şekilde mazeret değildir. Çağdaş İslâm hukukçularından Mustafa Ahmed ez-Zerkā, hezlin akid ve tasarrufların butlân veya fesadına yol açacağını söylemiş, fakat bunu, hezlin ehliyet ârızalarından olmasına değil sözlü tasarrufun -iradenin kesin biçimde açıklanması şeklinde ifade edilen-rüknüne aykırı olmasına bağlamıştır. Çünkü beyanın iradeye delâlet

etmediğini ileri sürerek hezlin ehliyet ârızalarından sayılması, icap ve kabule ilişkin diğer şartların da ehliyet ârızası olarak kabul edilmesi sonucunu doğurur (el-Fıḳhü'l-İslâmî, II, 815). Abdürrezzâk es-Senhûrî, teknik olarak yerinde olmayan bir yaklaşımla hezli, tıpkı cünûn ve -doktrindeki tartışmalara rağmen-sarhoşluk gibi iradeyi bütünüyle kaldıran haller mesabesinde tutmuştur (Meṣâdirü'l-ḥaḳ, II, 103). Bazıları ise hâzilin iradesinin "gayri ciddi irade" olarak adlandırılmasını doğru bulmuşlardır (M. Ali Bahrülulûm, s. 188).

Beyan edilen iradenin geçerli bir hukukî sonuç doğurabilmesi için beyanda bulunan kişinin ehliyetinin bulunmasının yanı sıra kural olarak iç irade ile dış iradenin de (kasıt ile beyan) birbirine uygun olması gerekir. Çünkü dış irade olarak da anılan irade beyanının fonksiyonu esasen iç iradeye delâlet etmesi ve onun belirtisi olmasıdır. Akid sigaları, anlamları ve neye delâlet ettikleri bilinerek ve kastedilerek söylendiğinde bu sigaların hükümleri terettüp eder ve bağlayıcı olur. Bu sebeple iradesi bulunmayan gayri mümeyyiz çocuğun, uyuyan ve akıl bozukluğu bulunan kişilerin beyanında olduğu gibi salt irade beyanı bir sonuç doğurmaz. Aynı şekilde ciddi olarak kastedilmeksizin beyan edilen ve halin delâletiyle anlaşılan tek taraflı irade de, meselâ bir tiyatro sahnesinde oyunculardan birinin diğerine bir şey hibe etmesi, ders esnasında "boşama" lafzının zikredilmesi hiçbir sonuç doğurmaz (Şirbînî, III, 287). Buna karşılık ciddi mi yoksa hezl mi olduğu belli olmayan durumlarda irade beyanı bağlayıcı olur. Bu noktada İslâm hukukçuları arasında tartışma yoktur. Tartışma, iç ve dış irade var olmakla birlikte birinde kusur bulunması halinde veya iç ve dış iradenin uyuşmazlığı durumunda hangisinin dikkate alınacağı noktasındadır. İslâm hukukçuları, iç iradenin rızâ ve ihtiyarla gerçekleşeceğinde görüş birliğine varmış, fakat rızâ ve ihtiyarın aynı şey mi, yoksa farklı şeyler mi olduğu noktasında ihtilâf etmişlerdir. Hanefîler, bunların aynı şey olmadığını öne sürerek ihtiyarı "akdi oluşturan ibareyi söylemeyi kastetmek", rızâyı ise "akdin sonuçlarını kastetmek" şeklinde tanımlamışlardır. Çağdaş İslâm hukukçularından Muhammed Mustafa Şelebî'nin hem ibareyi hem sonuçlarını kastetmeyi tam kasıt, sadece ibareyi kastetmeyi eksik kasıt olarak adlandırması da bu sebeple olmalıdır (el-Medḫal, s. 453). Hanefîler'in bu yaklaşımına göre rızânın varlığı ihtiyarın varlığını gerektirmekteyse de ihtiyarın varlığı rızânın varlığını gerektirmemektedir.

İç irade ile beyan arasındaki uygunsuzluk kasıtlı olabileceği gibi kasıtsız da olabilir. İç irade ile beyan edilen irade arasında kasıtlı olarak yaratılan uygunsuzluk genel anlamda hezl durumunda, kasıtsız uygunsuzluk ise daha ziyade hata ve hile durumunda gerçekleşir. Niteliğine ilişkin farklı iki yaklaşım sebebiyle İslâm hukuk doktrininde ikrahın hangi kategoride yer alacağı pek açık değildir. Hanefî doktrinindeki, ikrahın rızâyı kaldırmakla birlikte ihtiyarı kaldırmadığı şeklindeki anlayış ve ikisinin genelde birbirine kıyas edilmesi, ikrahın kasıtlı uygunsuzluk kapsamında değerlendirilmesini, diğer ekollerin rızâ-ihtiyar ayırımı yapmayıp ikrahı rızâya aykırı bir durum olarak kabul etmesi ise onun kasıtsız uygunsuzluk kapsamında değerlendirilmesini mümkün kılmaktadır.

Anlamları ve neye delâlet ettikleri bilinmekle birlikte sigaların sonuçlarının kastedilmemesi iki şekilde olur. Birincisi, siganın anlamının dışında ve ona aykırı bir şeyin kastedilmesi durumudur ki çoğunlukla kastedilen şeyin meşrû olup olmamasına göre değerlendirilir. Meselâ, "Karım benim nezdimde annem gibidir" deyip bununla zıhârı değil hürmeti kastetmesi gibi kastolunması câiz olan bir şey ise diyânî açıdan konu kendisiyle Allah arasında kalır ve bu sigaların hükümleri onu bağlamaz. Ancak dünyevî hüküm açısından eğer bunların kastedildiğine dair karine yoksa kendisini bağlar. İkincisi, gerek anlamı gerekse anlamı dışında bir şey kastedilmeksizin sadece siganın kastedilmesidir ki hezl diye adlandırılan durum budur ve hezl sadece sözlü tasarruflarda söz konusu olur.

İç irade ile onun açıklaması arasındaki kasıtlı uygunsuzluk, iki taraflı mı yoksa tek taraflı mı olduğuna bakılmaksızın İslâm hukuku literatüründe hezl kavramıyla ifade edildiği için, Türk hukukundaki iki taraflı kasıtlı uygunsuzluk hali olan muvâzaa ve telcie ile tek taraflı kasıtlı uygunsuzluk halleri olan zihnî kayıt ve şaka genelde hezl kapsamında değerlendirilebilir.

Hezlde, lafzın veya hukukî işlemin seçimine ve dile getirilmesine ilişkin bir çeşit kasıt (beyan fiilini bilerek ve isteyerek yapma durumu) bulunmakla birlikte seçilen lafzın veya hukukî işlemin amacına veya sonucuna uygun bir kasıt yani sonuç iradesi bulunmamaktadır. Bir başka ifadeyle hezlde sonuca ilişkin değil sebebe ilişkin bir kasıt vardır. Hezl, anlamlarını ve amaçlarını bilmeksizin ve tasavvur etmeksizin akid sigalarını kasten söyleme durumundan farklı olduğu gibi bu yönüyle beyanda bulunmayı

(akid sigasını söylemeyi) yani sebebi kastetmeksizin irade beyanında bulunan uyuyan, mecnun ve şuurunu kaybetmiş kimselerin beyanlarından da ayrılmaktadır. Çünkü beyan fiilleri şuurlu bir iradeye dayanmadığı için hukukçuların çoğunluğuna göre bu kişilerin beyanlarına sonuç terettüp etmez. Bu anlayış dikkate alınarak bir yönüyle mükrehin de bu kapsamda değerlendirilmesi mümkündür.

Hezl ile ikrah arasında bir açıdan benzerlik, başka bir açıdan farklılık bulunmaktadır. Mükreh her ne kadar sebebi gerçekleştirmiş, yani hüküm doğurmaya elverişli sözü söylemişse de bu sebebin hükmünü, yani söylediği sözün anlamını kastetmemiştir. Hanefî usulcülerine göre ikrah genel olarak rızâya aykırı olup ihtiyara aykırı olmadığı halde hezl hüküm hakkında hem rızâya hem de ihtiyara aykırıdır; sebebi gerçekleştirme

hakkında ise ikisine de aykırı değildir. Bu mahiyet farklılığına rağmen Hanefîler mükrehin talâkını hâzilin talâkına kıyasla vâki kabul etmişlerdir.

Hükmü. Hâzilin yaptığı hukukî işlemlerin prensip itibariyle sahih ve bağlayıcı olmayacağı hususunda İslâm hukukçuları genelde aynı görüşte olmakla birlikte, “Üç şeyin şakası da ciddidir: Nikâh, talâk ve ıtk (bir rivayette rec‘at)” meâlindeki hadis sebebiyle (İbn Mâce, “Ṭalâḳ”, 13; Ebû Dâvûd, “Ṭalâḳ”, 9; Tirmizî, “Ṭalâḳ”, 9) hâzilin evlenme, boşanma ve âzat etme (ıtk) gibi tasarrufları fakihlerin büyük çoğunluğu tarafından vâki (nâfiz ve bağlayıcı) kabul edilmiştir. Ayrıca kişi talâk lafzını kasıt ve ihtiyar kaynaklı olarak söylediği için, “Ben bunun vâki olmayacağını zannetmiştim” demesinin bir etkisi yoktur (Şîrâzî, II, 104; İbn Kudâme, IV, 234-235; İbn Cüzey, s. 153). Bununla birlikte yukarıdaki hadis zayıf görülmüş, İbn Hazm ise uydurma olduğunu belirtmiştir (el-Muḥallâ, X, 204; İbn Hacer, III, 236; Azîmâbâdî, VI, 262-264). Buna bağlı olarak hezl yoluyla yapılan nikâh ve talâkın hükmü konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Meselâ İmam Mâlik ve Ahmed b. Hanbel dahil müctehidlerden bir kısmının, konuyla ilgili bir âyetin (el-Bakara 2/227) ifade tarzını da delil göstererek talâk lafızlarının niyete bağlı olarak sonuç doğuracağı görüşünde olduğu rivayet edilir. Ca‘ferî fıkhında da hâzilin talâkı vâki kabul edilmez (Şevkânî, VI, 264; M. Mustafa Şelebî, Aḥkâmü’l-üsre, s. 483). Yine hâzilin talâkı konusunda Mâlikî mezhebinde talâkın bağlayıcı olmadığı, bağlayıcı olduğu -ki mezhepte genel kabul gören görüş

budur-, kişinin hâzil olduğuna dair bir delil varsa bağlayıcı değil aksi halde bağlayıcı olduğu şeklinde üç farklı görüş bulunmaktadır. Bu görüş farklılığı nikâh akdinde de cereyan etmiştir. Fakat daha yaygın ve açık görüş hâzilin nikâh akdinin bağlayıcı olmadığı yönündedir. Bu görüş Şâfiî'den de nakledilmektedir. Mâlikî mezhebinde hâzilin talâk ve nikâhı hakkındaki görüşler hâzilin satım akdiyle ilgili olarak da söz konusu edilmektedir. Bazı Mâlikîler hâzilin bütün tasarruflarının lağv olacağını söylemişlerdir (İbn Rüşd, II, 62; Sâlih el-Ezherî, I, 339).

Alım satım konusunda hâzil her ne kadar alım satım sözlerini söylemişse de bunların gereğini ve gerçeğini ihtiyar etmediği için alım satıma ilişkin rızâsı yoktur ve dolayısıyla yaptığı akid sahih değildir. Hezl konusunda satımla nikâhı ayıranlar, gerekçe olarak ilgili hadiste ciddiyet ve hezlin sadece bazı akidler açısından aynı tutulduğunu, eğer bu hüküm bütün akidler için geçerli olsaydı bütün akidlerin veya bütün sözlerin ciddisinin ve hezlinin aynı olduğunun belirtileceğini öne sürmüşlerdir. Bazıları da anlam bakımından satım ve nikâhın farklılığı üzerinde durarak nikâh, talâk, rec'at ve ıtk işlemlerinde Allah hakkı bulunduğunu, bundan dolayı kulun bu hükümleri gerektiren sebebi gerçekleştirdikten sonra tıpkı küfrü gerektiren sözlerde olduğu gibi bu sebeplerin hükümlerini terettüp ettirmeme yetkisi bulunmadığını, alım satım gibi işlemlerin ise sırf kul hakkı olan malda bir tasarruf olması açısından farklı kabul edildiğini söylemişlerdir. Nitekim kişi bir malı, bedel karşılığında veya bedelsiz olarak elinden çıkarabileceği gibi bu konuda başka bir kişiyle şaka da yapabilir ve bu davranışına ciddiyetin sonuçları yüklenmez. Bu yaklaşıma göre Allah haklarında oyun, hezl ve mizah câiz olmayıp sözün ciddisi de şakası da aynıdır.

Şâfiî mezhebinde sahih olan görüşe göre alım satım gibi diğer sözlü tasarruflar da tıpkı talâk, nikâh gibi hezl halinde in'ikad eder. Hadiste üç şeyin özellikle belirtilmesi nikâhın öneminden dolayıdır. Hanbelî hukukçularından Ebü'l-Hattâb el-Kelvezânî de hâzilin talâkı gibi satımının da sahih olacağını söylemiştir. Bu görüşte olanlar genelde satımı hadiste geçen nikâh, talâk ve rec'ate kıyas etmişlerdir. Ayrıca hakiki iradenin ve hezlin ispat güçlüğünün yanı sıra hukukî işlemlerde objektif ve şeklî şartlarla yetinme ihtiyacı da fakihlerin bir kısmını böyle bir kanaate sevketmiş olmalıdır.

İbn Kayyim el-Cevziyye’nin bu konudaki değerlendirmesi şöyledir: Hâzil hükmünü iltizam etmeksizin sözü söylemiş, beyanda bulunmuştur. Ancak hükümlerin sebepler üzerine bina edilmesi akdi yapana değil şârie ait bir husustur. Dolayısıyla kişi sebebi gerçekleştirmişse kendisi istesin veya istemesin onun hükmü kendisini bağlar. Çünkü hükmün sebep üzerine düzenlenmesi kendi ihtiyarına bağlı değildir. Hâzil, anlamını ve gereğini bildiği halde sözü kastetmiş ve irade etmiştir. Bir anlam içeren sözü kastetmek, sözle anlamı arasındaki bağımlılık ilişkisinden dolayı aynı zamanda sözün anlamını da kastetmek demektir. Mükrehin durumunda olduğu gibi bu kasta başka bir kastın muarız olması durumu ise farklıdır. Çünkü mükreh sebebi kendiliğinden kastetmemiş, kendinden ezâyı uzaklaştırmayı kastetmiştir. Hâzil ise ne sözün hükmünü ne de hükmüne aykırı bir şeyi kastetmiştir. Bu sebeple söylediği sözün sonucu terettüp eder. Öte yandan hezl gizli bir durum olup bunu sadece hâzilin kendisi bilebilir ve diğer tarafın hakkını iptal noktasında hâzilin sözü kabul edilemez (İʿlâmü’l-muvaḳḳıʿîn, III, 132, 136-138).

Ancak İslâm hukukçuları ve özellikle Hanefîler hâzilin satımı sahih olmaz derken -ifadelerinden ve verdikleri örneklerden anlaşıldığına göre-tarafların önceden gizli anlaşmalarına (muvâzaa) dayalı hezl durumunu, hâzilin satımı mün‘akid ve sahihtir derken de akdin yapılması es-nasında karşı tarafın bilmediği veya bilmek durumunda olmadığı tek taraflı hezl durumunu kastetmişlerdir. Çünkü hakiki iradenin bulunmaması birinci tür satımın sahih kabul edilmemesini, hukukî işlemlerde objektiflik ve istikrarın korunması ilkesi de ikinci tür satımın sahih kabul edilmesini gerekli kılmaktadır (bk. TELCİE). Ayrıca Hanefîler’in, hâzilin satımı sahih olmaz derken butlân ve fesad ayırımları gereği bu satım akdinin fâsid olacağını, yine hâzilin satımı mün‘akiddir derken de onun bâtıl olmayacağını kastetmiş olmaları düşünülebilir.

Genel muhtevası itibariyle hezl, hükmün ihtiyar edilmesine ve ona rızâ gösterilmesine aykırı olmakla birlikte, hükmün sebebine teşebbüse razı olunmasına ve teşebbüsün ihtiyar edilmesine aykırı değildir. Çünkü hâzil söylediği sözle bir anlam kastetmediği, daha doğrusu söylediği sözün anlamını kastetmediği için zorunlu olarak bu tasarrufun hükmüne razı değildir ve o hükmü kastetmemiştir. Hâzil, sebebin dile getirilmesinde istekli olduğundan, yani beyanı ikrah sonucu değil rızâ ve sahih ihtiyar

kaynaklı olduğundan zorunlu olarak sebebi gerçekleştirme noktasında ihtiyar ve rızâ sahibi addedilir. Bu durumda hezl, bir bakıma alım satımdaki şart muhayyerliği anlamına dönüşmektedir. Muhayyerlik hüküm hakkında ihtiyar ve rızâyı kaldırır. Çünkü muhayyerliğin fonksiyonu sadece hüküm konusunda olup sebebe teşebbüs hakkındaki ihtiyar ve rızâyı kaldırmaz. Zira alım satım akdindeki “aldım”, “sattım” sözleri akdi yapan kişinin rızâ ve ihtiyarıyla mevcuttur. Aynı şekilde hezlde de hüküm hakkında olmasa bile sebebe teşebbüs hakkında rızâ ve ihtiyar bulunmaktadır. Belirtilen noktada hezl ile şart muhayyerliği arasında benzerlik bulunmakla birlikte alım satımdaki hezl akdi fâsid hale getirirse de şart muhayyerliği akdi fâsid kılmaz. Bunun yanında alım satımdaki

süresiz şart muhayyerliğinin tıpkı hezl gibi akdi fâsid kılacağı ve her iki durumda da akdin fâsid olup kabz ile dahi mülkiyet ifade etmeyeceği söylenmiştir. Hâzilin satımının fâsid mi yoksa bâtıl mı olduğu konusu doktrinde tartışmalıdır. Bazı Hanefîler, kabz ile dahi mülkiyet ifade etmediği ve bunun da butlânın hükmü olduğu noktasından hareketle hâzilin satımının bâtıl sayılmasının daha doğru olacağını, bazıları da bu akdin, ehlinden mahalline muzaf olarak sâdır olması itibariyle hâzilin satımının bâtıl değil fâsid olarak değerlendirilmesinin uygun olacağını söylemişlerdir.

Hezlin gerçekleşmesinin ve dikkate alınmasının şartı dil ile açıkça ifade edilmiş olmaktır. Akidden önce veya akid esnasında kişinin, “Ben bu akdi hezl / şaka olarak yapıyorum” demiş olması gerekir. Bundan dolayı hezl, özellikle akidlerde hukukî istikrar ve objektiflik ilkesi gerekçesiyle sadece halin delâletiyle sabit olmaz; tarafların, kendilerinin akid hususunda hezl yaptıklarını akidden önce belirtmiş olmaları şarttır. Şu kadar ki şart muhayyerliğinin aksine bunun akidde zikredilmesi şart değildir. Çünkü tarafların hezlden maksatları diğer insanların bu işlemi satım zannetmeleri olduğundan eğer hezl durumu akidde zikredilecek olursa tarafların maksadı gerçekleşmeyecektir. Bu anlamda, “başına gelen bir zaruretten dolayı kişinin inşa etmeye sürüklendiği akid” olarak tanımlanan telcie de (sûrî akid) hezl gibidir. Telcie, taraflardan birinin diğerine gerçekten bir alım satım değil göstermelik olmak üzere, “Ben sana evimi satıyorum” deyip buna şahit tutarak satım akdini yapmasıdır. Hanefî imamlarından, bu durumda telcie şartının bâtıl, akdin câiz olduğu ve akdin bâtıl olacağı yönünde iki farklı rivayet bulunmakla birlikte yaygın olarak benimsenen

görüşe göre bu satım akdi fâsiddir ve şeklen hâzilin satımıyla aynıdır. Bazı âlimler, hezlin telcieden daha genel olduğu ve telcienin bir hezl türü sayıldığı görüşündedir. Çünkü hezl şartının akidden önce öne sürülmesi mümkün olduğu gibi akid esnasında belirtilmesi de mümkündür ve hezlde ıztırar şartı da yoktur. Halbuki telcie genelde ıztırar sebebiyle olur, ayrıca telcienin mutlaka akidden önce şart koşulması gerekir. Bununla birlikte ehliyete aykırı olmamaları bakımından aynı hükümdedirler. Şâfiîler, önceki gizli anlaşmanın mülga olduğu, sonraki akdin rükün ve şartlarını tamamladığı gerekçesiyle telcie satımının mün'akid, Hanbelîler ise tarafların tıpkı iki hâzil gibi satım kastetmedikleri gerekçesiyle bâtıl olduğunu söylemişlerdir (İbn Kudâme, IV, 237; Nevevî, IX, 334).

Hanefî fıkhında hezlin akde ve hukukî işlemlere etkisi konusunda ayrıntılı bir hukuk doktrini geliştirilmiştir. Hanefîler hezlin tesir ettiği konuları inşâ, ihbar ve itikad şeklinde üç kısımda değerlendirirler.

A) İnşâ Kabilinden Olan Hususlarda Hezl. Hanefî hukukçuları, hükme rızâyı kaldırmakla birlikte sebebi gerçekleştirmeye ilişkin rızâyı kaldırmadığını öne sürdükleri hezlin tasarruflara etkisini belirlemek için rızâ ve ihtiyarın hükmü ve etkisi açısından tasarrufları ayırıma tâbi tutmuşlar ve ibarenin hükmüne değil sadece ibarenin kendisine taalluk eden her hükmün, başka bir deyişle sübûtu rızâ ve ihtiyara bağlı olmaksızın sadece sebebe ilişkin olan her hükmün hezl ile birlikte yani hezle rağmen sabit olacağını, rızâya ilişkin bulunan hükümlerin ise -hükme rızâ bulunmadığı için-sabit olmayacağını söylemişlerdir. Buna göre tasarruflar öncelikle fesih ihtimali bulunanlar (alım satım, icâre vb.) ve bulunmayanlar (talâk, ıtak vb.) şeklinde ikiye ayrılmış; hezlin, fesih ihtimali bulunan tasarruflara kural olarak tesir edip fâsid yapacağını, feshe ihtimali bulunmayan tasarruflara ise tesir etmeyeceğini ileri sürmüşlerdir.

1. Hezlin Fesih İhtimali Bulunan ve Malı Konu Alan Tasarruflara Etkisi. Alım satım ve icâre gibi fesih ihtimali bulunan malî tasarruflarda hezl akdin aslına ilişkin, bedelin miktarına ilişkin ve bedelin cinsine ilişkin olmak üzere üç şekilde söz konusu olabilir ve bunlardan her biri dört değişik şekilde gerçekleşebilir. Çünkü taraflar önce hezl üzerinde muvâzaa yapıp daha sonra hezlden cayma veya hezli devam ettirme hususunda veya akdi yaptıkları sırada hezli sürdürme veya ondan vazgeçmeye ilişkin bir şey

hatırlamadıkları noktasında ittifak edebilirler ya da ihtilâfa düşebilirler. a) Akdin Aslına İlişkin Hezl. Akid yapma niyetinde olmayan tarafların, gerçekte aralarında akid olmadığı hususunda önceden anlaşıp üçüncü şahıslar huzurunda göstermelik olarak akid yapmalarıdır. Bu şekildeki hezlin hükmü tarafların sonraki tutumlarına göre belirlenmektedir. Taraflar sonradan muvâzaayı sürdürme üzerinde anlaşırlarsa tıpkı süresiz şart muhayyerliğinde olduğu gibi alım satım fâsid olarak in‘ikad eder. Çünkü hâzil, sebebin sonucuna razı olmamakla birlikte sebebi gerçekleştirme noktasında ihtiyar sahibi ve razıdır. Dolayısıyla akid, tıpkı iki taraflı muhayyerlik hakkı bulunan alım satım gibi icâzet ihtimaline binaen mülkiyet gerektirmeyecek biçimde fâsid olarak in‘ikad etmiştir. Bu durumda taraflardan biri akdi feshederse akid bozulur; ikisi birden icâzet verirse akid câiz olur. Ebû Hanîfe, bu durumda fesadın giderilmesi için icâzet süresini, süresiz şart muhayyerliğinde olduğu gibi üç gün olarak belirlemiştir. Üç günden sonra fesadın giderilmesi muteber değildir. Bu sebeple kabz gerçekleşse bile bu alım satım mülkiyeti gerektirmez. Taraflar yaptıkları hezlden cayma konusunda, yani muvâzaadan vazgeçip üçüncü şahısların huzurunda yaptıkları akde itibar hususunda ittifak ettikleri takdirde alım satım sahih ve bağlayıcı olur ve muvâzaadan caymaları sebebiyle hezl bâtıl sayılır. Bir bakıma ikinci akid ilk akdi ortadan kaldırmış olur. Taraflar, akid esnasında önceki muvâzaayı sürdürmeye veya ondan vazgeçmeye ilişkin bir şey hatırlamadıkları noktasında ittifak veya taraflardan biri muvâzaayı sürdürdüklerini, diğeri ise muvâzaadan vazgeçip akdi ciddi olarak yaptıklarını belirtmek suretiyle hezli sürdürme ve ondan cayma hususunda ihtilâf ettiklerinde Ebû Hanîfe’ye göre her iki durumda da yapılan akid sahihtir. Ebû Hanîfe, tarafların sükût veya ihtilâf etmeleri durumunda icabın sıhhatine öncelik vermiştir; çünkü akidlerde aslolan sıhhattir ve bir değiştirici bulunmadığı sürece akid sıhhate hamledilir. Ebû Yûsuf ve Muhammed ise muvâzaadan cayma hususunda ittifak bulunmadıkça önceki muvâzaaya itibar ederek tarafların sükût edip akid esnasında bir şey hatırlamadıkları üzerinde ittifak etmeleri durumunda yapılan akdin bâtıl / fâsid olacağını, tarafların ihtilâfı durumunda muvâzaanın sürdürüldüğü iddiasında bulunan tarafın sözüne itibar edileceğini söylemişlerdir. Ebû Yûsuf ve Muhammed, âdeti ve muvâzaanın akidden önce yapılmış olmasını dikkate alırken Ebû Hanîfe, muvâzaa yerine alenen yapılan ikinci akde itibar edilmesi ve kişinin tasarruflarının imkân ölçüsünde sıhhate hamledilmesi ilkesinden hareket etmiştir. b)

Bedelin Miktarına İlişkin Hezl. Tarafların akdin ciddi olduğunda, yani aralarında gerçekte bir akid bulunduğunda ittifak etmekle birlikte bedelin miktarı hususunda hezl yapmalarıdır. Daha açık bir ifadeyle tarafların, önceden aralarında satım bedelinin gerçekte 1000 lira olduğu, fakat üçüncü şahısların huzurunda bedelin -1000'i hezl olmak üzere-2000 lira

olarak belirtilmesi hususunda muvâzaa yapmalarıdır. Taraflar, daha sonra hezlden cayma hususunda ittifak ederlerse vazgeçmeleri sebebiyle hezl bâtıl olacağından satım bedeli 2000 lira olur. Akid esnasında taraflar bir şey hatırlamadıkları noktasında ittifak veya ihtilâf ederlerse Ebû Hanîfe, akdin zâhirine göre davranmak gerektiği ve akdin önceki muvâzaayı neshettiği gerekçesiyle hezlin bâtıl ve alenen yapılan akidde söylenen miktarın sahih olacağını, yani satım akdinin 2000 lira üzerinden gerçekleşeceğini söylemiştir. Ebû Yûsuf ve Muhammed ise muvâzaaya göre amel etmenin gerektiği ve muvâzaanın önce olduğu, bunun da tercih sebebi sayılacağı gerekçesiyle muvâzaa ile amel etmiş ve tarafların hezl olarak belirledikleri bedelin 1000 lirasının bâtıl olacağını ve satım akdinin 1000 lira üzerinden gerçekleşeceğini ileri sürmüşlerdir. Muvâzaayı sürdürme hususunda ittifak etmeleri durumunda Ebû Hanîfe, muvâzaanın akdin aslında değil bedelde olması ve tarafların akid hususunda ciddi oldukları gerekçesiyle semenin akid es-nasında söylenen 2000 lira olacağını söylemiştir. Pezdevî bu durumu, "Teâruz durumunda asıl ile amel etmek vasıf ile amel etmekten evlâdır" prensibine bağlamıştır. Şöyle ki, akdin aslında ciddiyete itibar etmek akdin sıhhatini, miktardaki hezle itibar etmek ise akdin fesadını gerektirmektedir. Semenin 1000 kabul edilmesi durumunda akdin sahih olması mümkün değildir, çünkü bu fâsid bir şarttır. c) Bedelin Cinsinde Hezl. Taraflar aralarında, meselâ gerçekte 100 dirhem, üçüncü şahısların huzurunda ise 100 dinar üzerinden akid yapmak üzere muvâzaaya girdiklerinde her halükârda, yani gerek cayma ve sürdürme gerek akid esnasında bir şey hatırlamadıkları hususunda ittifak etsinler, gerekse sürdürme ve cayma hususunda ihtilâf etsinler, alım satım istihsânen akid esnasında söylenen 100 dinar karşılığında ittifakla câizdir. Ebû Yûsuf ve Muhammed, miktardaki muvâzaaya itibar edip muvâzaa olarak belirlenen semeni geçerli kabul ettikleri halde bedelin cinsindeki muvâzaaya itibar etmeyip muvâzaa olarak belirlenen dirhemi değil, akid esnasında söylenen dinarı geçerli semen kabul etmek suretiyle bedelin cinsinde hezl ile bedelin miktarındaki hezl arasında ayırım yapmışlardır.

2. Hezlin Fesih İhtimali Bulunmayan ve Malı Konu Almayan Tasarruflara Etkisi. Talâk, köle âzadı, yemin gibi malı konu almayan tasarruflarda ilgili hadis sebebiyle hezl bâtıl, işlem sahih olur. Çünkü hezl, fesih ihtimali bulunan tasarruflarda söz konusu olduğu gibi fesih ihtimali bulunmayan tasarruflarda da söz konusu olabilir. Bu tür tasarruflar malla ilişkisi açısından üç grupta toplanabilir. a) Kesinlikle Malla İlişkisi Bulunmayan Tasarruflar. Talâk, nikâh, köle âzadı, yemin gibi konularda muvâzaaya dayalı hezl durumlarında her halükârda akid bağlayıcı ve hezl bâtıl olur. Kısastan af, nezir gibi konular da aynı hükümde tutulmuştur. Eşler, boşanma kasıtları olmaksızın kocanın alenî olarak boşama beyanında bulunması hususunda muvâzaa yaptıklarında yine hadis gereğince işlem sahih, hezl bâtıl olur. Diğerlerinde de durum aynıdır. Ancak kısastan af, bir yaklaşıma göre her ikisinin de hak düşürücü olması bakımından talâk gibi değerlendirilmiş, dolayısıyla tıpkı yarım talâkla boşama durumunda bir talâkın gerçekleşmesi gibi kanın yarısını affetme durumunda da kanın tamamının affedilmiş olacağı söylenmiştir. Bir diğer yaklaşıma göre ise kısastan af, her ikisinin de ihya olması bakımından köle âzadına ilhak edilmiştir. Bu konuda hadis dışındaki gerekçe şudur: Hâzil, hükme razı olmasa bile sebebi ihtiyar edip ona razı olmuştur. Bu sebeplerin (talâk, kısastan af gibi tasarrufların) hükmünün ikāle yoluyla önceki duruma döndürülmesi muhtemel olmadığı gibi bunlar şart muhayyerliğine de muhtemel değildir. Dolayısıyla bu sebepler bulunduğu zaman hükümleri de bulunur. Bu yüzden hezlin bu tür tasarruflara etkisi yoktur. Çünkü hezl şart muhayyerliği menzilesindedir. b) Malın Asıl Değil Tâbi Olduğu Tasarruflar. Nikâh akdi gibi malın (mehir) tâbi konumda olduğu tasarruflarda taraflar bu tasarrufun aslına ilişkin hezl yaparlarsa, yani evlenme niyetleri bulunmayıp aralarında gerçekte nikâh olmamak üzere şahitler huzurunda göstermelik olarak evlenme hususunda muvâzaa yaparlarsa ilgili hadis gereğince akid sahih ve bağlayıcı olarak in‘ikad eder, hezl bâtıl olur. Mehrin miktarı üzerinde hezl yapmaları, yani gerçekte aralarında gizlice kararlaştırdıkları mehir 1000 olduğu halde üçüncü şahısların huzurunda mehrin 2000 olduğunu söyleyerek nikâh yapmaları durumunda, eğer muvâzaadan cayma hususunda anlaşırlarsa mehir akid esnasında söyledikleri miktar yani 2000 olur. Önceki muvâzaayı devam ettirme üzerinde ittifak ederlerse her üç Hanefî imamına göre mehir muvâzaa olarak kararlaştırdıkları miktar yani 1000 olur. Ebû Hanîfe’nin bu konudaki görüşü satım meselesindeki

görüşünden farklıdır. Çünkü satım akdinde taraflar miktar hususunda hezl yaptıktan sonra muvâzaayı sürdürme üzerinde ittifak etseler bile Ebû Hanîfe'ye göre akid esnasında söylenen miktar gereklidir. Burada ise muvâzaa olarak kararlaştırılan miktar gerekir. Satımla nikâh arasındaki bu farkın sebebi şudur: Satım fâsid şartla fâsid olur; muvâzaa ile amel onu fâsid şart haline getirir. Akdi tashih amacıyla Ebû Hanîfe burada muvâzaa ile amel etmemiştir. Nikâh ise fâsid şartla fâsid olmadığı için burada -Ebû Yûsuf ve Muhammed'in satım konusunda dedikleri gibi-her iki muvâzaa ile amel edilebilir. Tarafların, akid es-nasında bir şey hatırlamadıkları noktasında ittifak veya ihtilâf etmeleri durumunda akdin hangi mehir üzerinden gerçekleşeceği konusunda Ebû Hanîfe'den farklı iki rivayet bulunmaktadır. İmam Muhammed'in rivayetine göre Ebû Hanîfe, satım akdinin aksine nikâhın yine muvâzaa olarak kararlaştırılan miktar (1000) mukabilinde gerçekleşeceği görüşündedir. Çünkü nikâh akdinde tarafların aslî maksatları her iki taraf açısından helâlliğin sabit olmasıdır. Mehrin meşrû kılınması ise amaç olmayıp konunun önemini göstermek amacına yönelik olduğu için mehir tâbi konumundadır; nitekim mehir hiç zikredilmese veya meçhul olsa bile nikâh akdi sahih olur. Dolayısıyla -ciddiyeti hezle tercih etmekle-tesmiyenin de sahih olacağı öne sürülerek mehrin amaç olduğu söylenemez. Eğer mehrin akid es-nasında söylenen miktar (2000) olması gerektiği söylenirse mehir amaç haline getirilmiş olur. Halbuki mehir amaç değildir. Öyleyse hezl ile amel etmek gerekir ve mehir olarak sadece muvâzaa olarak belirlenen miktar (1000) gereklidir. Satım akdindeki semen amaç olduğu için semendeki cehalet ve benzeri bir durum satım akdini fâsid kılar. Semen sıhhatle amaçlanmış konumda düşünülünce mebî‘ gibi olmuş ve hezl onu fâsid bir şarta dönüştürmüştür. Bu sebeple semenin akid esnasında belirlenen miktar (2000) olması gerekir. Ebû Yûsuf'un rivayetine göre ise Ebû Hanîfe bu durumda mehr-i müsemmânın (2000) gerekeceği görüşündedir. Çünkü mehrin tesmiye edilmesi, tıpkı satım akdinin ilk olarak yapılmasında olduğu gibi sıhhat hükmündedir. Öte yandan satımın aslına ilişkin hezl yapıp akid esnasında bir şey hatırlamadıkları noktasında ittifak veya ihtilâf yahut sükût ederlerse, Ebû Hanîfe bu durumlarda icabın sıhhatiyle amel etmeyi

muvâzaa ile amel etmekten evlâ görmektedir. Burada da durum aynıdır. Hezlin mehrin cinsine ilişkin olması, yani gerçekte mehir dirhem üzerinden iken dinar üzerinde muvâzaa yapmaları durumunda taraflar hezlden cayma

üzerinde ittifak ederlerse mehir akid esnasında söyledikleridir; eğer sürdürme veya akid esnasında önceki muvâzaayı hatırlamadıkları noktasında ittifak ya da ihtilâf ederlerse mehr-i misl gerekir. Hezli sürdürme üzerinde ittifak etmeleri durumunda satımdaki durumun aksine her üç Hanefî imamına göre mehr-i misl gerekir. Çünkü satım ancak semenin tesmiyesiyle, nikâh ise mehir tesmiye edilmeksizin de sahih olur. Akid esnasında bir şey hatırlamadıkları noktasında ittifak veya ihtilâf ederlerse Muhammed'in Ebû Hanîfe'den rivayetine göre yine mehr-i misl gerekir. Ebû Yûsuf'un rivayetine göre ise mehr-i müsemmâ icap eder ve muvâzaa yukarıda zikredilen gerekçeyle bâtıl olur. Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre mehr-i misl gerekir. c) Malın Amaç Olduğu Tasarruflar. Kadının kocaya ödediği bir bedel mukabilinde boşanması demek olan hul‘ (muhâlea), mal karşılığında âzat etme ve kasten öldürme suçunda diyet konusunda anlaşma bu tür tasarrufun örneklerini oluşturur. Taraflar, muhâleanın aslına ilişkin hezl yapar ve hezli sürdürmek üzere ittifak ederlerse Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre talâk vâki olur ve malın ödenmesi gerekir. Çünkü onlara göre hezl kesinlikle muhâleaya etki etmez. Sürdürme, cayma ve ihtilâf durumları da böyledir. Ebû Hanîfe'ye göre ise bu durumda talâk vâki olmaz. Zira hezl şart muhayyerliği menzilesinde olup hul‘ hususunda kadına muhayyerlik tanınması halinde kadın dilemedikçe talâk vâki olmaz ve mal gerekmez. Ancak kadının talâkı seçmesi durumunda talâk vâki olur ve mal gerekir. Taraflar bütünüyle, yani hem muhâleanın aslı hem de bedel itibariyle hezl yaptıktan sonra -ki esasen muhâleanın aslına ilişkin hezl yaptıklarında zaruri olarak bedeli itibariyle de hezl yapmış olurlar- muvâzaadan vazgeçerlerse her üçüne göre de talâk vâki olur ve bedel gerekir. Ebû Yûsuf ve Muhammed'in görüşüne göre bunun sebebi talâkın vukuuna ve malın vücûbuna hezlin engel olmamasıdır. Ebû Hanîfe'ye göre ise bunun sebebi tarafların cayma üzerinde ittifak etmeleriyle hezlin bâtıl olmasıdır. İhtilâf etmeleri durumunda Ebû Hanîfe'ye göre cayma iddiasında bulunanın sözüne itibar edilir ve bu suretle talâk gerçekleşmiş olur. Çünkü Ebû Hanîfe hezli talâkın aslına müessir kılarak talâkın vâki olmayacağını söylemiş, fakat ihtilâf anında bütün şekillerde cayma iddia edenin sözüne itibar etmiştir. Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre ise hezl tasarrufun (muhâlea) aslına tesir etmediği için tarafların hezli devam ettirme veya ondan cayma hususunda ittifak etmeleri durumunda tasarruf bağlayıcı olur ve mal gerekir. Tarafların sürdürme ve cayma hususunda ihtilâf etmeleri halinde de sonuç aynıdır. Muhâlea bedelinin cinsinde hezl yaparlarsa, yani

maksatları dirhem olduğu halde telcie olarak dinar zikrederlerse Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre her halükârda (gerek cayma veya sürdürme yahut akid esnasında bir şey hatırlamadıkları noktasında ittifak etsinler gerek ihtilâf etsinler) akid esnasında tesmiye edilen bedel karşılığında muhâlea gerçekleşir. Çünkü hezl tasarrufun aslına tesir etmediği gibi tâbi konumda bulunan mala da tesir etmez. Ebû Hanîfe'ye göre ise eğer cayma üzerine ittifak ederlerse zikredilen bedel gerekli olur; sürdürme üzerinde ittifak ederlerse talâk, kadının söylenen bedeli kabul edip talâkı seçmesine bağlı olur. Akid esnasında bir şey hatırlamadıkları noktasında ittifak ederlerse müsemmâ gerekir ve talâk vâki olur. Eğer ihtilâf ederlerse söz cayma iddiasında bulunanındır. Muhâleaya ilişkin olarak ileri sürülen bu yaklaşımlar, kasten öldürmede sulh ve mal karşılığı âzat etme hususunda da geçerlidir.

B) İhbar Kabilinden Olan Hususlarda Hezl. Fesih ihtimali bulunan ve bulunmayan tasarruflara ilişkin ikrardaki hezl ikrarı iptal eder. Çünkü ihbar / ikrar, haber verilen şeyin varlığı üzerine bina edilir; hezl ise haber verilen şeyin yokluğuna delâlet etmektedir. Nitekim talâk veya ıtâk ikrarına zorlanan kişinin ikrarı sahih değildir. Aynı şekilde hezl olarak yapılan talâk ikrarı da bâtıldır, taraflar daha sonra bunu onaylasalar bile câiz olmaz. Zira icâzet kendinden önceki tevakkuf durumuna dayanır. Nitekim hâzilen satımın in'ikadı irade beyanlarının sahihliğine dayandığı için hâzilen yapılan satımın icâzet ihtimali vardır.

C) İtikada İlişkin Hususlarda Hezl. Kişinin hezl yoluyla kâfirliği ve dinden dönmeyi gerektiren sözleri söylemesi küfürdür. Kâfir olmasının sebebi, söylediği sözlerin muhtevasına inanması değil doğrudan doğruya hezldir. Çünkü hezl yapan kişi hezl hususunda ciddi, ihtiyar sahibi ve razı olduğu için hezl yapmakla dini hafife almış olmaktadır. Fakat zor altında ve baskı sonucu irtidadı gerektiren sözleri söyleyen kişinin (mükreh) durumu farklıdır. Çünkü mükreh küfür kelimesine inanmamakta, sadece zor altında diliyle ifade etmektedir. Dolayısıyla bu çirkin kelimenin icrasına razı değildir; rızâsı olmadığı için mücerret lafzı söylemekle kâfir olmaz. Kâfir kişi hezl olarak müslüman olsa ve hâzilen kendi dininden teberrî et-se, imanın iki rüknünden birinin varlığı sebebiyle onun mümin olduğuna hükmedilir. Kâfir kişi müslüman olmaya zorlansa ve müslüman olsa her ne kadar bu kelimenin icrasına razı değilse de iki rükünden birinin varlığı

sebebiyle müslüman olduğuna hükmedilir. Hâzil ise bunları söylemeye razı olduğu için İslâmiyet'i kabul ettiğine hükmolunması evlâ görülmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Mâce, "Ṭalâḳ", 13; Ebû Dâvûd, "Ṭalâḳ", 9; Tirmizî, "Ṭalâḳ", 9; İbn Hazm, el-Muḥallâ, VIII, 333-334; IX, 21-22, 206; X, 204, 208-211; Şîrâzî, el-Mühez̠z̠eb, II, 104; Pezdevî, Kenzü'l-vüṣûl, IV, 1477-1489; Serahsî, el-Mebsûṭ, V, 95; XXIV, 122; Kâsânî, Bedâʾiʿ, V, 176-178; Kādîhân, el-Fetâvâ, III, 492-493; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, II, 62; İbn Kudâme, el-Muġnî, IV, 234-237; VII, 134-135; Ebü'l-Berekât en-Nesefî, Keşfü'l-esrâr, Bulak 1317, II, 292-301; Sıbt İbnü'l-Cevzî, Îs̠ârü'l-inṣâf (nşr. Nâsırü'l-Ali el-Huleyfî), Kahire 1987, s. 377-378; Nevevî, el-Mecmûʿ, IX, 334; İbn Cüzey, el-Ḳavânînü'l-fıḳhiyye, Beyrut, ts., s. 153; Sadrüşşerîa, et-Tavżîḥ, II, 187-191; İbn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn, III, 131-138; Şâtıbî, el-Muvâfaḳāt, I, 326, 330, 336; İbn Hacer, Telḫîṣü'l- ḥabîr (nşr. Şa'bân M. İsmâil), Kahire 1979, III, 236; İbnü'l-Hümâm, et-Taḥrîr, II, 194-201; a.mlf., Fetḥu'l-ḳadîr, III, 344, 347; İbn Kutluboğa, Mûcibâtü'l-aḥkâm (nşr. M. Suûd el-Meînî), Bağdad 1983, s. 307, 316; Şirbînî, Muġni'l-muḥtâc, III, 287-289; Emîr Pâdişah, Teysîr, II, 290-300; el-Fetâva'l-Hindiyye, V, 49-51; Şevkânî, Neylü'l-evṭâr, VI, 234-235, 264; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (Kahire), IV, 507-508; Azîmâbâdî, ʿAvnü'l-maʿbûd, VI, 262-264; Sâlih el-Ezherî, Cevâhirü'l-iklîl, Beyrut, ts. (Dârü'l-Ma'rife), I, 339; Ebü'l-Hasan Ali b. Abdüsselâm et-Tesûlî, el-Behce, Beyrut, ts. (Dârü'l-Fikr), I, 357; Sıddîk Hasan Han, er-Ravżatü'n-nediyye, Kahire, ts. (Dârü't-Türâs), II, 46-47; Ali Haydar, el-Mecmûatü'l-cedîde fi'l-kütübi'l-erbaa, İstanbul 1332, s. 44-61; Senhûrî, Meṣâdirü'l-ḥaḳ, II, 103; Zerkā, el-Fıḳhü'l-İslâmî, I, 362-364; II, 811-815; M. Yûsuf Mûsâ, Aḥkâmü'l-aḥvâli'ş-şaḫṣiyye, Kahire 1958, s. 264-265; M. Mustafa Şelebî, Aḥkâmü'l-üsre fi'l-İslâm, Beyrut 1397/1977, s. 483; a.mlf., el-Medḫal fi't-taʿrîf bi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Beyrut 1405/1985, s. 453, 459-463; M. Ali Bahrülulûm, ʿUyûbü'l-irâde fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Beyrut 1404/1984, s. 186-188, 203-212; Ali Muhyiddin el-Karadâğî, Mebdeʾü'r-rıżâ fi'l-ʿuḳūd, Beyrut

1406/1985, I, 205-219; Hüseyin Halef el-Cebûrî, ʿAvâriżü'l-ehliyye ʿinde'l-uṣûliyyîn, Mekke 1408/1988, s. 371-392.

H. Yunus Apaydın

HEZMÎRİYYE

(الهزميريّة)

Fas’ta XIII-XV. yüzyıllarda faaliyet gösteren bir tarikat.

Adını kurucularının mensup olduğu Hezmîre kabilesinden alan tarikatın merkezi Merakeş civarındaki Ağmat kasabasıdır. Bu sebeple Ağmâtiyye (Gamâtiyye) diye de tanınır. Hezmîre, Berberî dilinde “koçlar” anlamındaki izâmmern kelimesinden gelir. Kabilenin müslüman olmadan önce muhtemelen koça taptığı için bu adı aldığı öne sürülmektedir.

Tarikatın silsilesi, Medyeniyye tarikatının pîri Mağribli sûfî Ebû Medyen el-Mağribî’ye (ö. 594/1198) ulaşır. Ebû Medyen ve müridlerinin Kuzey Afrika’da Berberî kabileleri arasında yürüttükleri irşad faaliyetleri Hezmîre kabilesi üzerinde etkili olmuş, VII. (XIII.) yüzyılın ortalarında Ebû Abdullah Muhammed (ö. 678/1280) ve Ebû Zeyd Abdurrahman b. Abdülkerîm el-Hezmîrî el-Ağmâtî (ö. 706/1306 [?]) adlı iki kardeşin kabile mensupları arasında başlattıkları tasavvuf faaliyeti, daha sonra kabilelerinin adına nisbet edilen tasavvufî bir hareketin kuruluşuna yol açmıştır. Kardeşine oranla daha zâhidâne bir hayat sürdüren Ebû Abdullah’ın Ağmat’taki türbesi Sa‘dîler ve Alevîler hânedanına mensup sultanların ziyaret ettikleri önemli bir yer olmuştur. Ebû Zeyd Abdurrahman kardeşiyle birlikte tesis ettikleri Ağmat’taki tekkede irşad faaliyetini sürdürdü. Dinî ilimlerin yanı sıra matematik ve aruz gibi ilimlerde de yüksek bir seviyeye ulaşan Ebû Zeyd, çok sayıda müridiyle birlikte Merakeş’e giderek Merînîler Sultanı Ebû Ya‘kūb Yûsuf’u Tilimsân kuşatmasını kaldırması için ikna etmeye çalıştı. Başarılı olamayınca Fas’ta Sâbirîn Camii’nde inzivaya çekildi. Kısa bir süre sonra Ebû Ya‘kūb’un öldüğü ve kuşatmanın kaldırıldığı haberi kendisine ulaştı (706/1306). Kendisi de aynı yıl veya ertesi yıl Fas’ta vefat etti. Türbesi Ravzatü’l-envâr Mezarlığı’ndadır.

Fas’ın daha çok Ağmat, Îgīl, Mâsse, Merakeş gibi güneyindeki şehirlerde yayılan Hezmîriyye, Ebû Zeyd’in ölümünden sonra XV. yüzyılın ortalarına kadar devam etmiş, bu tarihten sonra Medyeniyye ve Şâzeliyye gibi daha

yaygın Kuzey Afrika tarikatları içinde eriyerek tarihe karışmıştır.

Tarikat kurucularının hayatları ve menkıbeleri hakkında Merakeşli fıkıh âlimi İbn Ticlât, Esmedü'l-ʿayneyn ve nüzhetü'n-nâẓıreyn fî menâḳıbi'l-eḫaveyn Ebî Zeyd ve Ebî ʿAbdillâh el-Hezmîriyyeyn adlı bir eser telif etmiştir (eserin bir özeti için bk. Abbas b. İbrâhim, IV, 253-281).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'z-Zeyyât, et-Teşevvüf ilâ ricâli't-taṣavvuf (nşr. Ahmed Tevfîk), Rabat 1404/1984, s. 213, 252; İbn Kunfüz, Ünsü'l-faḳīr ve ʿizzü'l-ḥaḳīr, Rabat 1965; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, II, 333; İbnü'l-Kādî, Cez̠vetü'l-iḳtibâs, Rabat 1974, II, 410; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, Neylü'l-ibtihâc (İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü'l-müẕheb içinde), Kahire 1329-30, s. 164-165, 231; İbn Sûde, Delîlü müʾerriḫi'l-Maġribi'l-aḳṣâ, Dârülbeyzâ 1960, s. 177; Abbas b. İbrâhim, el-İʿlâm, IV, 253-281; VIII, 92-98; E. Lévi-Provençal, Les historiens des Chorfe, Paris 1922, s. 223-224; "el-Aġmâtiyye", Maʿlemetü'l-Maġrib, II, Rabat 1410/1989, s. 541-542; A. Faure, "Hazmīriyyūn", EI² (İng.), III, 338-339.

Muhammed Razûk

HEZREME

(الهزرمة)

Kur'ân-ı Kerîm'in tecvid kaidelerinin göz ardı edilip harfleri birbirine katılarak çok süratli okunması

(bk. TİLÂVET).

HIDIR

(bk. HIZIR).

HIDIR HÜSEYİN

(bk. MUHAMMED HIDIR HÜSEYİN).

HIDIRLIK MESCİDİ

Kütahya’da XIII. yüzyıla ait Selçuklu yapısı.

Kütahya’nın güneyinde aynı adı taşıyan tepenin üzerinde kaya kitlesine oturtulmuş kare planlı, iki bölümlü ve kubbeli küçük bir yapıdır. Duvarları taştan, Türk üçgenleriyle geçilen kubbesi tuğladan örülmüştür; kuzeyinde eyvan biçimindeki küçük kapısından başka açıklığı yoktur. Dikdörtgen mihrap nişi derinleştirilerek baca eklenmiş ve ocak haline getirilmiştir. 1980 yılında esaslı bir onarım gören mescidin duvar örgüsü ve içi sıvanmış, kubbesinin üstü karo mozaik seramikle desenli biçimde kaplanmıştır. Kaya kütlesi üzerindeki yüksek zemine çıkışı sağlayan basamaklar da bu sırada yenilenmiştir.

Hıdırlık Mescidi fonksiyonu tam olarak anlaşılamamış bir yapıdır. Kapının üzerindeki Selçuklu sülüsü ile yazılmış dört satırlık kitâbesinin orijinal olduğu kabul edilirse, Gıyâseddin Keyhusrev döneminde Kütahya Emîri İmâdüddin Hezâr Dinarî tarafından 641 (1243-44) yılında mescid olarak yaptırılmıştır. Ancak ölçülerinin küçüklüğü ve Selçuklu döneminde kalenin hayli dışında kalması, özellikle de pencerelerinin bulunmaması göz önüne alındığında mescidden çok bir türbe-mescid olduğu ihtimali akla gelmektedir. Fakat alttaki kaya kütlesi, diğer kümbet cinsi mezar anıtlarında olduğu gibi bir cenazelik bölümü bulunmasını engellemekte ve zeminde de buna işaret edebilecek bir ize rastlanmamaktadır. Kitâbesinden hareketle mescid olduğu kabul edildiğinde ise Selçuklu dönemi kubbeli-eyvanlı camilerin ve Konya çevresindeki hazırlık mekânları bulunan mescidlerin durumu dikkate alınmalıdır. Fonksiyonu hakkındaki tartışmalar bir yana ölçüleri, üslûbu, tuğla kubbesi ve geçişleriyle yapı, Kütahya ve çevresindeki sayıları sınırlı Selçuklu eserlerinin en önemlilerinden biridir.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, XIII, 48; Sâkıb Dede, Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyyân, Kahire 1283, s. 45; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Kütahya Şehri, İstanbul 1932, s. 22; Ara Altun, "Kütahya'nın Türk Devri Mimarisi -bir deneme-", Atatürk'ün Doğumunun 100. Yılına Armağan: Kütahya, İstanbul 1981-82, s. 220-223; Uluğ İğdemir, "Türk-İslâm Devri Kitâbe Estampajları", TTK Belleten, IV/16 (1940), s. 545.

Ara Altun

HIDIRLIK TÜRBESİ

Ankara'da erken Osmanlı dönemine ait türbe.

Ankara dışında, kuzeyde ve şehre hâkim bir konumda olan Hüseyingazi tepesi üstünde yer alan türbenin kim için ve hangi tarihte yapıldığı bilinmemektedir. Gönül Öney, XIV-XV. yüzyıllarda inşa edilmiş olabileceğini söylemektedir. Türk medeniyetinde Hızır İlyas efsanesine bağlı yaygın bir gelenek olarak Hıdırlık adı verilen tepelerde inşa edilen yatır türbelerinden biridir. Eski halk inançlarına dayanan Hıdırlıklar Anadolu ve Rumeli'nin birçok yerinde görülmüştür.

Hıdırlık Türbesi Öney tarafından ileri sürüldüğü kadar geç bir döneme ait değildir. Rakımı 1400 metreyi bulan bu tepede inşa edilen "makam-türbe" evvelce herhalde bir tekke ile birlikte bulunuyordu. Evliya Çelebi buradan "Hazreti Hızır ziyaretgâhı" diye bahseder. Burası, İslâmiyet'in yayılmasında önemli payı olan alp erenler veya gazi erenlerden bir velînin türbesi olmalıdır.

Bir müddet Bayramiyye Tekkesi olarak hizmet gördüğü tahmin edilen tekke daha geç dönemlerde terkedildiğinden ortadan kalkmış ve hiçbir izi kalmamıştır. Hıdırlık Türbesi, Batılı bir ressam tarafından XVIII. yüzyılda yağlı boya tekniğinde yapılan bir Ankara tablosunda tepenin zirvesinde yer alan bir yapı olarak gösterilmiştir. Yıldırım isabetiyle önemli ölçüde tahribe uğrayan türbe Ankara'nın başşehir yapıldığı yıllarda kısmen harap olmuş durumda, fakat henüz ayakta bulunuyordu. Ancak sonraları bütünüyle yıkılmış veya yıktırılmıştır. Bugün tamamen harap haldedir.

Eski fotoğraflarından öğrenildiği kadarı ile Hıdırlık Türbesi moloz taşlardan yapılmış, kayalık bir zemine oturan kare planlı bir bina idi. Bu mekânın üstünü tuğladan bir kubbe örtüyordu. Fotoğrafta bu kubbenin hafifçe sivri bir biçimde olduğu farkedilir. Bu da ilk yapıldığında üstünde bu kubbeyi örten sivri bir külâhın bulunduğu ihtimalini akla getirmektedir. Bu özellik, türbenin esasında Selçuklu mimarisinde görüldüğü gibi bir kümbet-türbe

olduğunu düşündürmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, II, 426; Ankara Vilâyeti Salnâmesi 1325/1907 (haz. Kudret Emiroğlu v.dğr.), Ankara 1995, s. 97-98; F. W. Hasluck, Christianity and Islam under the Sultans, Oxford 1929, II, 504; Hâmid Zübeyr Koşay, Ankara Budun Bilgisi, Ankara 1933, s. 13, s. 140'taki resim; Avni Candar, Anadolu Coğrafya Lugatı Sınacları I: Ankara, Ankara, ts., s. 33; Hikmet Tanyu, Ankara ve Çevresinde Adak ve Adak Yerleri, Ankara 1967, s. 86-93, rs. 19-23; Gönül Öney, Ankara'da Türk Devri Dinî ve Sosyal Yapıları, Ankara 1971, s. 123, 311, rs. 214; Semavi Eyice, "Ankara'nın Eski Bir Resmi", Atatürk Konferansları IV (1970), Ankara 1971, s. 97, 110 (not 90), lv. IX, rs. 10; Ankara Posta Kartları ve Belge Fotoğrafları Arşivi Kataloğu (Belko), Ankara 1994, s. 118, rs. 15-08; Ozan Sağdıç, Bir Zamanlar Ankara, Ankara, ts., s. 82.

Semavi Eyice

HIDRELLEZ

Daha çok Batı Türk dünyasında kutlanan bir halk bayramı.

Hızır ve İlyâs isimlerinin halk ağzında aldığı şekilden ibaret olan hıdrellez, kökü İslâm öncesi eski Orta Asya, Ortadoğu ve Anadolu yaz bayramlarına dayanan, Hızır yahut Hızır ve İlyâs kavramları etrafında dinî bir muhtevaya bürünmüş halk bayramının adıdır. Bu bayram, merkezini özellikle Anadolu ve Balkanlar'ın, Kırım, Irak ve Suriye'nin teşkil ettiği Batı Türkleri arasında, bugün kullanılmakta olan Gregoryen takvimine göre 6 Mayıs (eski Jülyen takvimine göre 23 Nisan) günü kutlanmaktadır.

Hıdrellez, halk arasında ölümsüzlük sırrına erdiklerine ve biri karada, diğeri denizde darda kalanlara yardım ettiklerine inanılan Hızır ve İlyâs peygamberlerin yılda bir defa bir araya geldikleri gün olarak kabul edilir. Ancak bu beraberlikte, ismi yaşatılmasına rağmen uygulamada İlyâs'ın şahsiyeti tamamıyla silinerek Hızır motifi öne çıkarılmıştır. Dolayısıyla bu bayramda icra edilen bütün merasimler Hızır'la ilgilidir. Bunun temel sebebi, İslâm öncesi devirlerde yukarıda zikredilen üç büyük kültürün hâkim olduğu alanda bu yaz bayramı vesilesiyle kültleri kutlanan insan üstü varlıkların daha ziyade Hızır'ın şahsiyetine uygun düşmesi ve onunla özdeşleşmesidir.

Osmanlı Devleti'nde 6 Mayıs (23 Nisan) halk arasında yaz mevsiminin başlangıç tarihi sayılmaktaydı. Nitekim eski takvimde yıl ikiye ayrılmış olup 23 Nisan'dan (6 Mayıs) 26 Ekim'e (8 Kasım) kadar süren 186 gün "Hızır günleri" adıyla yaz mevsimini, 23 Nisan'a kadar devam eden 179 gün de "Kasım günleri" adıyla kış mevsimini oluşturuyordu. Hıdrellez de kışın sona erip yazın başladığı gün olarak kutlanmaktadır.

Hızır ve İlyâs'a tahsis edilen bu gün, İslâm dünyasının her tarafında kutlanmadığı gibi kutlandığı yerlerde de adı, tarihi ve yapılan merasimler aynı değildir. Her şeyden önce İslâm folklorunda Hızır ile İlyâs hakkında çok zengin bir inançlar ve efsaneler literatürü ve bu ikisinin yılda bir defa görüştüğü inancı mevcut olduğu halde bu gün belirlenmiş değildir; hatta

Türk dünyasının her tarafında 6 Mayıs kutlama günü olarak bilinmez. Fakat muhakkak olan şudur ki, İslâm dünyasının önemli bir kısmında ve bu arada Türkler arasında her zaman hıdrellez adı altında olmasa da Hızır ile İlyâs'ın birleştiği günün hâtırası çok eskiden beri değişik günlerde ve biçimlerde kutlanmaktadır. Nitekim XVI. yüzyılda İstanbul'a yerleşen Yesevî tarikatına mensup Türkistanlı müellif Hâzinî, bu tarikatla ilgili çok önemli bir kaynak olan Cevâhirü'l-ebrâr min emvâci'l-bihâr adlı eserinde (s. 196), başta Buhara ve Semerkant olmak üzere bütün Mâverâünnehir'-de Hızır-İlyâs adına şenlikler yapıldığını kaydeder. Ayrıca Türkiye'deki Alevîler ve İran'daki Kızılbaş Karakoyunlu Türkmenleri

(Çihiltenler) arasında şubat ayı ortalarında “Hızır nebî bayramı” adıyla hıdrellezden ayrı ve oruçla geçirilen bir bayramın kutlandığı bilinmektedir. Nevruz'dan altı hafta öncesine rastlayan bu bayram, eski on iki hayvanlı Türk takvimindeki yılbaşına tekabül etmekteydi (Mélikoff, VI [1975], s. 60-61).

Yalnız Anadolu, Balkanlar, Kırım, Irak ve Suriye Türkleri'ne mahsus bir halk şenliği olan hıdrellezin buralarda özellikle 6 Mayıs'ta kutlanması iklim ve tabiat şartlarıyla bağlantılıdır. Bu tarih, sözü edilen bölgelerde ilkbahardan yaz mevsimine geçişi belirlemekte olup hicrî takvim sistemiyle hiçbir ilgisi yoktur. 5 Mayıs'ı 6 Mayıs'a bağlayan gece güneşin Ülker burcuna girdiği bir zaman parçasıdır. Bu tarihten 7-8 Kasım'a kadar bu burcu güneşin batışından sonra görmek mümkün değildir. Yılın diğer günlerinde ise Ülker burcu güneş battıktan kısa bir süre sonra görülebilmektedir. Bu suretle astronomik gözlemlere ve tabiat şartlarına uygun bir şekilde yıl kış ve yaz olmak üzere iki mevsime bölünmüştür. 8 Kasım bütün özellikleriyle kışın başlangıç tarihini, 6 Mayıs'a rastlayan hıdrellez günü de gerçek anlamda yazın başlangıç tarihini oluşturmaktadır (Gökalp, Quand le crible était dans la paille, s. 211-231). Pek çok arşiv belgesi, Osmanlılar döneminde devlet nezdinde bile işlerin yılın bu iki mevsimine, yani “rûz-i Hızır'dan (Hızır-İlyâs'tan) rûz-i Kasım'a” veya “rûz-i Kasım'dan rûz-i Hızır'a” kadar olan iki döneme göre planlandığını göstermektedir (meselâ bk. BA, MD, nr. 5, s. 295, 305; nr. 58, s. 83).

Öte yandan 6 Mayıs, Türkler'in Anadolu'ya yahut daha genel bir ifadeyle Ortadoğu'ya geldikten sonra tanıdıkları bir tarihtir. Zira Doğu

Hıristiyanlığı'nın Aziz Yorgi (Aya Yorgi, Hagios Georgios, Saint George) ya da Yeşil Yorgi kültü bu tarihte kutlanmaktaydı. Doğu Hıristiyanlığı'nda çok önemli bir yeri olan bu kült zaman içinde Hızır-İlyâs kültü ile birleşerek özdeşleşmiş ve bu suretle 6 Mayıs tarihi Ortadoğu ve Balkanlar'da hıristiyan-müslüman kültür etkileşimi sonucunda hem Aziz Yorgi hem de Hızır-İlyâs kültünün iç içe girmesinin bir sonucu olarak kutlanmaya başlanmıştır (iki kült arasındaki bu özdeşliğin nasıl meydana geldiği konusunda bk. HIZIR).

Müslümanlarca Hızır ve hıristiyanlarca Aziz Yorgi adına kutlanmasına rağmen doğrudan doğruya İslâm'la da Hıristiyanlık'la da ilgisi olmayan, Ortadoğu ve Balkanlar'da hem müslümanların hem de hıristiyan halkların kutladığı bu yaz bayramının kökü İslâm ve Hıristiyanlık öncesi İlkçağ Anadolu, Mezopotamya ve Orta Asya kültürlerinde aranmıştır. Mezopotamya ve bütün Doğu Akdeniz çevresindeki ülkelerde bazı tanrılar adına bahar veya yazın gelişiyle ilgili birtakım âyinlerin yapıldığı bilinmektedir. Milâttan önce III. binyılın sonlarında, Mezopotamya ovasını sulayarak etrafı yeşillendiren Fırat ve Dicle nehirlerinin hayat verici gücünü simgeleyen Tammuz (Dumuzi) ilâhı adına bahar mevsimi başlangıcında Mezopotamya'daki Ur şehrinde görkemli âyinler yapıldığını gösteren tabletler bulunmaktadır (James, s. 42). Tammuz, tabiatın ölüşü (sonbahar, kış) ve dirilişiyle (ilkbahar, yaz) birlikte ölen ve yeniden dirilen bir tanrı kabul edilmiştir (ER, IV, 512-513). Yeşillik ve bereketin timsali olan Tammuz kültü, İbrânîler kanalıyla Suriye ve Mısır üzerinden eski Yunanistan'a ve Anadolu'ya geçmiş, burada da aynı tanrı Adonis adıyla tanınmıştır. Louvre Müzesi'nde bulunan Boğazköy tabletleri, benzer âyinlerin Hititler zamanında Anadolu'da yaz başlangıcında bitki ve yeşillik tanrısı Telipinus için icra edildiğini göstermektedir (James, s. 190-192). Ayrıca eski İran'da yine yeşillik ve su kavramlarıyla ilgili Haurvatât ve Ameretât adlı iki tanrı için bahar mevsiminde özel âyinler yapıldığı, Nevruz'un da bunlardan doğduğu bilinmektedir (Widengren, s. 28, 35, 86, 126). Avesta'da dişi varlıklar olarak kabul edilen Haurvatât suların, Ameretât ise bitkilerin koruyucusudur (bk. HÂRÛT ve MÂRÛT).

Tabiatın âdeta yeniden dirilmesi demek olan baharın ve yazın gelişi, ilk çağlarda dünyanın her tarafındaki insanların hayatında önemli bir olaydı. Bu olayın birtakım tabiat üstü güçlerle temsil edilmesi ve bunların şerefine

âyinler düzenlenmesi evrensel bir hadise olmalıdır. Nitekim eski Orta Asya'daki Türk boylarında da benzer âyinlerin yapıldığı bilinmektedir. Bu âyinler Yâkutlar'da nisan, Tunguzlar'da mayıs, diğer bazı boylarda mart ayında icra ediliyor ve büyük merasimlerle kutlanıyordu (Harva, s. 377-379). Kısacası, hıdrellez bayramının kökünde bütün bu kültürlerdeki bahar ve yaz bayramları geleneklerinin uzun asırlar süren katkılarını kabul etmek doğru olacaktır. Bu katkıların en sonuncusu da Hızır ve İlyâs'ın şahsiyeti etrafında gelişen İslâmî halk kültürüdür.

Hıdrellez merasimlerinin icrası ve bu esnada yeşillik ve su kavramlarıyla ilgili birtakım uygulamalar, bu halk bayramının putperest köklerini çok daha belirgin bir şekilde ortaya koymaktadır. Nitekim İslâm âlimleri bu durumun farkına vararak bu konuda yasaklayıcı fetvalar bile vermişlerdir. Osmanlı Devleti'nde de hıdrellez kutlamalarının dinî açıdan sakıncalı olup olmadığının tartışıldığı, XVI. yüzyılda Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi'nin fetvalarından anlaşılmaktadır. Ebüssuûd Efendi, böyle bir günün kutsallığına inanmamak şartıyla sadece eğlenmenin, yiyip içmenin sakıncalı olmadığını söylemektedir (Düzdağ, s. 117). Mouradgea d'Ohsson da hıdrellez merasimlerinin Osmanlılar döneminde çok yaygın biçimde kutlandığını belirterek bunun vazgeçilmez bir gelenek halini aldığını ifade etmiştir (Tableau général, I, 187-188).

Türkiye'de "hıdırellez", Kırım ve Dobruca'da "hıdırlez", Makedonya'da "edirlez" (ederlez), Kosova bölgesinde "hıdırles" (hedirles, hadırles) gibi değişik biçimlerde söylenen hıdrellez merasimleri, çeşitli ülke ve yörelerde teferruatta tabii olarak birtakım farklılıklar gösterebilir. Ancak bunlar Hızır adının çağrıştırdığı gibi genellikle bolluk ve bereketi simgeleyen, su ve yeşillik kavramlarının öne çıktığı, ağacın bol bulunduğu, bazan içinde türbe de yer alan mesire yerlerinde kutlanan merasimlerdir. 5 Mayıs günü temizlik yapıp yiyecek ve içecek hazırlama gibi işlerle başlayan hıdrellezle ilgili bütün merasimleri, âdet ve gelenekleri dört grupta toplamak mümkündür. 1. Şifa ve sağlık talebine yönelik olanlar. 2. Uğura, bereket ve bolluk talebine yönelik olanlar. 3. Mal mülk, mevki ve servet talebine yönelik olanlar. 4. Kısmet ve talih açmaya yönelik olanlar. Meselâ hıdrellez günü kır çiçeklerinin kaynatılarak suyundan içilmesinin hastalıklara şifa vereceği, hıdrellez gecesi bütün sulara nur yağacağından o gece suya girmenin her türlü hastalığa karşı bağışıklık sağlayacağı inancı birinci gruba

örnek gösterilebilir. Genellikle hıdrellez gecesi Hızır'ın yeryüzünde dolaştığı ve dokunduğu şeylere bereket getirdiği inancı çok yaygın olduğundan o gece evlerdeki yiyecek ve içeceklerin ağzının açık bırakılması, dileklerin bir kâğıda yazılarak gül ağaçlarının dibine konulması vb. şeyler ikinci grubu teşkil eden uygulamalara örnek sayılabilir. Bunlara

benzer pek çok örneğe her yerde rastlamak mümkündür.

Hıdrellez merasimleri Hızır ile İlyâs'ın buluşmasına atfen hemen daima toplu olarak gerçekleştirildiği için bazı kasaba ve şehirlerin yakınında yeşillik bir mekândan oluşan ve "hıdırlık" denen, insanların bir arada yiyip içtiği, eğlendiği bir mesire yeri bulunur. Bu yerlerde icra edilen merasimler, eski devirlerde aynı zamanda evlenme yaşına gelmiş genç kız ve erkeklerin birbirlerini görüp beğenmelerine de imkân vermekteydi. Dolayısıyla hıdrellez merasimlerinin geleneksel Türk toplumlarında sosyal iletişim aracı olmak gibi pratik yönleri de bulunmaktaydı.

Hıdrellez inanış ve âdetleri folklorda olduğu gibi edebiyata da köklü biçimde yansımış ve Gılgamış destanından bu yana mitoslar halinde yazılı ve sözlü edebiyat geleneğinde yer almıştır. Anadolu'nun pek çok yerinde hıdırlık denilen mesirelerin bulunması ve hıdrellez başta olmak üzere bahar eğlencelerinin buralarda düzenlenmesi edebiyatta hıdrellez temasının canlı tutulmasına sebep olmuştur.

Dede Korkut'tan itibaren Ebû Müslim, Battal Gazi, Dânişmend Gazi, Sarı Saltuk, Köroğlu gibi kahramanların hayatı etrafında teşekkül eden destanî romanlarda gerek Hızır ve İlyâs'ın kişilikleri, gerek hıdrellez günü, gerekse hıdırlıklarda devam eden sosyal faaliyetler ve gelenekler ekseninde yer yer hıdrellezin de zikredildiği görülür. Klasik Türk şairleri "evvel bahar"ı andıkları zaman genellikle hıdrellez günlerini kastetmekte ve baharı konu edinen şiirlerinde (bahâriyye) ekseriya bu günleri anlatmaktadırlar.

Bazı mesnevilerde de hıdrellez ve hıdırlık bir çevre öğesi olarak anılır. Meselâ Şeyhoğlu Sadreddin Mustafa'nın Hurşîdnâme'sinde Hurşid, uğruna ölen âşıkının mezarına türbe yaptırır ve adını Hıdrellez koyup burada sık sık Ferahşâd ile buluşur. Halk şiiri geleneğinde "bâdeli âşık"ların Hızır elinden dolu içmeleri (klasik şiirde de ağzına Hızır'ın tükürdüğü kişinin güzel şiir

söyleyeceği rivayeti) ve zaman zaman hıdırlık mevkiinde saz çalıp şiir söylemeleri gelenektendir. Hıdrellez ile alâkalı zengin folklor malzemesinin bulunduğu en önemli eser Evliya Çelebi'nin Seyahatnâme'sidir (bk. II, 232-233; III, 90 vd.).

Hıdrellez şenlikleri yapılırken özellikle dilek tutan genç kızlar tarafından söylenen aşk ve hasret dolu mâniler anonim halk edebiyatının önemli bir bölümünü oluşturur. Bu tür mânilere bütün Türk dünyasında rastlamak mümkündür. Bunun yanında halk şiiri geleneğine uyularak bazı saz şairlerince hıdrellezi konu alan şiirler de söylenmiştir. Divan edebiyatında da hıdrellez çeşitli özellikleriyle birçok beyitte yer almıştır. Osman Şems Efendi'nin bir hıdrellez günü İstanbul'dan Bursa'ya gitmek için vapura binerken söylediği, "Devran bizi yârân-ı kadîmden ayırdı / Oldukları gün Hızır ile İlyâs mülâkī" beyti bunun bir örneğidir. Modern Türk şiirinde de hıdrellezden ilham alan manzumeler tertiplenmiştir; Arif Nihat Asya'nın "Hıdırellezde Kızlar" adlı şiiri bunlardan biridir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 5, s. 295, 305; nr. 58, s. 83; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, II, 232-233; III, 90 vd.; Hâzinî, Cevâhirü'l-ebrâr min emvâci'l-bihâr, İÜ Ktp., TY, nr. 3893, s. 196; Şeyhoğlu S. Mustafa, Hurşidnâme: Hurşid ü Ferahşâd (haz. Hüseyin Ayan), Erzurum 1979, s. 36, 49, 192; D'Ohsson, Tableau général, I, 187-188; Sadettin Nüzhet Ergun, Pir Sultan Abdal, İstanbul 1929, s. 48; Pertev Naili Boratav, İzahlı Halk Şiiri Antolojisi, Ankara 1943, s. 137; U. Harva, Les représentations religieuses des peuples altaïques, Paris 1959, s. 377-379; E. O. James, Mythes et rites dans le proche orient ancien, Paris 1960, s. 42, 190-192; G. Widengren, Les religions de l'Iran, Paris 1968, s. 28, 35, 86, 126; M. Ertuğrul Düzdağ, Şeyhülislâm Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı, İstanbul 1972, s. 117; Ehliman Ahundov, Azerbaycan Halk Yazını Örnekleri (trc. S. Tezcan), Ankara 1978, s. 26; Altan Gökalp, Têtes rouges et bouches noires, Paris 1980, s. 188-201; a.mlf., "Hızır, Ilyas, Hıdrellez: les maitres du temps, le temps des hommes", Quand le crible était dans la paille...: Hommage à P.

Naili Boratav, Paris 1978, s. 211-231; Ahmet Yaşar Ocak, İslâm-Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü, Ankara 1990, s. 141-159; I. Mélikoff, “Le problème Kızılbaş”, Turcica, VI (1975), s. 60-61; Tuncer Baykara, “Hıdrellez ve Türk Kültürü”, MK, sy. 72 (1990), s. 4-6; M. Emine Cingöz, “Eskişehir’de Hıdrellez Kutlamaları”, a.e., s. 7-9; Ali A. Çınar, “Bursa Yöresinde Hıdrellez ile İlgili Bazı İnanışlar”, a.e., s. 13-15; Filiz Meydan, “Tekirdağ’da Hıdrellez Geleneği”, a.e., s. 19-22; Müjgan Üçer, “Sivas’ta Hıdrellez Geleneği”, a.e., s. 30-32; Nihal Kadıoğlu, “Zonguldak’ta Hıdrellez Geleneği”, a.e., s. 37-39; A. Esat Bozyiğit, “Hıdrellez Yazıları Bibliyografyası”, a.e., s. 44-48; T. Jacobsen, “Dumuzi”, ER, IV, 512-513; I. Friedlaender, “Khıdr”, ERE, VII, 693-695.

Ahmet Yaşar Ocak

HIFZ

(bk. HÂFIZ).

HIFZ

(الحفظ)

Allah’ın, velî kullarını günahta ısrar etmekten koruması anlamında tasavvuf terimi.

Sûfîlere göre Allah, peygamberleri günah işlemekten koruduğu gibi (ismet*) velî kullarını da günah işlemekte ısrar etmekten korur. Velînin bu şekilde korunmasına hıfz, onu koruyan Allah’a hâfız, korunan velîye de mahfûz denir (Tehânevî, III, 311).

Allah’ın dostluğunu kazanmış takvâ sahibi bir mümin olan velînin beşer olması itibariyle günah işlemesi mümkündür. Cüneyd-i Bağdâdî, “Velî zina eder mi?” sorusu karşısında bir süre düşündükten sonra, “Allah’ın emri mutlaka yerine gelecek, yazılmış bir kaderdir” (el-Ahzâb 33/38) meâlindeki âyeti okuyarak bunun mümkün olduğuna işaret etmiştir (Kuşeyrî, s. 526). Ancak velînin günah işlemeye devam etmesi düşünülemez.

Bir velînin günahsız ve hatasız kabul edilmesi mümkün değildir; aksi takdirde velî peygambere eşit duruma getirilmiş olur. Fakat onun avam gibi sık sık günah işlemesi de salâh ve takvâ sıfatına aykırıdır. Sûfîler, takvâ konusundaki hassasiyetini sürdürmesi şartıyla velînin Allah’ın koruması altında bulunacağını düşünürler. “Allah sâlih kullarının işlerini üstlenir” (el-A‘râf 7/196) meâlindeki âyetle, şeytanın Hakk’ın dostu olan kulları azdıramayacağını belirten (el-Hicr 15/42; en-Nahl 16/99; el-İsrâ 17/65) ve günah işlemekte ısrar etmeyenleri öven (Âl-i İmrân 3/135) âyetler sûfîlerce velîlerin mahfuz olduğuna delil gösterilmiştir.

Kelâbâzî’ye göre peygamberin mâsum olması gibi velî de mahfuzdur; şeytan onu azdıramaz (et-Taʿarruf, s. 75, 99). Hücvîrî de benzer görüşleri tekrar eder. Kuşeyrî’ye göre velîlerin peygamberler gibi tamamen günahsız olmaları zorunlu değildir; fakat sürekli olarak yanılma, yanlış ve günah üzerinde ısrar etmemeleri velâyetin gereğidir, mahfuz olmanın anlamı da budur. Hatta bu anlamda velînin mahfuz olması şarttır. Zira dinî hükümlerle

çatışan kişi velî olmak bir yana tam bir aldanmışlık ve gaflet içindedir (er-Risâle, s. 519-520). Bâyezîd-i Bistâmî, velî olduğu sanılan bir kişinin kıble yönünde tükürmesini bile onun velî olamayacağının bir delili kabul etmiştir (a.g.e., s. 81).

Velîler nefislerini ne kadar arındırsalar yine de kendilerinde “bakıyye-i nefs”

denilen bir parça nefsânî arzu kalır. Nefsin arzusu ve şeytanın vesvesesi sebebiyle nâdiren günah işlemesi mümkün olan velî bu durumda şiddetli bir pişmanlık duyup derhal tövbe etmelidir (Hakîm et-Tirmizî, s. 402).

Bazı sûfîler, velîlerin cezbe ve sekr halinde iken bile ilâhî koruma altında bulunduklarını, bundan dolayı dinin emir ve yasaklarına aykırı hareket etmeyeceklerini ileri sürmüşlerdir. Menkıbeye göre Ebû Abdullah et-Türûğbezî kıtlık ve açlığın hüküm sürdüğünü duyunca halka olan şefkatinden şuurunu yitirmişti; fakat bu halde iken namaz vakti girince şuuru yerine geldiği için bu görevi ifa eder, sonra önceki haline dönerdi. Bu rivayeti aktaran Kuşeyrî (er-Risâle, s. 206) olayı, Ebû Abdullah’ın dinî hükümler hususunda Allah’ın koruması altında bulunduğu şeklinde yorumlamakta; ayrıca bu sûfînin, kıtlıktan acı çeken halkın durumuna üzülmekten dolayı şuurunu kaybedecek hale gelmesini “hakikat ehli”nden olmanın en büyük özelliği olarak göstermektedir.

İlk sûfîler genellikle keşf ve ilhamın vahiy gibi kesin olmadığını, sûfînin keşfinde hata bulunabileceğini kabul ederlerdi. Ancak Hakîm et-Tirmizî’den itibaren bazı mutasavvıflar bu hususta farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Hakîm’e göre “mükellem” ve “muhaddes” denilen keşf ve ilham sahibi bulunduğu derecenin hakikatine erince artık nefsin kuruntusundan korkup kaygılanmaz; şeytan peygambere gelen vahyi bozamadığı gibi nefsin kuruntusu da keşf ve ilhamı bozamaz; ilham da vahiy gibi koruma altındadır (Sülemî, s. 220). Bu fikir, özellikle Gazzâlî ve İbnü’l-Arabî gibi mutasavvıflar tarafından desteklenmiş, velîlerin bazı mertebelerde ilham yoluyla aldıkları bilgilerde yanılma olmayacağı kabul edilmiştir (İḥyâʾ, III, 14, 17; el-Fütûḥât, III, 335). Müridin ferâseti zan olabilir ama âriflerin ferâseti hakikattir (Kuşeyrî, s. 484). Bazı sûfîlerin tam isabet kaydeden ve hiç şaşmayan bir ferâsete sahip olduğuna inanılır. Şah b.

Şücâ-ı Kirmânî bunlardan biridir (a.g.e., s. 483).

Velîlerin dinî ve ahlâkî davranışlarında ilâhî bir koruma altında olduklarına inanan sûfîler, onların söyledikleri sözler itibariyle de bu korumanın geçerli olduğunu, “şathiyyât” denilen ve ilk bakışta şeriata aykırı gibi görünen ifadelerin aslında dine aykırı olmadığını savunmuşlardır (Ankaravî, s. 100).

Velîlerin günah işlemeyecekleri, işleseler bile bunda ısrar etmeyecekleri inancı, bazı müridlerin şeyhlerini yanılmaz ve günah işlemez olarak kabul etmelerine yol açmıştır. Bu durumda büyük sûfîler, şeyhlerin günah olan fiillerini müridlerin kabul ve tasvip etmemelerini, ancak karşı da çıkmamalarını, onları halleriyle başbaşa bırakmalarını tavsiye etmişler ve Hızır-Mûsâ kıssasına dair âyetleri (el-Kehf 18/68-82) bu tavsiyelerine delil olarak göstermişlerdir (Kuşeyrî, s. 74; Alâüddevle-i Simnânî, s. 193).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ḥfẓ” md.; Tehânevî, Keşşâf, III, 311; Hakîm et-Tirmizî, Ḫatmü’l-evliyâʾ, s. 402; Kelâbâzî, et-Taʿarruf, s. 75, 99; Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 220; Ebû Mansur el-Abbâdî, Ṣûfînâme (nşr. Gulâm Hüseyn-i Yûsufî), Tahran 1347 hş., s. 102, 125; Hücvîrî, Keşfü’l-maḥcûb (Jukovski), s. 162, 231, 342; Kuşeyrî, er-Risâle, s. 65, 74, 81, 206, 462, 483-484, 519-520, 526, 633, 665, 743; Gazzâlî, İḥyâʾ, III, 14, 17; İbnü’l-Arabî, el-Fütûḥât, III, 335, 402; Câmî, Nefeḥât, s. 173, 485; Ankaravî, Minhâcü’l-fukarâ, Bulak 1256, s. 99-100; Şeybî, eṣ-Ṣıla, s. 414; Seyyid Ahmed Murâd el-Bekrî, er-Risâletü’ṣ-ṣûfiyye, Kahire 1346 hş., s. 17; Alâüddevle-i Simnânî, Çihl Meclis, Tahran 1366 hş., s. 186, 193.

Süleyman Uludağ

HIFZISSIHHA

(حفظ الصحّة)

Sağlık bilgisi ve sağlığın korunmasıyla ilgilenen tıp dalı.

Hıfzıssıhha (hıfzu’s-sıhha) tıp ilmiyle paralel bir gelişme göstermiş ve çok eski dönemlerden itibaren onun bir dalı olarak kabul edilmiştir. İslâm tıp literatüründe tedbîrü’s-sıhha adıyla da geçer. Günümüzde Araplar, Türkçe’de son zamanlarda kullanılan “koruyucu hekimlik” tabirine benzer şekilde “et-tıbbü’l-vikāî” de demektedirler. Batı dillerindeki karşılığı olan hijyen ise (hygiene) Grek mitolojisindeki sağlık tanrısı Asklepios’un (Esculape) kızı ve yardımcısı Hygieia’dan gelmektedir.

Hemen hemen bütün dinler genelde insan sağlığıyla ilgilenmiştir; meselâ yaşayan dinlerden Budizm’in hıfzıssıhha üzerine birtakım prensipler ortaya koyduğu görülür. Budistler’in uyması gereken emirler arasında öldürmemek, zarar vermemek, içki ve uyuşturucu kullanmamak da vardır. Hıfzıssıhhaya vahye dayanan dinlerde daha fazla önem verildiği görülür. Kitâb-ı Mukaddes’te ve yahudi şeriatının temel kitaplarında konuyla ilgili birçok esas yer almaktadır. Eski Ahid’in çeşitli bölümlerinde fizikî temizlik öngörülür. İhtilâm olan askerlerin yıkanıncaya kadar ordugâha gelmemeleri emredilir. Defi hâcette bulunmak için ordugâhın dışına çıkılması, kişinin silâhlarıyla birlikte yanında taşıyacağı bir çomakla yere bir çukur açması ve işi bitince üstünü kapatması istenir (Tesniye, 23/13-15). Savaştan sonra orduda veba salgını çıktığında askerlerin yedi gün süreyle ordugâhın dışında konaklamaları, kendilerinin, getirdikleri esirlerin ve bir düşman öldürmüş veya bir ölüye dokunmuş olan herkesin yıkanması, elbiseleriyle bütün deri, keçe ve ahşap eşyayı temizlemeleri, ateşe dayanıklı madenî eşyanın tamamını ateşten geçirmeleri emredilmekte ve ancak yedinci gün tekrar yıkanıp elbiselerini de bir daha yıkadıktan sonra ordugâha girebilecekleri bildirilmektedir (Sayılar, 31/16-24). İslâm’da olduğu gibi eti yenen hayvanları keserek kanını akıtmak İsrâiloğulları’na da verilmiş bir emirdir ve akıtılan kanın toprakla örtülmesi gerekir (Levililer, 17/13). Eti yenmeyen hayvanların leşine dokunan veya bunları taşımak zorunda kalan

kimse murdar sayılır. Murdarlık süresi genel olarak akşama kadardır ve bu süre zarfında yıkanıp elbiselerini temizlemesi gerekir (Levililer, 11/24, 27-28, 17/15-16). Eski Ahid'de ayrıca vücuttan çıkan iltihabî akıntılar, meni, hayız ve istihâze kanı, hayız gören kadının kullandığı yatak ve yaygılar murdar sayılmış, akıntıdan kurtulanların, hayızlı kadına veya onun yatağına dokunanların yıkanması emredilmiştir (Levililer, 15/1-32). Eski Ahid'den başka yahudilerin ve özellikle din adamlarının görev ve sorumluluklarıyla ilgili metinlerde vücut temizliği, temiz ve düzenli yemek, diş bakımı, yemek öncesi ve sonrası ellerin yıkanması, yiyecek kaplarının açık bırakılmaması gibi konulara da temas edilmektedir. Ayrıca Talmud'da hayvan ölülerinin, tabakhânelerin, mezarlıkların yerleşim merkezlerine elli arşından yakın olamayacağı belirtilmiş, sokak ve pazar yerlerinin süpürülmesi istenmiştir (EJd., VIII, 1140-1141). 1948'de Oxford'da basılan The Soncino Talmud'un XVIII. cildi "Tohoroth" (taharet, temizlik) başlığını taşımakta olup kadınların özel halleri, kap kacak, mesken, vücut ve el temizliği gibi konulara ayrılmıştır.

Hıfzıssıhha, İslâm'ın iki temel kaynağını meydana getiren Kitap ve Sünnet'te önemli bir yer tutar. Kur'an'da bu hususa doğrudan veya dolaylı biçimde temas eden birçok âyet bulunmaktadır. Kur'an'ın müminler için şifa olması (Yûnus 10/57; el-İsrâ 17/82), ruh ve beden sağlığı için ortaya koyduğu esaslar sebebiyledir.

Dinî ve dünyevî görevleri daha iyi şekilde yerine getirebilme açısından Kitap ve Sünnet'te sağlıklı, güçlü ve bilgili olmanın önemine dikkat çekilir. Kur'an'da Hz. Şuayb'ın kızlarından birinin babasından, koyunlarını sulamaları için kendilerine yardım eden Hz. Mûsâ'yı güçlülüğü ve güvenilirliğinden dolayı ücretle tutmasını istediği (el-Kasas 28/26) ve Tâlût'un halktan biri olduğu halde fizik ve bilgi üstünlüğü sebebiyle dönemin peygamberi tarafından Câlût'a karşı hazırlanan orduya kumandan tayin edildiği anlatılır (el-Bakara 2/247). Hz. Peygamber de güçlü müminin zayıf müminden daha hayırlı ve Allah katında daha sevimli olduğunu belirtir (Müsned, II, 366, 370; Müslim, "Ḳader", 34; İbn Mâce, "Muḳaddime", 10; "Zühd", 14).

İslâmiyet insan hayatına büyük bir değer vermiştir. Kişinin kendisini (en-Nisâ 4/29), açlık korkusuyla çocuğunu (el-En'âm 6/151; el-İsrâ 17/31) ve

haksız yere başkalarını (en-Nisâ 4/93; el-Mâide 5/32; el-İsrâ 17/33; el-Furkān 25/68) öldürmesi yasaklanır. Kur'an'daki kısas âyetleri dahi netice itibariyle hayatı korumaya yöneliktir. İnsanın bakışlarından yürümesine kadar bütün davranışlarına yön verilirken de gerek ruh gerekse fizik açısından onun sağlığı esas alınmıştır. Hz. Peygamber dualarında sık sık Allah'tan âfiyet dileğinde bulunur ve bunun Allah'a en hoş gelen dualardan olduğu ifade edilir (İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 168). Ayrıca hadislerde hayatın korunmasıyla ilgili birçok tedbirin açıklandığı görülmektedir. Meselâ korkuluğu olmayan bir damda geceleyip uyku sersemliğiyle düşme, fırtınalı havada denize açılma (Müsned, V, 79, 271), lambayı açık bırakıp yağına tamah eden farenin yanan fitili çekerek yangına yol açması (Buhârî, "Bedʾü'l-ḫalḳ", 16) gibi tehlikelere karşı alınması gereken tedbirler bunlardan bazılarıdır.

Hıfzıssıhhanın ilk şartı olan temizlik Kur'an'da çokça yer alır ve bunun için gökten temiz su indirildiği belirtilir (el-Enfâl 8/11; el-Furkān 25/48). İslâm'ın tebliğiyle ilgili ilk âyetlerde Resûl-i Ekrem'e elbiselerini temiz tutması emredilir (el-Müddessir 74/4). Ayrıca Cenâb-ı Hakk'ın, Mescidi Harâm'ı orada ibadet edecek kimseler için temiz tutmaları konusunda Hz. İbrâhim ile oğlu İsmâil'den söz aldığı anlatılır (el-Bakara 2/125; el-Hac 22/26). Temizlenen kişiler övülür ve Allah'ın maddî ve mânevî kirlerden arınanları sevdiği bildirilir (el-Bakara 2/222; et-Tevbe 9/108). Ayrıca namaz için abdest, cünüplük halinde ise boy abdesti farz kılınmıştır (el-Mâide 5/6). Hadislerde temizlikle ilgili birtakım ayrıntılara da yer verilmiştir. Konularına göre tasnif edilen hadis kaynakları çoğunlukla tahâretle başlar. Hz. Peygamber temizliği "imanın yarısı" olarak tanımlar (Müsned, IV, 260; V, 342, 343, 344, 363, 370, 372; Dârimî, "Vuḍûʾ", 2; Müslim, "Ṭahâret", 1; Tirmizî, "Daʿavât", 86). Bıyıkların kısaltılması, koltuk altı ve kasık kıllarının tıraş edilmesi, tırnakların kesilmesi ve sünnet olma fıtrattan sayılır (bk. Wensinck, el-Muʿcem, "fṭr" md.).

Beslenme ve solunum sebebiyle iç organlarının sağlığının büyük ölçüde ağız sağlığına bağlı olması, dişler arasında kalan yemek artıklarının vücut ısısının etkisiyle kısa sürede bozulup mikrop üretmesi (aş. bk.) sebebiyle Hz. Peygamber'in diş bakımına özel bir önem verdiği ve misvak üzerinde çokça durduğu görülmektedir (bk. a.g.e., "svk" md.). Resûl-i Ekrem, ağız için bir temizlik aleti olarak nitelendirdiği (Buhârî, "Ṣavm", 27; İbn Mâce,

“Ṭahâret”, 7; Nesâî, “Ṭahâret”, 4) misvakı kullanmayı o kadar çok emretmiştir ki (bazı rivayetlere göre kendisi ilâhî emre o kadar çok muhatap olmuştur ki) ashap ve Resûlullâh bu konuda bir âyet indirilip onun farz kılınacağını dahi düşünmüşlerdir (Müsned, I, 237, 285, 307, 337, 340; III, 490).

Hadislerde, evlerin sadece içinin değil önlerinin (Tirmizî, “Edeb”, 41) ve ayrıca sokakların da temiz tutulması, eza veren şeylerin yollardan kaldırılması istenir. Bu hareketler, bazı hadislerde kişinin cennete girmesine vesile olacak davranışlardan, bazılarında da sadaka veya imandan kabul edilmiştir. Eza veren şeyler olarak taş, diken ve kemik gibi nesneler sayılmıştır ki (Buhârî, “Meẓâlim”, 24, “Cihâd”, 128; Müslim, “Îmân”, 58, “Zekât”, 56) bu da halk sağlığı açısından sakıncalı olan çöplerin yollara atılmaması gerektiğini gösterir. Bir hadiste ise Resûl-i Ekrem ümmetinin iyilik ve kötülüklerinin kendisine arzedildiğini, iyilikleri arasında yoldan sıkıntı veren şeylerin kaldırılmasını, kötülükleri arasında da yollara tükürmeyi gördüğünü belirtir (Müsned, V, 180). Hz. Peygamber’in bu konudaki emirlerinin vefatından sonra da halifeler tarafından devam ettirildiği görülmektedir. Ebû Mûsâ el-Eşʿarî, Basra’ya vali ve kadı tayin edildiği zaman yaptığı konuşmasında kendisini Halife Ömer’in bu şehre, halkına Kitap ve Sünnet’i öğretmek ve yollarını temizlemek üzere gönderdiğini söylemiştir (Dârimî, “Muḳaddime”, 46). Hadislerde hıfzıssıhhaya dair daha birçok konu yer almaktadır. Meselâ kuduz ve saldırgan köpeklerin itlâfı (Buhârî, “Cezâʾü’ṣ-ṣayd”, 7; Müslim, “Müsâḳāt”, 46), insanlara zarar veren haşaratın öldürülmesi, köpeklerin yaladığı kapların su ve toprakla yedi defa yıkanması emirlerini (Buhârî, “Vuḍûʾ”, 33; Müslim, “Ṭahâret”, 89, 91, 92, 93; Ebû Dâvûd, “Ṭahâret”, 38) bu açıdan değerlendirmek gerekir. Bir hadiste de elinde yağ kokusu bulunduğu halde yatan kimsenin başına bir şey geldiğinde bunun sorumlusunun sadece kendisi olacağı belirtilir (Müsned, II, 263, 344, 537; Ebû Dâvûd, “Eṭʿime”, 53; Tirmizî, “Eṭʿime”, 48).

Kur’an’ın, “Kendi ellerinizle kendinizi tehlikeye atmayınız” (el-Bakara 2/195) emrine sağlık şartlarının sağlanması da girer. Birçok hastalığın sebebinin dengesiz beslenme, fazla miktarda yeme veya vücuda zarar veren şeyleri yiyip içme olduğu eskiden beri bilinen ve modern tıbbın da kabul ettiği bir gerçektir. Kur’ân-ı Kerîm, insanlara verilen rızıkların temiz ve

helâlinden yenilmesini emretmekte (el-Bakara 2/172), Hz. Peygamber'in iyi ve temiz şeyleri helâl, kötü ve zararlı şeyleri ise haram kılmak üzere görevlendirildiğini bildirmektedir (el-A'râf 7/ 157). Kur'an'da, mikropların çoğalmasına en uygun ortamı oluşturan kan ve leşle trişin gibi parazitleri barındırma yanında başka zararları da bulunan domuzun ve yaratılıştan pis olan hayvanların etlerinin yenilmesi haram kılınmıştır. Ayrıca eti ve sütü aslında helâl olduğu halde pislik yemeyi alışkanlık haline getiren ve "cellâle" denilen hayvanlardan gıda olarak faydalanmanın yasaklanması da (Müsned, I, 226; Ebû Dâvûd, "Eṭʿime", 24; Tirmizî, "Eṭʿime", 24) şüphesiz sağlığı korumaya yöneliktir. İslâm âlimleri, bu hayvanların etinden yararlanmayı, cinslerine göre belli süreler hapsedilip temiz yemle beslenmeleri şartına bağlamışlardır.

Kur'an beden, ruh ve toplum sağlığı açısından büyük zararları bulunan içki ve kumarı "şeytan işi pislikler" diyerek haram kılmış (el-Mâide 5/90-91), Resûl-i Ekrem de sarhoşluk veren şeylerin azının dahi haram olduğunu belirtmiştir (Ebû Dâvûd, "Eşribe", 5; Tirmizî, "Eşribe", 3; Nesâî, "Eşribe", 25). Ayrıca bazı rivayetlerde "müskir" (sarhoşluk veren) ifadesiyle birlikte zikredilen "müftir" kelimesi (Müsned, VI, 309; Ebû Dâvûd, "Eşribe", 5) vücuda gevşeklik veren, uyuşturan anlamını taşımakta (Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, II, 174) ve uyuşturucuları da haram kapsamına almaktadır. Sağlığı korumada

önem taşıyan bir konu da yeme içmede aşırılıktan kaçınmadır. Müslüman tabiplerin kendilerinden yer yer iktibasta bulundukları Hipokrat ve Câlînûs (Galen) gibi tıbbın babası sayılan hekimler de hıfzıssıhha için az yemeyi ve tam doymadan sofradan kalkmayı öğütlemişlerdir (Ali b. Rabben et-Taberî, s. 100). Vahye dayanan dinlerde belli zamanlarda oruç tutulması farz kılınırken her zaman için de az yeme tavsiye edilir. Oruçla ilgili âyetlerde (el-Bakara 2/183-185) hıfzıssıhha açısından dikkat çeken bir husus da hasta ve yolculara gösterilen kolaylıktır. Kur'ân-ı Kerîm'de ayrıca yenilip içilmesi, ancak israftan kaçınılması emredilir (el-A'râf 7/31). Bu âyetler bazı İslâm âlimlerince tıp ilminin bir özeti olarak yorumlanmıştır (Karabulut, II, 567). Bu konunun Hz. Peygamber'in hadislerinde de çokça yer aldığı görülmektedir.

İslâmiyet sağlıklı bir cinsel hayatı öngörür. Fuhuş ve cinsî sapıklık

reddedilir ve bu konuda kötü bir örnek oluşturan Lût kavminin helâki Kur'an'da birçok defa hatırlatılır. Ayrıca kadınlarla da fıtrata uygun düşmeyecek şekilde cinsel ilişki yasaklandığı gibi (el-Bakara 2/222) sonuçta zinaya ve cinsî sapıklığa yol açan davranışlar da yasaklanmıştır. Bu hususun, toplum ahlâkı açısından olduğu kadar AIDS ve firengi gibi zührevî hastalıkların önlenmesi açısından da büyük önem taşıdığı günümüzde daha iyi anlaşılmış bulunmaktadır.

İslâm dini insanı yıpratan davranışlara da izin vermez. Bundan dolayı ibadette dahi aşırılığı hoş görmemiştir. Hz. Peygamber, ailesini ihmal ederek geceleri ibadetle geçirmeyi (Buhârî, "Nikâḥ", 1) ve sağlığı bozacak şekilde sürekli oruç tutmayı hoş karşılamamış (Buhârî, "Ṣavm", 48; "İʿtiṣâm", 5), bir maksada ulaşmak için itidalle davranmayı (Müsned, II, 514, 537; Buhârî, "Riḳāḳ", 18), bu arada gece namazı kılanlar için erken yatmayı (Buhârî, "Mevâḳītü'ṣ-ṣalât", 39; Ebû Dâvûd, "Edeb", 23) ve öğle uykusunu (İbn Mâce, "Ṣıyâm", 22), devamlı oruç tutanlar için de gün aşırı tutmayı (Buhârî, "Ṣavm", 49) tavsiye etmiştir. Daha birçok emir ve yasak açıkça belirtilmemiş olmakla birlikte yine sağlığı korumaya yöneliktir. İkindiden sonra uyunmaması (Ahmed b. Yûsuf et-Tîfâşî, s. 79), uzun müddet güneşte oturulmaması (Müsned, II, 383; Ebû Dâvûd, "Edeb", 13), sıcakta beyaz elbise giyilmesi ve başın örtülmesi gibi tavsiyeler bunlardan bazılarıdır. Özellikle sıcak iklimde -yüksek tansiyon gibi tehlikelere karşı- kan aldırma tavsiye edilir (bk. HACAMAT). Yataktan kalkan kişinin elini yıkamadan su kabına daldırmaması (Müslim, "Ṭahâret", 87; Ebû Dâvûd, "Ṭahâret", 49), su içerken veya bir şey yerken kaba üflenmemesi (İbn Mâce, "Eşribe", 24; Ebû Dâvûd, "Eşribe", 16, 20) gibi yasaklar da hijyenle doğrudan ilgilidir. Hadislerde bulaşıcı hastalıkların yayılmasını önlemek için de birtakım tedbirler öngörülmüştür. Bir yerde veba çıktığını duyanların oraya girmemeleri, bulundukları yerde zuhur etmesi halinde ise oradan ayrılmamaları şeklindeki emir (Buhârî, "Ṭıb", 30) bunu amaçlar. İslâm, fıtrata uygun olan şeyleri aşırılığa kaçmamak şartıyla mubah saymıştır. İnsanın ruh sağlığı açısından ibadetin, çalışmanın ve boş vakti değerlendirmenin önemi büyüktür. Eğlenme de insanın fıtratında var olan bir şeydir. Şeriat, düğün ve bayram gibi neşe günlerinde nezih bir şekilde eğlenmeye izin vermiştir. Ayrıca atıcılık, binicilik, yüzme gibi dinlendirici birtakım sporlar ruh ve beden sağlığı açısından tavsiye edilmiştir (bk. EĞLENCE).

İslâm âlimleri genellikle tıp ilmini nazarî ve amelî olmak üzere ikiye ayırırlar. Amelî tıp da ikiye ayrılır. Birincisi, sağlam insanın hasta olmaması ve sağlığını koruması için gereken tedbirler yani hıfzıssıhha, ikincisi de hasta olduktan sonra onu tekrar sağlığına kavuşturmak için yapılması gereken teşhis ve tedavidir (Zehebî, s. 31). İslâm tıbbı özellikle Abbâsîler zamanında Doğu'dan ve Batı'dan yapılan tercümelerle büyük bir gelişme göstermiştir. Müslüman ve İslâm dünyasında yaşayan gayri müslim tabiplerin eski Hint ve Grek tıbbını mezcederek yeniden sistemli bir hale getirdikleri bu dönemde ortaya konulan eserlerin bir bölümü müstakil olarak hıfzıssıhhaya dairdir; genel tıp kitaplarında da bu konuya yer verilmiştir. Meselâ hıfzıssıhha alanında kaleme alınmış çalışmalardan birinin müellifi olan Ali b. Rabben et-Taberî (Brockelmann, I, 415) Firdevsü'l-ḥikme adlı kitabının bir bölümünü bu konuya ayırmıştır (s. 97-120). Ebû Zeyd el-Belhî'nin Mesâliḥu'l-ebdân ve'l-enfüs adlı kitabı da tamamen hıfzıssıhhaya dairdir. Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki nüshadan (Ayasofya, nr. 3741) 1984'te Frankfurt'ta tıpkıbasımı yapılan eser iki bölümden oluşur; birinci bölüm beden, ikinci bölüm ruh sağlığına ayrılmıştır. On dört babdan oluşan ilk bölümde bedenin fizikî özellikleri, ihtiyaçları ve bunların giderilmesi, mesken, su ve hava ile ilgili tedbirler, sıcak ve soğuğa karşı yapılması gereken şeyler, yiyecek ve içecekler, kokular, uyku, cinsel ilişki, hamam, sağlıklı spor ve yeniden sıhhat kazanma konuları işlenmiştir (s. 2-268). İkinci bölümde ruh sağlığı için yararlı bilgilerle onu bozacak şeylere karşı tedbirlere yer verilmiş ve kaybedilen sağlığı yeniden kazanma yolları, bazı ruhî hastalıklar, korkuyu yenme, gam ve kederi, kalpte oluşan vesveseyi giderme gibi konular ele alınmıştır (s. 268-360). Ruh ve beden sağlığı arasındaki ilişkiye dikkat çeken Belhî, müziğin bedenî ve ruhî hastalıkların tedavisindeki önemine de işaret etmektedir.

Sâbit b. Kurre de Kitâbü'ẕ-Ẕaḫîre fî ʿilmi'ṭ-ṭıb adlı eserine hıfzıssıhha hakkında genel bilgiler vererek başlar; değişik organlarla ilgili hastalıklardan ve çarelerinden söz ederken de yer yer onlarla ilgili hıfzıssıhha konularına temas eder. Meselâ kitabın üçüncü babının konusu saçın tabii haliyle korunması ve güçlenmesi için kullanılabilecek yağlar, saçta oluşan hastalıklar ve parazitlerdir (s. 21-30). Ali b. Abbas el-Mecûsî'nin Kâmilü'ṣ-ṣınâʿati'ṭ-ṭıbbiyye adlı eserinin II. cildinin bir bölümü

yine hıfzıssıhha konularına ayrılmıştır. Müellif burada, Ebû Zeyd'in yukarıda bahsedilen eserindeki konulara ek olarak hamile kadın, bebek, çocuk, genç ve yaşlılarla farklı yapıdaki insanlar için hıfzıssıhhayı ve değişik tıp konularını incelemektedir (s. 2-112). İbn Sînâ, el-Ḳānûn fi'ṭ-ṭıb'da ve tıpla ilgili diğer eserlerinde birçok defa hıfzıssıhha konularına yer vermiştir. Ona göre sağlığın korunması bazı işlerde itidal ve bir kısım şeylerden kaçınma ile mümkündür. İbn Sînâ'nın Cantica Avicenna adıyla Latince'ye de çevrilen tıbba dair recezlerinin bir bölümü ("el-Urcûze fi'ṭ-ṭıb", 80) yine hıfzıssıhha ile ilgilidir. Bu recezlerde mevsimlere göre gıda, hava, uyku konuları ile yine mevsimlere göre kara ve deniz yolculukları ve farklı yaşlarda sağlık tedbirleri üzerinde durulmuştur (s. 152-168, 195-206). Onun, yolculukta sağlık tedbirlerini konu ettiği Tedbîrü'l-müsâfirîn adlı risâlesi de (bk. bibl.) hıfzıssıhha üzerinedir.

İbn Meymûn'un, melankoliye yakalanan Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin oğlu el-Melikü'l-Efdal Nûreddin Ali için kaleme aldığı Maḳāle fî tedbîri'ṣ-ṣıḥḥa adlı eserinin konusu daha çok hıfzıssıhha ile ilgilidir. Eserin ilk bölümü, genel olarak insan sağlığının korunması için gerekli tedbirler hakkındadır. Câlînûs ve Hipokrat'ın hıfzıssıhhaya dair tavsiyelerine de yer verilen bu bölümde yemekten sakınma, dengeli

beslenme ve spor konularına yer verilir. Yemekten sonra ağır iş ve hareketler, ayrıca cinsî münasebet ve hamama girme zararlı görülür. Müellif tıp ilminin üç tedbirden meydana geldiğini belirtir ve hıfzıssıhhayı bunların en önemlisi olarak kaydeder. Diğer ikisi, hastalığın teşhis ve tedavisiyle yaşlılarda olduğu gibi ne hasta ne de tam sağlıklı olanlar için öngörülen tedbirlerdir. İbn Meymûn sağlık için tabiatın önemine dikkat çeker ve temiz hava, temiz su ve temiz gıda alınmasını şart koşar. Eserin son bölümünde sağlıklı beslenme, sağlıklı cinsel ilişki, hamamlardan faydalanma ve giyimle ilgili tavsiyeler yer almaktadır.

İbnü'n-Nefîs, İbn Sînâ'nın el-Ḳānûn'unun uygulama amaçlı bir özeti olan el-Mûcez fi'ṭ-ṭıb adlı eserinin girişinde hıfzıssıhha hakkında genel bilgiler vermektedir. Müellif eserinde hastalıklardan söz ederken sebep ve tedavileri üzerinde durmakta, kitabın sonunda da saçın korunması, hastalıklar ve tedavileri, zehirlenmelere karşı çareler, haşarat ve zararlı hayvanları evden uzaklaştırmanın yollarına dair çeşitli bilgiler vermektedir. Rabat'ta Kral

Hasan'ın Saray Kütüphanesi'nde (el-Hizânetü'l-Melikiyye) bulunan Muhammed b. Yûsuf b. Halsûn'un (VII/XIII. yüzyıl) Kitâbü'l-Aġẕiye ve ḥıfẓı'ṣ-ṣıḥḥa adlı eseri de hıfzıssıhhaya dairdir. Müellif eserinde tıbbı hıfzıssıhha ve hastalığın izâlesi olarak ikiye ayırır. Kitapta ceninin oluşması, organların görevleri, organlardan her birinin korunması, genel hıfzıssıhha konuları, mevsimlere göre alınacak tedbirler ve sağlıklı beslenme üzerinde durulmuştur (Muhammed el-Arabî el-Hattâbî, II, 11-23).

Hıfzıssıhha konusu daha birçok bilim adamı tarafından ele alınmıştır. İbn Rüşd'ün el-Külliyyât fi'ṭ-ṭıb adlı kitabının bir bölümü ile (s. 315-340) Lisânüddin İbnü'l-Hatîb'in Nasrî Sultanı Ganî-Billâh'a sunduğu el-Vüṣûl li-ḥıfẓı'ṣ-ṣıḥḥa fi'l-fuṣûl adlı kitabın tamamı bu konu hakkındadır (a.g.e., II, 189-243). Ebû Bekir er-Râzî'nin eserlerinde de konuya birçok vesile ile temas edilir.

İslâm ülkelerinde genel olarak hıfzıssıhha ile ilgili kurallar son asırlara kadar ihtisab teşkilâtları tarafından uygulanmıştır. Muhtesibin en önemli görevi sağlık şartlarını temin etmesiydi; esnafı, özellikle gıda işiyle meşgul olanları denetler, çürük, bayat, kalitesiz ve temiz olmayan malların satılmasını engellerdi. Hisbeyle ilgili eserlerde teşkilâtın nasıl çalıştığına dair geniş bilgi bulunmaktadır. Meselâ Şeyzerî'den öğrenildiğine göre (Nihâyetü'r-rütbe, s. 22) muhtesib fırın binasının bu iş için uygun olup olmadığına bakar, fırıncılar hakkında defter tutar, hamur yoğrulan kapların, ekmek pişirilen yerlerin, örtülerin ve hamurkârların temiz olmasına dikkat ederdi. Ayrıca balıkçıların kullandıkları kapların temizliği ve sattıkları balıkların taze olup olmadığı her gün kontrol edilirdi (a.g.e., s. 33).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "nṣb" md.; Wensinck, el-Muʿcem, "svk", "fṭr" md.leri; el-Muvaṭṭaʾ, "Ṣıfatü'n-nebî", 21; Müsned, I, 226, 237, 285, 307, 310, 337, 340; II, 263, 344, 366, 370, 383, 514, 537; III, 100, 177, 290, 301, 306, 315, 319, 331, 337, 366, 386, 394, 490, 514, 537; IV, 260; V, 79, 180, 271, 342, 343, 344, 363, 370, 372; VI, 309; Dârimî, "Muḳaddime", 46, "Vuḍûʾ", 2,

"Eṭʿime", 27, "Eşribe", 27; Buhârî, "Vuḍûʾ", 33, "Ṣavm", 27, 48, 49, "Cezâʾü'ṣ-ṣayd", 7, "Mevâḳītü'ṣ-ṣalât", 39, "Bedʾü'l-ḫalḳ", 15, 16, "Eşribe", 22, "Menâḳıbü'l-enṣâr", 32, "Meẓâlim", 24, "Cihâd", 128, "Hibe", 35, "Ṭıb", 30, "Riḳāḳ", 18, "İʿtiṣâm", 5, "Nikâḥ", 1; Müslim, "Îmân", 58, "Ḳader", 34, "Ṭahâret", 1, 87, 89, 91, 92, 93, "Mesâcid", 57, "Zekât", 56, "Eşribe", 134-136, "Müsâḳāt", 46; İbn Mâce, "Muḳaddime", 10, "Ṭahâret", 7, "Edeb", 7, "Eṭʿime", 13, 22, "Eşribe", 24, "Ẕebâʾiḥ", 11, "Zühd", 14, "Ṣıyâm", 22; Ebû Dâvûd, "Ṭaḥâret", 38, 49, "Eşribe", 5, 16, 20, 22, "Eṭʿime", 24, 49, 53, "Teṭavvuʿ", 12, "Cihâd", 47, "Edeb", 13, 23; Tirmizî, "Eṭʿime", 11, 15, 24, 48, "Eşribe", 3, "Edeb", 7, 41, "Daʿavât", 86; Nesâî, "Ṭahâret", 4, 37, "Eşribe", 25, "Îmân", 16, "Ḍaḥâyâ", 43, 44; Abdürrezzâk es-San'ânî, el-Muṣannef, XI, 32; Ali b. Rabben et-Taberî, Firdevsü'l-ḥikme fi'ṭ-ṭıb (nşr. M. Zübeyr es-Sıddîḳī), Berlin 1928, s. 97-120; Sâbit b. Kurre, Kitâbü'ẕ-Ẕaḫîre fî ʿilmi'ṭ-ṭıb, Kahire 1928, s. 5-30; İbn Huzeyme, Ṣaḥîḥ (nşr. M. Mustafa el-A'zamî), Beyrut 1395/1975, I, 68; İbn Sînâ, Defʾü'l-medâri'l-külliyye ʿani'l-ebdâni'l-insâniyye (nşr. M. Züheyr el-Bâbâ, Min Müʾellefâti İbn Sînâ eṭ-ṭıbbiyye içinde), Halep 1984, s. 12-73; a.mlf., el-Urcûze fi'ṭ-ṭıb (a.e. içinde), s. 80, 152-168, 195-206; a.mlf., Tedbîrü'l-müsâfirîn (trc. Hazmi Tura, nşr. Fuat Sezgin, Islamic Medicine içinde), Frankfurt 1996, XIII, 178-188; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Ġarîbü'l-ḥadîs̱ (nşr. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî), Beyrut 1985, II, 174; Ahmed b. Yûsuf et-Tîfâşî, eş-Şifâʾ fi'ṭ-ṭıbbi'l-müsned ʿan Seyyidi'l-Muṣṭafâ (nşr. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî), Beyrut 1988, s. 69-73, 79; Lü'lüe bint Sâlih b. Hüseyin, el-Viḳāyetü'ṣ-ṣıḥḥiyye ʿalâ ḍavʾi'l-Kitâb ve's-Sünne, Damman 1989, s. 15-80; İbnü'n-Nefîs, el-Mûcez fi'ṭ-ṭıb (nşr. Abdülkerîm el-Azbâvî), Kahire 1986, s. 55-66; Şeyzerî, Nihâyetü'r-rütbe fî ṭalebi'l-ḥisbe (nşr. Bâz el-Arînî), Kahire 1365/1946, s. 22, 33; Zehebî, eṭ-Ṭıbbü'n-nebevî (nşr. Ahmed Rif'at Bedrâvî), Beyrut 1990, s. 31-62; İbn Kayyim el-Cevziyye, eṭ-Ṭıbbü'n-nebevî (nşr. Abdülganî Abdülhâliḳ v.dğr.), Kahire, ts., s. 166-172; İbn Meymûn el-Endelüsî, Fî tedbîri'ṣ-ṣıḥḥa (nşr. Fuat Sezgin, Beiträge zur Geschichte der Arabisch-Islamischen Medizin içinde), Frankfurt 1990, V, 91-129; Louis J. Bragman, "Maimonides on Physical Hygiene", a.e. içinde, s. 238-241; Aclûnî, Keşfü'l-ḫafâʾ, II, 52; Brockelmann, GAL Suppl., I, 415; R. K. Harrison, "Healing, Health", IDB, II, 541-548; Sami K. Hamarneh - Munawar A. Anees, Health Sciences in Early Islam, Washington 1983, I, 113-198; Bedi N. Şehsuvaroğlu v.dğr., Türk Tıp Tarihi, Bursa 1984, s. 47; Ahmed Urve, el-Viḳāye ve ḥıfzu'ṣ-ṣıḥḥa ʿinde İbn Sînâ, Dımaşk 1986; M.

Nâzım en-Nesîmî, eṭ-Ṭıbbü’n-nebevî ve ʿilmü’l-ḥadîs̱, Beyrut 1987, II, 33-47, 390; Seyyid el-Cemîlî, el-İʿcâzü’ṭ-ṭıbbî fi’l-Ḳurʾân, Beyrut 1987, s. 137-144, 267-271; Muhammed el-Arabî el-Hattâbî, eṭ-Ṭıb ve’l-eṭıbbâʾ fi’l-Endelüsi’l-İslâmiyye, Beyrut 1988, II, 11-23, 189-243; Ömer b. Mahmûd b. Abdullah, eṭ-Ṭıbbü’l-viḳāʾî fi’l-İslâm, Devha 1990, s. 17-20; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtibü’l-idâriyye (Özel), II, 210-223; Günay Tümer - Abdurrahman Küçük, Dinler Tarihi, Ankara 1993, s. 156; Ali Rıza Karabulut, Tıbb-ı Nebevî Ansiklopedisi, Ankara 1994, II, 563-567; Ahmet Turhanoğlu, Hadislerde Koruyucu Hekimlik (yüksek lisans tezi, 1996, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), s. 18-62; Eli Davis, “Hygiene”, EJd., VIII, 1140-1141.

Nebi Bozkurt

Osmanlılar’da Hıfzıssıhha.

Osmanlılar’da genel halk sağlığına ilk dönemlerden itibaren önem verilmiştir. İlk Osmanlı kroniklerinde, özellikle savaşlardan sonra ortada kalan cesetlerin derhal gömülmesinin emredildiğine dair bazı bilgilere rastlanması çıkabilecek salgın hastalıklara karşı birtakım tedbirlerin alındığını gösterir. Öte yandan Osmanlı ordusu hakkında bilgi veren bazı yabancı seyyahlar da genel temizlik kurallarına nasıl titizlikle uyulduğunu anlatırlar. Meselâ Habsburg elçilik heyetinin başında bulunan Busbeke, Osmanlı ordugâhında gübre yığınına veya süprüntülere rastlanmadığını, bunların ya yakılarak imha edildiğini ya da çukurlara gömüldüğünü belirtir (Türk Mektupları, s. 201). Fâtih Sultan Mehmed’e atfedilen bir vakıf kaydında temizlik konusunda alınan bazı tedbirlere dair bilgilere rastlanır (Yeni Türkiye, I/5, s. 7). Burada, İstanbul’un her sokağı için ikişer kişinin görevlendirilerek bunların kireç tozu veya kömür külüyle tükürükleri temizlemeleri, ayrıca ayın belli günlerinde kapı kapı dolaşıp evde hasta olup olmadığını araştırmaları ve bu görevlilerin ücretlerinin vakfedilen dükkânların kira gelirlerinden karşılanması gerektiği belirtilmiştir. Halk sağlığı açısından sokakların ve meydanların temiz tutulması gerekli görüldüğünden bu konuda da zaman zaman emirler yayımlandığı bilinmektedir. Meselâ 1539 tarihli bir yasaknâmede Edirne subaşısına sokakların temizlenmesi için tâlimat verilmiş, hiç kimsenin ev ve

dükkânının önüne çöp dökmemesi, hamamların pis sularının sokaklara akıtılmaması, bu amaçla yapılmış

olan kanallar üzerine helâ inşa edilmemesi, hayvan pisliklerinin ve leşlerinin toplatılması, çamaşır yıkanmış kirli, sabunlu suların yollara dökülmemesi için ikazda bulunulmuştur (Osmanlı Kanunnâmeleri, VI, 540-542). Subaşı yanında "çöplükbaşı" adlı bir görevli de mahallelerin süpürülmesine ve biriken çöplerin kaldırılmasına nezaret ediyordu. 1695 tarihli bir hükümde, İstanbul'un sokak ve mahallelerinin temizlenmesi için subaşı ve asesbaşıya gerekli önlemin alınması için tâlimat verilmiş, toplanan mezbelelerin denize dökülmesi, herkesin kendi evinin ve dükkânının önünü süpürmesi istenmiştir. Bu konuda esaslı bir nizamnâme ise 1719'da çıkarılmıştır. Buna göre çarşı ve sokaklardaki hayvan ölüleri, mezbele vb. pisliklerin ortadan kaldırılması için her mahalleye durumuna göre ikişer üçer süpürücü tayin edilmesi ve bunların ücretlerinin evlerden ve dükkânlardan toplanması, bu hususta kontrolün mahalle imamları tarafından yapılması kararı alınmıştır (Mecelle-i Umûr-ı Belediyye, I, 956-958). İstanbul kadısına gönderilen 1813 tarihli bir diğer hükümde ise sokak ve mahalle aralarında biriken çöplerin "hastalığa bâdî" olması ihtimalinden söz edilerek bunların mahalle halkı ve esnafı tarafından kaldırılması için gerekli tedbirlerin alınması emredilmiştir (a.g.e., I, 959-960).

Sadece devletin değil halkın da hıfzıssıhha konusundaki bazı uygulamalarına dair örnekler vardır. Meselâ halkın başvurduğu koruyucu sağlık kurallarının önde gelenlerinden biri kan aldırma veya hacamattı; ancak bu alınan kanların sokaklara dökülmesi yasaktı. Devlet ise ihtisab müessesesi kanalıyla uygulattığı bazı tedbirlerle genel sağlığın korunmasına nezaret ederdi. 1640 tarihli narh defterinde hamamcıların müşterilerine karşı dikkatli davranmaları, temiz ve kuru peştamal vermeleri, leğenleri kurnaların önüne koymamaları, berberlerin kalaysız kap kullanmamaları, usturalarının keskin olması, tıraş, hacamat ve cerrahlıkta hizmet göreceklere beş yıldan önce icâzet verilmemesi gibi konular yer almaktadır. Esnaf nizamnâmelerinde de halk sağlığıyla ilgili hususlarda titiz davranıldığı ve ilgili esnafın bu bakımdan kontrol altında tutulduğu anlaşılmaktadır. Osmanlılar'da hayvan kesiminin mutlaka meskûn mahaller dışındaki sahalarda yapılması gerekiyordu; sokak ve mahalle aralarında hayvan kesimi yasaklanmıştı. Aşçı dükkânlarında kullanılan kap kacağın kalaylı ve

temiz olmasına, bulaşıkların temiz su ile yıkanmasına, yemeklerin titizlikle pişirilmesine dikkat çekilir, pazarlarda satılan gıda maddelerinin sağlığa uygunluğu kontrol edilirdi. Yolların ve kaldırımların bakım ve onarımına nezaretle yükümlü olan muhtesib hasta-hekim ilişkilerini de düzenlerdi. Hamamların belli bir nizama bağlanmasına ve temizliğine özellikle ihtimam gösterilirdi. Sağlığa uygun olmayan meskenler zaman zaman padişahların hatt-ı hümâyunlarıyla yıktırılırdı.

Hıfzıssıhhanın Batı'da XVII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren tıp ilminin ayrı bir dalı olarak ele alınması ve özellikle XIX. yüzyılda İngiltere ve Fransa gibi bazı ülkelerde halk sağlığını korumaya yönelik kanunlar çıkarılıp çeşitli komiteler kurulması Osmanlılar'ı da etkiledi. İlk defa, genel sağlığı korumaya ve salgın hastalıkları önlemeye çalışan II. Mahmud, geçici tedbirlerle yetinmeyerek devamlı bir sağlık teşkilâtı ile o dönemde hıfzıssıhha için büyük önem taşıyan karantina teşkilâtını kurdu (1838) ve mevcut sağlık kurumlarını modernleştirmeye başladı. Genel sağlığın temini için gerekli olan pek çok tedbir karantina nizamları arasında yer aldı. Çevreyi ve havayı kirleten pisliklerin ortadan kaldırılması, imalâthânelerin şehir dışına çıkarılması, gıda maddelerinin sağlıklı ve temiz olması, ağaçlandırma, mezarlıkların yerleşim yerlerinin dışında kurulması, ölü defninde mutlaka ruhsat alınması, mezarların belli bir derinliğe kadar kazılması gibi kuralların uygulanmasında hassas davranıldı ve cezaî müeyyideler getirildi. Ceza kanunnâmesinin 3. babına, "Yasak olan yerlere ölü defnedenler, ettirenler ve ruhsat verenler bir aydan bir yıla kadar hapis ve bir adet yüzlük Osmanlı altınından on adet Osmanlı altınına kadar nakdî ceza ile cezalandırılır" hükmü ilâve edildi. XIX. yüzyılın ortalarından itibaren hacca gidenlerin sayısındaki artışa paralel olarak Kızıldeniz sahillerinde ve Hicaz'da karantina ağı teşkil edilip Hindistan kaynaklı koleranın Hicaz üzerinden İslâm dünyasına yayılması büyük çapta engellendi.

Osmanlı Devleti 1851 yılında Paris'te toplanan I. Milletlerarası Sağlık Konferansı'na katıldı. Konferansta hekim delegeler, halk sağlığının korunması ve salgınların önlenmesi için gereken tedbirler hususunda "karantinistler" ve "hijyenistler" olarak iki gruba ayrıldı. Osmanlı Devleti, Fransa ve diğer Akdeniz ülkeleriyle birlikte karantinistler arasında yer aldı. Bunlar gemilerin, insanların ve emtianın tecrit edilmesini şart koşuyorlardı.

Hijyenistlerin başında ise karantina uygulamalarından ticareti büyük zarar gören İngiltere geliyordu. Hijyenistler, İngiltere'de sağlık işlerine bakan General Board of Health'ın uyguladığı hijyen, temizlik, havalandırma, gemileri ve malları dezenfekte etme tedbirlerini tesisi düşünülen yeni sağlık sisteminin temeli olarak görüyordu. Halk sağlığının muhafazası için bir hijyen sistemine ihtiyaç bulunduğu belirtilen konferansta hayvanî ve nebâtî artıkların, çöplerin, mezbahaların şehir ve köylerden uzaklaştırılması, pis suların kapalı lağımlarla akıtılması, her eve içilebilir temiz su sağlanması, baraka türü salaş yapıların ortadan kaldırılması ve yolların ıslahı gibi tedbirler tavsiye edilmiştir. Hijyenistlerin etkisinde kalan konferans her olaya karşı hıfzıssıhha tedbirlerinin alınmasını mecbur tutmuştur.

Osmanlılar'da karantina uygulamasının yanında yeni tıp dallarının gelişmesi, ancak bunların tıp eğitiminin müfredat programına girmesinden sonra oldu. Mektebi Tıbbiyye'de 1841-1842 öğretim yılında okutulan dersler arasında ilm-i hıfzıssıhhanın da yer aldığı görülmektedir. Hıfzıssıhhanın gelişmesinde çok önemli bir yeri olan bakteriyolojinin ülkedeki tarihi 1887'de başlar. II. Abdülhamid'in emriyle Zeoros Paşa, Dersaâdet Dâülkelb ve Bakteriyoloji Ameliyathânesi'ni kurarak çalışmaya başladı. 1893 yılında Maurice Nicolle ve Hasan Zühdü Nazif Bey tarafından Bakteriyoloji-i Şâhâne tesis edildi; gerek görüldüğü zaman karantina evlerinde de (tahaffüzhâne) bakteriyoloji laboratuvarları açıldı. Çiçek aşısı uygulamaları ise çok eski tarihlerden beri yapılmaktaydı. 1811 yılında tabip Şânîzâde Mehmed Atâullah Efendi'nin ve 1847'de İsmâil Paşa'nın başarısız kalan aşı hazırlama müessesesi kurma teşebbüslerinden sonra B. C. Violi 1880'de özel bir çiçek aşısı hazırlama laboratuvarı açmayı başardı. Bir devlet müessesesi olan aşı evi ise (telkihhâne) 1892 yılında Hüseyin Remzi Bey tarafından kuruldu. İstanbul'dan sonra Mekke, Basra, Şam, San'a, Bağdat, Musul, Erzincan, Sivas ve Manastır şehirlerinde de şubeleri açıldı. Telkihhânenin açılmasıyla daha önceleri ithal edilen aşılar burada hazırlandı. Bu müessese Haziran 1954'te kapatılarak yerine Refik Saydam Merkez Hıfzıssıhha Enstitüsü kuruldu. Hıfzıssıhha hizmetlerinin en önemlilerinden olan dezenfeksiyon

işlemi Osmanlılar'da yaygın biçimde uygulanmakta ve bu iş için tebhîr (tütsüleme, etüvden geçirme) aletleri kullanılmaktaydı. Salgın ve bulaşıcı hastalık zamanlarında tebhîrhâneler önemli hizmetler yapıyordu; pek çok

tahaffüzhânede de tebhîr aletleri mevcuttu. Bunların dışında 1893 büyük kolera salgını sırasında İstanbul'da belediyeye bağlı olarak faaliyet gösteren Üsküdar, Galata ve Gedikpaşa tebhîrhâneleri açılmıştır. Bu tebhîrhâneler 1911 yılında Müessesât-ı Hayriyye-i Sıhhiyye Müdüriyeti'ne devredildi.

Türkiye Cumhuriyeti anayasasının 56. maddesi kişi ve çevre sağlığının korunmasıyla ilgilidir. Ayrıca kamu sağlığına dair iki temel yasa vardır; bunlardan biri 24 Nisan 1930 tarih ve 1593 sayılı Umumi Hıfzıssıhha Kanunu, diğeri 7 Mayıs 1987 tarih ve 3359 sayılı Sağlık Hizmetleri Kanunu'dur.

BİBLİYOGRAFYA

BA, HH, nr. 51094; BA, İrade-Dahiliye, nr. 93014; BA, A.DVN, Mektûbî Kalemi, nr. 2711; BA, Şehremâneti İradeleri, nr. 12 Cemâziyelâhir 1311/8, 25 Receb 1311/4, 10 Şâban 1312/2, 22 Şâban 1314/6; BA, Sıhhıye İradeleri, nr. 18 Safer 1311/1, 1 Rebîülevvel 1322/2, 14 Rebîülevvel 1325/1; BA, Yıldız Sadâret Hususi Mâruzat Evrakı, nr. 286/70, 310/81; Osmanlılarda Narh Müessesesi ve 1640 Tarihli Narh Defteri (haz. Mübahat S. Kütükoğlu), İstanbul 1983, s. 260-262; Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri (haz. Ahmet Akgündüz), İstanbul 1992, VI, 540-542; Busbecq, Türk Mektupları (trc. H. Cahit Yalçın), İstanbul 1939, s. 201; Nevsâl-i Servet-i Fünûn (1311), s. 18-19; Nevsâl-i Âfiyet (1316), s. 362-364; Besim Ömer, Nevsâl-i Tıbbî, İstanbul 1320, s. 92-96; E. Caustner, Hıfzıssıhha (trc. Mehmed Fahri Paşa), İstanbul 1331, s. 161-166; Mecelle-i Umûr-ı Belediyye, I, 954-963; IV, 40; Süheyl Ünver, "Osmanlı Tababeti ve Tanzimat", Tanzimat I, İstanbul 1940, s. 945-952; Bedi N. Şehsüvaroğlu, İstanbul'da 500 Yıllık Sağlık Hayatımız, İstanbul 1953, s. 100-103; Emine Melek Atabek, 1851'de Paris'te Toplanan I. Milletlerarası Sağlık Konferansı ve Türkler, İstanbul 1974, s. 9-19, 101; W. Mcneil, Plagues and Peoples, New York 1975, tür.yer.; Ziya Kazıcı, Osmanlılar'da İhtisab Müessesesi, İstanbul 1987, s. 103, 105-106, 129, 220, 222; Ekrem Kadri Unar, "Bakteriyoloji", Dünyada ve Türkiye'de 1850 Yılından Sonra Tıp Dallarındaki İlerlemelerin Tarihi, İstanbul 1988, s. 51-52; a.mlf.,

“İnfeksiyonlar Bilimi”, a.e., s. 241-243; a.mlf., “Tıp Parazitolojisi”, a.e., s. 342; a.mlf., Bulaşıcı Hastalıklarla Savaş ve İslâm Dini, İstanbul 1989, s. 11, 42, 45; Emre Dölen, Tekstil Tarihi, İstanbul 1992, s. 53-54; Abdülaziz Bey, Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri (haz. Kazım Arısan - Duygu Arısan Günay), İstanbul 1995, s. 349-350; Suraiya Faroqhi, Hacılar ve Sultanlar (trc. Gül Çağalı Güven), İstanbul 1995, s. 122; Gülden Sarıyıldız, “Karantina Meclisi’nin Kuruluşu ve Faaliyetleri”, TTK Belleten, LVIII/222 (1994), s. 351; “Fâtih’in Tabâbetle İlgili Vasiyetnâmesi”, Yeni Türkiye, I/5, İstanbul 1995, s. 7.

Gülden Sarıyıldız

HIKD

(bk. KİN).

HILÂTÎ

(الخلاطي)

Ebû Abdillâh Sadrüddîn Muhammed b. Abbâd b. Melik Dâd el-Hılâtî (ö. 652/1254)

Hanefî fakihi.

Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Bitlis'in bir ilçesi olan Ahlat'a (Arapça eserlerde Hılât) nisbetle Hılâtî diye anılmaktadır. Cemâleddin Mahmûd b. Ahmed el-Hasîrî'den fıkıh okudu ve Ṣaḥîḥ-i Müslim'i dinledi. Kureşî'nin Zebîdî, İbn Kutluboğa'nın İbnü'z-Zebîdî şeklinde kaydettiği bir âlimden de Ṣaḥîḥ-i Buḫârî'yi dinledi. Her iki kaynağın da adını belirtmediği bu âlim, Hanefî ve Hanbelî tabakat kitaplarında Zebîdî veya İbnü'z'-Zebîdî diye anılan ve çeşitli şehirlerde Ṣaḥîḥ-i Buḫârî'yi okuttuğu kaydedilen Ebû Abdullah Hüseyin b. Mübârek ez-Zebîdî (ö. 631/ 1234) olmalıdır. Her iki hocasının da Dımaşk, Halep ve Bağdat gibi ilim merkezlerinde bulunduğu göz önüne alınırsa Hılâtî'nin ilim tahsili için bu şehirlere gitmiş olduğu düşünülebilir. Kahire'de Süyûfiyye Medresesi'nde ders verdiği bilinen Hılâtî'nin talebelerinden sadece Mısır Hanefî kādılkudâtı Ahmed b. İbrâhim es-Serûcî'nin adı zikredilmektedir. Hılâtî Receb 652'de (Eylül 1254) vefat etti.

Eserleri. 1. Telḫîṣü'l-Câmiʿi'l-kebîr. Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin Hanefî mezhebinin ana kaynaklarından olan el-Câmiʿu'l-kebîr'inin muhtasarıdır. İstanbul kütüphanelerinde çok sayıda yazma nüshası bulunan (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 1552; Hasan Hüsnü Paşa, nr. 513; Esad Efendi, nr. 584; Lâleli, nr. 841; Ayasofya, nr. 1073; Yenicami, nr. 378) eserin birçok şerhi yapılmıştır. Günümüze ulaşan önemli şerhleri arasında İbn Balaban'ın Tuḥfetü'l-ḥarîṣ fî şerḥi't-Telḫîṣ, Mes'ûd b. Muhammed el-Gucdüvânî'nin et-Tenvîr şerḥu Telḫîṣi'l-Câmiʿi'l-kebîr, Bâbertî'nin Şerḥu Telḫîṣi'l-Câmiʿi'l-kebîr adlı eserleriyle Sa'deddin et-Teftâzânî ve Molla Fenârî'nin şerhleri zikredilebilir. Telḫîṣ'in bir kısmı Mevkūfâtî Mehmed Efendi tarafından Türkçe'ye çevrilerek şerhedilmiştir. Bu

eserin bir nüshası Tercüme-i Telhîsü'l-Câmii'l-kebîr adıyla Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Şehid Ali Paşa, nr. 719). Mevkūfâtî tercümeye yazdığı mukaddimede eserin çok muhtasar olduğunu, bu sebeple bazı yerleri anlamakta güçlük çektiğini belirtmektedir (bk. vr. 2a). 2. Maḳṣadü'l-Müsned. Ebû Hanîfe'nin el-Müsned adlı eserinin muhtasarı olup Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de bir nüshası bulunmaktadır (Hadis, nr. 440/2; bu eserlerin yazma nüshaları için bk. Brockelmann, GAL, I, 178-179, 475; Suppl., I, 286, 290, 655; Sezgin, I, 416, 426-427). Kaynaklarda Hılâtî'nin Taʿlîḳ ʿalâ Ṣaḥîḥi Müslim adlı bir eserinden de söz edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Hılâtî, Tercüme-i Telhîsü'l-Câmii'l-kebîr (trc. Mevkūfâtî Mehmed Efendi), Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 719, vr. 2a; Kureşî, el-Cevâhirü'l-muḍıyye, II, 123-124; III, 180-181; İbn Receb, eẕ-Ẕeyl ʿalâ Ṭabaḳāti'l-Ḥanâbile, Beyrut, ts. (Dârü'l-Ma'rife), II, 188-189; İbn Tağrîberdî, ed-Delîlü'ş-şâfî ʿale'l-Menheli'ṣ-ṣâfî (nşr. Fehîm Muhammed Şeltût), Kahire, ts. (Mektebetü'l-Hâncî), II, 630; İbn Kutluboğa, Tâcü't-terâcim, s. 62-63; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 472-473, 558, 569; II, 1681; Leknevî, el-Fevâʾidü'l-behiyye, s. 13, 172-173; Brockelmann, GAL, I, 178-179, 475; Suppl., I, 286, 290, 655; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 125; Ziriklî, el-Aʿlâm, VII, 51; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, X, 118; Sezgin, GAS, I, 416, 426-427; Ahmet Özel, Hanefî Fıkıh Âlimleri, Ankara 1990, s. 66; Kāmûsü'l-a'lâm, III, 2052.

Cengiz Kallek

HIMÂRİYYE

(الخماريّة)

Allah’ın günaha sebep olan şeyleri yaratmayacağı görüşünden hareketle şarabın ilâhî fiille değil imalâtçısının fiiliyle meydana geldiğini ileri süren Askerimükrem Kaderîleri’nden bir gruba verilen ad

(bk. KADERİYYE).

HIMS

(bk. HUMUS).

HINNÂVÎZÂDE

(bk. KINALIZÂDE ALİ EFENDİ).

HINZÎZ

(الهنذيذ)

Birinci sınıf Câhiliye şairlerine verilen ad

(bk. TABAKĀTÜ’ş-ŞUARÂ).

HIRÂBE

(bk. EŞKIYA).

HIRAKĪ

(الخرقي)

Ebü'l-Kāsım Ömer b. Hüseyn b. Abdillâh el-Hırakī el-Bağdâdî (ö. 334/946)

Hanbelî fakihi.

Hırakī nisbesi, Arapça'da "elbise ve kumaş" anlamına gelen hırka (çoğulu hırak) ticaretinden gelmektedir. Babası Ebû Ali el-Hırakī de hocası Ebû Bekir el-Merrûzî'ye (ö. 275/888) yakınlığı sebebiyle "Merrûzî'nin halifesi" diye anılmış bir Hanbelî âlimi olup Merrûzî'ye sorduğu sorulara onun verdiği cevapları derleyerek Ḳaṣaṣu men hecerehû Aḥmed adıyla bir eser kaleme almıştır (İbn Teymiyye, VII, 148).

Bağdat'ta tahsil gören Hırakī, Ebû Bekir el-Merrûzî'den başka Harb b. İsmâil el-Kirmânî'den, Ahmed b. Hanbel'in oğulları Sâlih ile (ö. 266/880) Abdullah'ın da (ö. 290/903) talebeleri olan babasından ve Ebü'l-Fazl b. Abdüssemî' el-Hâşimî gibi pek çok âlimden ders aldı. Hırakī'nin doğrudan Ahmed b. Hanbel'in oğullarından ders okuduğuna dair bazı müellifler tarafından kaydedilen bilgi (Sezgin, I, 512; İbnü'l-Mibred, neşredenin mukaddimesi, I, 88-89) klasik kaynaklarda verilen bu mâlumatla çelişmektedir. Aralarında Ebü'l-Hasan Abdülazîz b. Hâris et-Temîmî, Ebû Muhammed Abdullah b. Osman es-Saffâr, İbn Batta el-Ukberî, Ebü'l-Hüseyin İbn Sem'ûn ve Ebû Bekir Hasan b. Yahyâ el-Mukrî gibi fakih ve muhaddislerin bulunduğu birçok âlim de Hırakī'den ders almıştır.

Hırakī zamanında Büveyhîler'in hâkimiyeti altında bulunan Irak'ta Râfizîlik ve Mu'tezilîlik hâkim duruma gelmişti. Cemâziyelâhir 321'de (Haziran 933) yahut ertesi yıl, Emîr Ali b. Yılbak ve kâtibi Hasan b. Hârûn Bağdat'ta hutbe sırasında Muâviye ile oğlu Yezîd'e lânet edilmesini emrettiler. Yine aynı yıl Hanbelîler'in vaaz ve öğretimden menedilip bazılarının Basra'ya sürgüne gönderilmesi halkta büyük bir tedirginliğe yol açtı. 331 (943) yılında da sahâbeye dil uzatma had safhaya varınca tüccarların pek çoğu hacılarla birlikte Mısır ve Şam'a hicret etti. Bu olaylar

sebebiyle Hanbelîler'in Bağdat'ta kalması güçleşince Hırakī de Hanbelî mezhebinin kök salmaya başladığı Şam'a gitti. Burada vefat eden Hırakī, Bâbüssagīr Kabristanı'nda şehidlerin mezarları yakınına Cerrâh Camii karşısına defnedildi. Kabri daha sonra ziyaretgâh haline gelmiştir. İbn Batta, hocası Hırakī'nin Şam'daki kabrini ziyaret ettiğini açıkça ifade ettiğine göre onun Bağdat'ta öldüğü şeklindeki rivayet gerçeği yansıtmamaktadır.

Eserleri. Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın belirttiğine göre Hırakī'nin pek çok eseri bulunmakla birlikte bunlar yaygınlık kazanmamıştır. Zira Bağdat'tan ayrılırken kitaplarını emanet bıraktığı dostunun evi yanmış ve bu yangından sadece el-Muḫtaṣar adı verilen eseri kurtulabilmiştir. el-Muḫtaṣar'ın hac bölümünde Hacerülesved'in Karmatîler tarafından yerinden sökülmüş olduğunu ima eden, "Hacı Hacerülesved'e gelir ve imkân bulursa -eğer yerinde ise-onu selâmlar ve öper" ifadesi, hiç değilse kitabın bu bölümünden itibaren sonuna kadar olan kısmının 317 (929) yılından sonra yazıldığını düşündürmektedir. Zira Hacerülesved, Karmatî lideri Ebû Tâhir el-Cennâbî tarafından bu tarihte yerinden sökülmüş ve ancak 339'da (950-51) tekrar yerine konulabilmiştir. Hırakī'nin özel bir isim vermediği bu eser, mezhebin görüşlerini özlü biçimde ihtiva etmesi sebebiyle el-Muḫtaṣar diye meşhur olmuştur. Hanbelî mezhebine dair ilk klasik fıkıh metnini teşkil eden kitabın bölümlerinin tertibinde Şâfiî mezhebiyle ilgili eserler esas alınmış ve bu tertip daha sonraki pek çok Hanbelî müellifi tarafından da benimsenmiştir. el-Muḫtaṣar, Muvaffakuddin İbn Kudâme el-Makdisî (ö. 620/1223) el-Muḳniᶜi yazıncaya kadar Hanbelîler'in yegâne muteber fıkıh metni olma özelliğini korumuştur. İbn Kudâme'nin eseriyle birlikte el-Muḫtaṣar'ın tertibi de terkedilmiştir.

el-Muḫtaṣar'ın ihtiva ettiği 2300 meselenin tamamı doğrudan Ahmed b. Hanbel'e ait görüşler olmayıp bir kısmı onun görüşlerine dayanılarak Hırakī tarafından ortaya konan tahrîclerdir. Hırakī'nin eserinde bunu belirtmemesi, bütün görüşlerin Ahmed b. Hanbel'e ait olduğunu ima edeceği gerekçesiyle tenkit edilmiştir. Gulâmü'l-Hallâl'in el-Muḫtaṣar'ın bir nüshası üzerine, "Hırakī bana altmış meselede muhalefet etmiştir" diye yazdığını kaydeden İbn Ebû Ya'lâ bunu araştırdığını ve aralarında doksan sekiz meselede ihtilâf bulunduğunu tesbit ettiğini belirtir (Ṭabaḳātü'l-Ḥanâbile, II, 76-118). Hanbelî mezhebinde büyük öneme sahip olan el-Muḫtaṣar medreselerde okutulmuş, talebeler tarafından ezberlenmiş,

bazı âlimlerce manzum hale getirilmiş ve üzerine birçok şerh yazılmıştır.

İbnü'l-Mibred (İbn Abdülhâdî), hocası İzzeddin el-Mısrî'nin (ö. 876/1471-72) el-Muḫtaṣar'a ait 300 şerhin adını tesbit ettiğini söylediğini ve kendisinin de yirmiye yakın şerhi gördüğünü belirtir (ed-Dürrü'n-naḳī, III, 873). M. Züheyr eş-Şâvîş tarafından neşredilen el-Muḫtaṣar'ın (Dımaşk 1378/1959, 1964) günümüze ulaşan başlıca şerhleri şunlardır: 1. Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın (ö. 458/1066) şerhi. Eserin farklı nüshalara ait iki cildi Dımaşk Zâhiriyye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (nr. 2746, 2747). 772 (1370-71) yılında istinsah edilen bir nüshaya ait II. cilt 267 varak olup nikâh bölümünden başlayıp el-Muḫtaṣar'ın da son kısmı olan ümmü'l-veledlerin âzat edilmesi bölümüyle sona ermektedir. 577'de (1181) istinsah edilen diğer bir nüshanın III. cildi ise 218 varaktır ve "Kitâbü Diyâti'n-nefs" ile başlayıp yine eserin sonuna kadar devam etmektedir. Eser, Mekke Ümmülkurâ Üniversitesi'nde Suûd Abdullah er-Ravkī tarafından neşre hazırlanmıştır (1407/1986). 2. İbnü'l-Bennâ el-Bağdâdî, el-Muḳniʿ fî şerḥi Muḫtaṣari'l-Ḫıraḳī (I-IV, nşr. Abdülazîz b. Süleyman el-Baîmî, Riyad 1414/1993). 3. Muvaffakuddin İbn Kudâme, el-Muġnî (nşr. M. Reşîd Rızâ, Kahire 1367/1947; nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, I-IX, Kahire 1406/1986, 1412/1992, 2. bs.; nşr. M. Sâlim Muhaysin - Şa'bân M. İsmâil, I-IX, Riyad, ts.; Kahire, ts. [eş-Şerḥu'l-kebîr ile birlikte]; I-XIV [son iki cilt fihristtir], Beyrut 1392/1972, 1982, el-Muḫtaṣar'ın en meşhur şerhidir, bk. DİA, XIII, 19). 4. Ebû Tâlib Abdurrahman b. Ömer ed-Darîr, el-Vâżıḥ fî şerḥi Muḫtaṣarı Ebi'l-Ḳāsım el-Ḫıraḳī (I. cilt, Dublin Chester Beatty Ktp., nr. 4947 [Kitâbü'l-Muḳniʿin nâşirinin mukaddimesinde bu numara 3286 olarak verilmektedir]; II. cilt, Halep Mektebetü'l-evkāfi'ş-şarkıyye, nr. 19950). Kaynaklarda Ebû Tâlib'e el-Kâfî fî şerḥi'l-Ḫıraḳī adıyla bir başka şerh daha izâfe edilmektedir. 5. Şemseddin ez-Zerkeşî, Şerḥu'z-Zerkeşî ʿalâ Muḫtaṣari'l-Ḫıraḳī (nşr. Abdullah b. Abdurrahman el-Cebrîn, I-VII, Riyad 1413/1993). Zerkeşî'nin bu esere dair tamamlanmamış ikinci bir şerhi daha vardır. Müellif, bu şerhini öncekinden ihtisar ederek "Kitâbü'l-Eṭʿime"den "Bâbü'l-edâhî"ye kadar getirmiş, geri kalan kısmı bir başka Hanbelî âlimi tarafından tamamlanmıştır. Şerhin dörtte bir kadarı günümüze ulaşmış olup Abdullah b. Abdurrahman el-Cebrîn'in belirttiğine göre basıma hazırlanmaktadır (İbnü'l-Mibred, neşredenin mukaddimesi, I, 89). Muhammed b. Abdurrahman b. Hüseyin Âlü İsmâil'in (ö. 1969), Ḥâşiyetü Muḫtaṣari'l-İmâm Ebi'l-Ḳāsım el-Ḫıraḳī adıyla yayımlanan eseri (Riyad

1408/1988), klasik türde bir hâşiye olmayıp sadece dipnotlarda bazı konular hakkında bilhassa el-Muġnî gibi kaynaklardan yapılan alıntılar aktarılmakta, ayrıca bankacılık gibi yeni bazı meseleler hakkındaki tartışmalar özetlenmektedir (s. 109-113; el-Muḫtaṣar üzerine yazılan diğer şerhler için bk. İbnü'l-Bennâ, neşredenin mukaddimesi, I, 64-74).

el-Muḫtaṣar, Ebû Muhammed Ca'fer b. Ahmed es-Serrâc, Ebû Ca'fer Mekkî b. Muhammed b. Hübeyre ve ed-Dürretü'l-yetîme ve'l-maḥaccetü'l-müstaḳīme (GAS'ta "mahacce" yerine yanlış olarak "mahabbe" ifadesi yer almaktadır, Berlin Königlichen Bibliothek, nr. 4511) adıyla Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Yûsuf es-Sarsarî tarafından manzum hale getirilmiştir. Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Mevsılî ise el-Muḫtaṣar'ın sadece ibadetler kısmını nazmetmiştir.

Ebü'l-Fazl Ahmed b. Nasrullah el-Kirmânî et-Tüsterî el-Bağdâdî el-Muḫtaṣar'ı ihtisar etmiş, İbnü'l-Mibred de eṣ-Ṣeġārü'l-bâsim li-taḫrîci eḥâdîs̱i Muḫtaṣarı Ebi'l-Ḳāsım adlı eserinde kitaptaki hadislerin kaynaklarını göstermiştir. Ebü'l-Mehâsin Muhammed b. Abdülbâkī el-Mecmaî el-Mevsılî Şerḥu ġarîbi elfâẓi'l-Ḫıraḳī ve İbnü'l-Mibred ed-Dürrü'n-naḳī fî şerḥi elfâẓi'l-Ḫıraḳī (nşr. Rıdvân Muhtâr b. Garbiyye, I-III, Cidde 1411/1991) adlı eserlerinde el-Muḫtaṣar'daki garip kelimeleri açıklamışlardır.

Muvaffakuddin İbn Kudâme, el-Muḫtaṣar üzerine ilâvelerini ihtiva eden el-Hâdî (ʿUmdetü'l-ḥâzim fi'l-mesâʾili'z-zevâʾid ʿan Muḫtaṣarı Ebi'l-Ḳāsım [Beyrut, ts.], bazı kaynaklarda ʿUmdetü'l-ʿâzim fî telḫîṣi'l-mesâʾili'l-ḫâriciyye ʿan Muḫtaṣarı Ebi'l-Ḳāsım) adıyla bir eser kaleme almıştır. Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Yûsuf es-Sarsarî, İbn Kudâme'nin Zevâʾidü'l-kâfî ʿale'l-Ḫıraḳī adındaki diğer bir eserini Vâsıṭatü'l-ʿiḳdi'ṣ-ṣemîn ve ʿumdetü'l-ḥâfıẓi'l-emîn adıyla manzum hale getirmiştir. Ebû Bekir b. Zeyd el-Cerâî de Ġāyetü'l-maṭlab fî maʿrifeti'l-mez̠heb'inde (TSMK, III. Ahmed, nr. 1131) el-Muḫtaṣar'a yapılan ilâveleri bir araya getirmiştir.

Fuat Sezgin, Hırakī'nin Fevâʾid adlı eserinden Ebü'l-Kāsım el-Lâlekâî'nin (ö. 418/1027) yaptığı seçmeleri ihtiva eden bir cüzün (Cüzʾ fîhi fevâʾidü Ebi'l-Ḳāsım ʿAbdirraḥmân el-Ḫıraḳī) Zâhiriyye Kütüphanesi'nde kayıtlı bulunduğunu (nr. 87/I) belirtir (GAS, I, 501). Ancak klasik kaynaklarda

böyle bir eserden söz edilmemesi bir yana, Hırakī'nin adı Ömer iken eserde müellifin adının Abdurrahman olarak verilmesi ve Lâlekâî'nin Şâfiî mezhebine mensup olması gibi hususlar bu bilginin yanlışlığını ortaya koymaktadır. M. Îsâ Sâlihiyye tarafından Ebü'l-Kāsım el-Hırakī'ye nisbet edilen (el-Muʿcemü'ş-şâmil, II, 270) Müntehe'l-idrâk fî taḳsîmi'l-eflâk (nşr. Carlo Nallino, Roma 1934), Bahâeddin Ebû Muhammed Abdülcebbâr b. Muhammed el-Harakī es-Sâbitî'ye (ö. 527/1132) aittir (Brockelmann, GAL, I, 624; Suppl., I, 863).

BİBLİYOGRAFYA

Hatîb, Târîḫu Baġdâd, XI, 234-235; İbnü'l-Bennâ el-Bağdâdî, el-Muḳniʿ fî şerḥi Muḫtaṣari'l-Ḫıraḳī (nşr. Abdülazîz b. Süleyman el-Baîmî), Riyad 1414/1993, neşredenin mukaddimesi, I, 27-79, ayrıca bk. I, 185-186; Şîrâzî, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾ, Beyrut, ts. (Dârü'l-Kalem), s. 173-174; İbn Ebû Ya'lâ, Ṭabaḳātü'l-Ḥanâbile, II, 45-47, 75-118; Sem'ânî, el-Ensâb, V, 91-93; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ, XII, 702-703; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, XIV, 49; a.mlf., Menâḳıbü'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Ali Muhammed Ömer), Kahire 1399/1979, s. 622; İbn Kudâme, el-Muġnî (Herrâs), I, 3; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 441; İbn Teymiyye, Derʾü teʿârużi'l-ʿaḳl ve'n-naḳl (nşr. M. Reşâd Sâlim), [Riyad] 1978, VII, 148; Zerkeşî, Şerḥu'z-Zerkeşî ʿalâ Muḫtaṣari'l-Ḫıraḳī (nşr. Abdullah b. Abdurrahman el-Cebrîn), Riyad 1413/1993, neşredenin mukaddimesi, I, 41-48, 69-76, 89; İbn Kesîr, el-Bidâye, XI, 214; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XV, 363-364; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, III, 289; İbn Müflih el-Makdisî, el-Maḳṣadü'l-erşed (nşr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn), Riyad 1410/1990, I, 98, 296, 345; II, 298, 445; III, 41, 114; İbnü'l-Mibred, ed-Dürrü'n-naḳī fî şerḥi elfâẓi'l-Ḫıraḳī (nşr. Rıdvân Muhtâr b. Garbiyye), Cidde 1411/1991, neşredenin mukaddimesi, I, 85-97, ayrıca bk. III, 872-874; Ebü'l-Yümn el-Uleymî, el-Menhecü'l-aḥmed (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut 1403/1983, II, 61-63; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1286, 1626; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, II, 336-337; Muhammed b. Şattî, Muḫtaṣaru Ṭabaḳāti'l-Ḥanâbile (nşr. Fevvâz Ahmed ez-Zemerlî), Beyrut 1406/1986, s. 31; Abdülkādir Bedrân, el-Medḫal ilâ meẕhebi'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel,

Beyrut 1405/1985, s. 203, 209, 214-217, 221; Brockelmann, GAL, I, 194, 503, 624; Suppl., I, 311, 863; Ziriklî, el-Aʿlâm, V, 202; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, VII, 282-283; Sezgin, GAS, I, 501, 512-513; a.e. (Ar.), I/3, s. 212, 235-236; M. Ebû Zehre, İbn Ḥanbel, Kahire 1981, s. 196-198; Abdülvehhâb İbrâhim Ebû Süleyman, Kitâbetü'l-baḥs̱i'l-ʿilmî, Cidde 1403/1983, s. 368, 395; Sâlihiyye, el-Muʿcemü'ş-şâmil, II, 270; H. Laoust, "Le hanbalisme sous le califat de Bagdad", REI, XXVII (1959), s. 84; a.mlf., "al-Khiraḳī", EI² (İng.), V, 9-10; Abdullah b. Süleyman b. Menîʿ, "el-Muġnî li'bn Ḳudâme", ed-Dâre, III/2, Riyad 1397/1977, s. 352-361; Ahmet Özel, "Fıkıh [Literatür]", DİA, XIII, 19.

Şükrü Özen

HIRÂMÎ AHMED PAŞA MESCİDİ

(bk. SAVAKLAR MESCİDİ).

HIRÂMÎ AHMED PAŞA MESCİDİ

İstanbul’da XVI. yüzyıl sonunda kiliseden çevrilen bir mescid.

Fatih’in Çarşamba semtinde Fethiye Camii’nin yakınında küçük bir Bizans yapısıdır. Fethiye caddesinin kenarında Koltukçu ve Beyceğiz sokakları ile sınırlanan ufak bir meydanın ortasındadır.

Bu hıristiyan mâbedinin Bizans dönemindeki Hagios Ioannes Prodromos en to Trullo Kilisesi olduğu yolunda eskiden beri yerleşmiş bir görüş varsa da gerçek adı ve kesin yapım tarihi bilinmemektedir. İstanbul’un fethinin arkasından Fâtih Sultan Mehmed tarafından 1455’te Ortodoks patriğine Pammakaristos Manastır ve Kilisesi patrikhâne olarak tahsis edildiğinde o zamana kadar burada barınan rahibelere de bu kilise verilmiş, böylece herhalde etrafında bulunan bazı binalarla burası bir kızlar manastırı kilisesi haline gelmiştir. Buraya o sırada “kubbe” anlamına gelen Trullos adının verilmesi, binanın tarihlendirilmesi hususunda bazı yanlış görüşlerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bizans döneminin erken yüzyıllarında Quinisexte denilen büyük dinî toplantının 691’de Trullos adı verilen bir yerde yapıldığı düşünülerek bu olay sonradan Ahmed Paşa Mescidi olan küçük kiliseye yakıştırılmak istenmiştir. Halbuki mevcut bina, mimari üslûbu bakımından fazla eski olmadığı gibi içinde yüzlerce metropolitin toplanmasına imkân vermeyecek ölçüde küçük bir yapıdır. Ayrıca Trullos denilen yerin bir kilise değil Bizans imparatorlarının “Büyük Saray”ının kubbeli salonlarından biri olduğu da bilinmektedir. Bu küçük kilisenin mimari özellikleri yönünden XI-XII. yüzyıllarda inşa edilmiş olabileceği tahmin edilmektedir. Hagios Ioannes Prodromos en to Trullo adı da 1456’da burası bir kızlar manastırının merkezi olduğunda ortaya çıkmıştır.

Hagios Ioannes Prodromos Manastır ve Kilisesi fetihten sonra yaklaşık 150 yıl Ortodokslar’ın elinde kalmış ve yakınındaki Pammakaristos Manastırı’nın 1586’da patrikhâneliğine son verilip kilisesi Fethiye Camii olduğunda Hagios Ioannes Kilisesi de Hırâmî Ahmed Paşa tarafından mescide dönüştürülmüştür. Lakabı “Harâmî” olarak da okunan Ahmed Paşa Ayvansarâyî tarafından, “Yeniçeri ağalığından defterdar olup ba‘dehû

vezâretle dahi hidemât-ı Devleti Aliyye'de iken şeşcihet, sene 1008 Şevvalinde yirmi sekizinci günü rihlet edip Taksim karşısında bina eylediği mescidin mihrâbı önünde defnolunmuştur... İstanbul'da dahi Fethiye kurbünde kiliseden münkalib bir mescidi vardır" cümleleriyle tanıtılmaktadır. Ayvansarâyî, bu vesile ile paşanın mezar taşındaki kitâbenin de kopyasını verir: "Hırâmî Vezir Ahmed Paşa / Mustafâ-hulk u Alî-sîret / Yirmi sekizinci günü Şevvâlin / Kıldı izz ile rihlet, sene 1008". Siyavuş Paşa'nın damadı olan Hırâmî Ahmed Paşa 28 Şevval 1008'de (12 Mayıs 1600) vefat ettiğinde Edirnekapı dışında Haliç'e bakan yamaçta, İstanbul tarafı sularının taksim edildiği tesislere yakın bulunduğundan Savaklar Mescidi olarak adlandırılan ikinci hayratının hazîresine gömülmüştür (bk. SAVAKLAR MESCİDİ). Bu duruma göre günümüzde adını taşıyan mescid 1586 ile 1600 yılları arasında camiye çevrilmiş olmalıdır.

Türk dönemi boyunca İstanbul'un geçirdiği zelzele ve yangın felâketleri Ahmed Paşa Mescidi'nin üzerinde göründüğü kadarıyla fazla etkili olmamıştır. Fakat mescid 1930'larda kadro dışı bırakıldığı için hızla harap olmaya başlamıştı. 1946'da son cemaat yeri görevi yapan ön holü (narteks kısmı) kısmen yıkılmış durumda bulunuyordu. Vakıflar İdaresi'nce 1966-1968 yıllarında İlban Öz'e pek başarılı sayılamayacak şekilde tamir ettirilerek yeniden ibadete açılmıştır.

Dıştan ön holü ve mihrap çıkıntısı ile uzunluğu 15 metreyi geçmeyen Hırâmî Ahmed Paşa Mescidi Bizans mimarisinde "kapalı haç planlı" yapılar tipindedir. Üç çapraz tonozla örtülü olan narteks bölümünü takip eden esas mekânda dört beşik tonoz dört sütun tarafından taşınıyordu. Bina mescide dönüştürüldüğünde güney duvarı köşesine şevli olarak yapılan mihraba daha fazla görüntü sağlamak için bu sütunlar kaldırılmış ve binanın ana kubbesiyle bütün örtü sistemi uçları yan duvarlara saplanan, kalın ağaç kirişlere oturtulmuştu. Mescid yeniden onarılırken bu kirişler sökülmüş ve dört mermer sütunla korint üslûbunda başlıklar yerleştirilerek binanın iç mimarisi C. Gurlitt'in kitabında görülen eski biçimine sokulmuştur.

Yüksek kasnağı pencereli olan kubbede Bizans yapı sanatının özellikleri korunmuştur. Binanın doğu tarafında yarım yuvarlak çıkıntı halinde dışarıya taşan ortada bir büyük, iki yanda birer küçük apsis vardır. Mescid ihya edilirken evvelce örülmüş pencereler açılarak binanın aslî mimarisi

belirtilmeye çalışılmıştır. Ancak dış duvarların taş ve tuğla örgüleriyle malzemeleri aslına uygun değildir.

Ahmed Paşa Mescidi cami haline getirilirken nedense kâgir bir minare yapılmamıştır. Gerek A. G. Paspatis'in 1877'de basılan kitabında Galanakis tarafından çizilen gravürden, gerekse C. Gurlitt ile A. van Millingen'in eserlerindeki fotoğraflardan anlaşıldığına göre narteksin güneybatı köşesinde şerefe çıkması olmayan, ezanın dört küçük pencereden okunduğu basit, ahşap minaresi mescid harap olmaya bırakıldığında ortadan kalkmıştır. Türk sanatı bakımından dikkate değer bir özellik, kubbenin iç yüzeyini dilimler halinde süsleyen yeşil ve kırmızı zemin üzerine işlenmiş bitki motiflerinden meydana gelen malakârî tekniğindeki nakışlardır. Günümüze pek az örneği gelebilen ve dikkatle korunması gereken bu süslemeye bu derecede iddiasız bir mescidde rastlanması şaşırtıcıdır. Eski resimlerde görülen mescidin etrafını çeviren duvardan günümüzde hiçbir iz kalmamıştır.

BİBLİYOGAFYA:

Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmî', I, 38; a.e.: Camilerimiz Ansiklopedisi (haz. İhsan Erzi), İstanbul 1987, I, 72; a.mlf., Vefeyât-ı Selâtîn, s. 30-31; Konstantios, Constantiniade (trc. M. R.), Istanbul 1846, s. 108; A. G. Paspatis, Byzantinai Meletai, Istanbul 1877, s. 303-304; C. Gurlitt, Die Baukunst Konstantinopels, Berlin 1908-1912, s. 40; J. Ebersolt, "Rapport sommaire sur une mission à Constantinople", Nouvelles archives des missions scientifiques, Paris 1911, s. 14; A. van Millingen, Byzantine Churches in Constantinople, London 1912, s. 201-206; A. M. Schneider, Byzanz, Berlin 1936, s. 60; R. Janin, Eglises et monastères, Paris 1969, s. 441-442; a.mlf., "Les églises byzantines du précurseur à Constantinople", Echos d'Orient, XXXVII, Paris 1938, s. 340-341; Semavi Eyice, Istanbul, petit guide à travers les monuments byazntins et turcs, İstanbul 1955, s. 63-64; a.mlf., "Les églises byzantines d'Istanbul", Corsi di Studi Bizantine e Ravennati, XII, Ravenna 1963, s. 295-296; a.mlf., "İstanbul Minareleri", Türk Sanatı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri, İstanbul 1963, I, 163; a.mlf., "Ahmed Paşa Mescidi", İst.A, I, 437-440; a.mlf., "Hıramî Ahmed Paşa Mescidi", DBİst.A, IV, 66-67; W. Müller-Wiener, Bildlexikon zur Topographie Istanbuls, Tübingen 1977, s. 144-146; Th. Mathews, The

Byzantine Churches of Istanbul. A Photographic Survey, Pennsylvania 1976, s. 437-440.

Semavi Eyice

HIRÂŞ b. ÜMEYYE

(خراش بن أميّة)

Ebû Nadle Hırâş b. Ümeyye b. Rebîa el-Huzâî el-Kâ‘bî (ö. 60/680 [?])

Sahâbî.

Müreysî‘ Gazvesi’nde, Hudeybiye Antlaşması’nda, Hayber’in fethinde ve daha sonraki savaşlarda bulundu. Hz. Peygamber, Hudeybiye günü Hırâş’ı Sa‘leb diye bilinen devesine bindirip Mekke’ye elçi olarak gönderdi ve müslümanların Mekke’ye umre için gelmekte olduklarını, yanlarında kurbanları bulunduğunu, Kâbe’yi tavaf edip geri döneceklerini Mekkeliler’e bildirmesini söyledi. Ancak Kureyşliler (bir rivayette özellikle İkrime b. Ebû Cehil) ona çok kötü davrandılar. Devesini kesip kendisine eziyet ettiler; hatta onu öldürmek isteyenler olduysa da buna bir akrabası veya ehâbîş* engel oldu. Bunun üzerine Hırâş geri dönerek Resûl-i Ekrem’e durumu anlattı ve Kureyşliler’e daha itibarlı bir kimseyi (bir rivayete göre Osman b. Affân) göndermesini söyledi.

Hırâş zaman zaman Hz. Peygamber’in berberliğini de yapardı. Nitekim Hudeybiye’de antlaşma sağlanarak Kureyş temsilcileri ayrıldıktan sonra kurbanlar kesilip ihramdan çıkılacağı sırada Resûlullah’ı tıraş etmişti. Onun sadece umretü’l-kazâda Hz. Peygamber’in saçını kestiği de söylenmektedir. Mekke’nin fethinde bulunan Hırâş’ın fethin ikinci günü, kendisine eman verilmiş olan Cüneydib b. Edla‘ı öldürmesine Resûl-i Ekrem çok üzüldü ve Hırâş’ı kınadı. Bazı rivayetlere göre Mekke’de kan dökülmesini bu hadise dolayısıyla irat ettiği bir hutbe ile yasaklamıştır. Hz. Peygamber’in, “Eğer bir kâfire karşılık bir mümini öldürecek olsaydım Hırâş’ı öldürürdüm” dediği nakledilmektedir (Vâkıdî, II, 845). Cüneydib’in diyeti Hırâş’ın kabilesi olan Huzâa’ya ödettirilmiştir.

Mekke ile Medine arasında Mekke’den bir konak uzaklıkta bulunan Bi’rü’l-Berûd’u Hırâş’ın kazdırıp etrafını çevirttiği belirtilmektedir. Medine’de yaşadığı bilinen Hırâş Muâviye’nin hilâfetinin sonlarında (60/680) vefat

etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, IV, 324; Vâkıdî, el-Meġāzî, II, 600, 616, 737, 843-845; III, 959; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 96-98; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), II, 631, 637; III, 62-63; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, III, 392; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, I, 427-428; İbn Beşküvâl, Ġavâmiżü’l-esmâʾi’l-mübheme (nşr. İzzeddin Ali es-Seyyid - M. Kemâleddin İzzeddin), Beyrut 1407/1987, II, 843-844; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe, II, 125-126; a.mlf., el-Kâmil, II, 203; Safedî, el-Vâfî, XIII, 301; İbn Hacer, el-İṣâbe, I, 421-422; Diyarbekrî, Târîḫu’l-ḫamîs, II, 19, 23.

Asri Çubukçu

HIRBETÜ’l-BEYZÂ

(خربة البيضاء)

İslâm öncesi döneme ait bir Arap kasrı.

Şam’ın 100 km. güneydoğusunda Suriye çölünün batısındaki bir vadinin yanındadır; Kasrü’l-ebyaz adıyla da tanınır. Mevcut kalıntılardan ve içinde yer aldığı mahal yönünden tahkimatlı bir şato olduğu anlaşılan yapı, ilk bakışta Emevî kasırlarının planlarına sahipmiş gibi görünmekteyse de dikkatli bir inceleme sonunda onlardaki ihtişamın ve törenlere yönelik teşkilât özelliklerinin bunda bulunmadığı ortaya çıkmaktadır. Emevî kasırlarındaki taht odası ve mescid gibi bölümlere rastlanmayan yapının bundan dolayı bir Emevî eseri olmadığı bellidir.

V veya VI. yüzyılda yapıldığı sanılan Hırbetü’l-beyzâ, 60 × 60 m. ölçülerinde kare planlı bir yapı olup 43 × 43 m. ölçüsündeki bir iç avlunun etrafına sıralanmış

çeşitli mekânlardan meydana gelmiştir. Emevî kasırları gibi köşelerinde yuvarlak ve doğu cephesi hariç dış duvarlarının orta kısımlarında yarım daire kesitli takviye kulelerine sahiptir. Doğu cephesinin ortasında giriş ve bunun iç taraftaki iki yanında nöbetçi odaları ve onların yanlarında da depo olması muhtemel uzun dikdörtgen salonlar yer almaktadır. Avlunun kuzey, batı ve güney taraflarında da çeşitli odalar bulunmaktadır.

Emevî kasırlarının yanında daha mütevazi bir teşkilâta sahip olan binanın onlardan daha uzun süreli iskâna ve gündelik kullanıma tâbi tutulduğu anlaşılmaktadır. Bu durumda binanın bulunduğu bölgeyi ve yakınındaki bereketli vadiyi hâkimiyeti altında tutan bir derebeyinin şatosu olduğu tahmin edilmekte, Kuzey Suriye’ye has özellikler gösteren sınırlı iç tezyinatının Emevî eserlerindekilerin yanında çok mahallî ve sönük kalması da bu görüşü desteklemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

H. Gaube, Ein arabischer Palast in Süd-syrien: Ḫirbet-el Baiḍa, Beirut 1974; a.mlf., “Khirbat al-Bayḍā’”, EI² (İng.), V, 10; E. Herzfeld, “Mshattā, Hīra and Bādiya”, Jahrbuch der Königliche Preusisches Kunstsammlungen, XLII (1921), s. 104-146; J. Sauvaget, “Remarques sur les monuments omeyyades”, JA, CCXXXI (1939), s. 1-59.

A. Engin Beksaç

HIRBETÜ’l-MEFCER

(خربة المفجر)

Filistin’de Emevîler’e ait saray kompleksi harabeleri.

Ölüdeniz yakınlarındaki su kaynaklarıyla ünlü Vâdinnüvey‘ime’de yer alan ve birbirine bitişik saray, cami, hamam binalarından oluşan yapılar topluluğu VIII. yüzyılda inşa edilmiş, fakat bazı yerleri tamamlanmadan yarım bırakılmıştır; taşıdığı ad “kaynak harabesi” anlamına gelir. Yıkıntılar arasında üzerinde Hişâm ismi bulunan bir taşa rastlanmasından dolayı Halife Hişâm b. Abdülmelik zamanında (724-743) veya hamamın çok değişik mimari ve tezyinî özellikler arzetmesinden dolayı sefahate aşırı düşkünlüğü ve alışılmışın dışındaki davranışlarıyla tanınan II. Velîd zamanında (743-744) yapılmış olduğu düşünülmektedir. İnşaatın yarım kalması sarayın, saltanatı bir yıldan az süren ve isyan sonucu öldürülen II. Velîd tarafından yaptırıldığı fikrini desteklemektedir.

Tarihî kaynaklarda hakkında herhangi bir bilgi bulunmayan harabeleri ilk tanıtanlar, XIX. yüzyılın sonlarında Palestin Exploration Fund adına bölgede incelemeler yapan yüzbaşı Ch. Warren ile F. J. Bliss’tir. Asıl ilmî tanıtım ise 1935’ten 1948’e kadar R. W. Hamilton ve D. C. Baramki idaresinde yürütülen kazılar vasıtasıyla olmuştur (bk. bibl.).

Hırbetü’l-mefcer, bütün Emevî devri kasır ve sarayları arasında özellikle, sadece Kusayru Amre ile yakınlık gösteren hamam binasının değişik planı, mimari teşkilâtı ve eşine rastlanmayan zengin tezyinatı sebebiyle istisnaî bir yere sahiptir. Binaların üslûbu mahallî Suriye, Bizans ve Sâsânî tesirlerinin bir karışımı olarak dikkat çeker. Bizans’ın sürdürdüğü Roma geleneğine bağlanan mozaik tezyinatın yanında alçı kabartma ve heykellerle duvar resimlerinde görülen Sâsânî tesiri, Araplar’ın Emevî devrinde ortaya çıkan yeni sanat anlayışıyla ele alınarak çok ihtişamlı bir biçimde mimariye aksettirilmiştir.

Yapıların güney kısmında bulunan asıl saray, diğer Emevî saray ve kasırları

gibi merkezî bir avlunun etrafına dizilmiş mekânlardan oluşmaktadır. Dış duvarları, kulelerle desteklenmiş sur duvarı şeklinde olan yaklaşık 64 × 67 m. boyutlarındaki bu müstahkem bina iki katlı planlanmıştır; girişi doğuya açılan ve dışarıya doğru taşan bir taçkapıdandır. Güney tarafındaki beş odanın ortasına yerleştirilen mihraplı mekânın saray personelinin mescidi olduğu anlaşılmaktadır. Batı tarafındaki birbiriyle irtibatlı oda gruplarının önünde ve ortada merdivenle inilen serdâb (serinlik) bulunmaktadır.

Sarayın kuzeyinde yer alan ve bir ara kapıyla geçilen 23,60 × 17,10 m. boyutlarındaki caminin içinde yapılan kazılarda kemer sıralarına rastlanmıştır. Bina, kuzey tarafındaki yan yana yerleştirilmiş üç kapıyla dışarı açılmakta ve kapıların önünde, daha kuzeydeki hamamın ana girişinin de açıldığı camiyle aynı büyüklükte bir avlu bulunmaktadır. Caminin batısında, etrafı duvarlarla çevrili büyük avludan geçen üstü kapalı dehliz şeklindeki bir yol vasıtasıyla saray ve hamam arasında doğrudan irtibat kurulmuştur.

Hırbetü'l-mefcer'in en değişik binası olan hamam, yaklaşık 30 × 30 m. boyutlarında kare planlı büyük bir eğlence salonu ile ona bağlanan özel halvet, sıcaklık, soğukluk ve helâlardan oluşmaktadır. Salonun batı ve kuzey duvarlarında içleri nişli apsis görünümünde üçer loca, doğu tarafında iki loca arasına yerleştirilen ve dışarıya ihtişamlı bir taçkapıyla açılan giriş, güneyde ise yine üç apsisin önüne yapılmış 20 m. uzunluğunda bir yüzme havuzu bulunmaktadır. Bu geniş mekânın üstü on altı pâyenin taşıdığı, yüksek bir kasnak üzerine oturtulmuş merkezî bir kubbe ile çevresine yerleştirilmiş kaburga ve beşik tonozlardan meydana geldiği sanılan bir örtü sistemiyle kapatılmıştır. Salonun kuzeybatısında yer alan yarım daire apsisli ve kubbeyle örtülü küçük mekânın halifenin özel halveti olduğu anlaşılmaktadır. Kuzeydoğu tarafında salonla irtibat halindeki helâlar, halvetle helâlar arasındaki kısımda da salondan geçilen ve dört ayrı bölümden oluşan asıl hamam yer almaktadır. Zengin tezyinatıyla göz alan salonun 8,45 m. genişliğindeki cümle kapısı, kemerle geçilen bir açıklık içinde bulunan basamaklarla caminin önündeki avluya açılmaktadır; açıklığın üstü pandantifler üzerinde yükselen bir kubbeyle örtülüdür. Üç binanın doğusunda, ortasında bir çeşme bulunan yaklaşık 135 m. uzunluğunda ve 53 m. eninde

büyük bir avlu yer almaktadır. Binaların inşasında kullanılan malzeme kemerler ve taşıyıcı kısımlarda tuğla, diğer yerlerde mermer ve kireç taşıdır.

Hırbetü'l-mefcer'in diğer Emevî eserleri dışında benzeri bulunmayan tezyinatı İslâm sanatının en değişik örneklerini sergilemektedir. Camiden başka bütün mekânların mozaik, duvar resmi, stuko kabartma ve heykel gibi zengin süslemelerle bezendiği görülmektedir. Özellikle eğlence salonu ile ona bağlı halvetin tabanındaki mozaikler bu sanat dalının en güzel örneklerindendir. Roma anlayışını aksettiren ve İslâm sanatında rakipsiz olan bu mozaikler Emevî sanatında da istisnaî bir yere sahiptir. Çok renkli mahallî malzemeyle yapılan mozaiklere geometrik ve bitkisel motifler hâkimdir. Salonun giriş kapısının karşısındaki apsisin içinde ve halvette bulunan mozaik panolar diğerlerinden farklı olup orta apsistekilerde, görkemli bir yarım rozetle birlikte svastikalar arasında yer alan bir meyve ve bıçak deseni, tamamen tasvirî bir anlayışla ele alınan halvettekinde ise meyveli bir ağacın bir tarafında iki gazal, diğer tarafında bir gazale saldıran aslan figürü ilgi çekmektedir. Salonun ortasına gelen kısımdaki mozaik rozet de bu tekniğin güzel bir örneğidir.

Duvar resimleri hamamın salonunda ve saray kısmının doğu tarafında bulunmakta olup çok tahribat görmüştür. Anlaşıldığı kadarıyla hamamda Bizans, sarayda ise Sâsânî tesiri daha fazladır. Yapılardaki en önemli tezyinî elemanlarından biri olan stuko heykel ve kabartmalar, özellikle eğlence salonunun değişik yerlerindeki kemer ve nişlerle cümle kapısının üzerinde bulunmaktadır. Daha ziyade dağ keçileri, gazaller ve av kuşlarından oluşan bu süs unsurları içinde belden yukarısı çıplak, peştamallı erkek ve kadın, özellikle ellerinde çiçek tutan dansöz heykelleri hayli değişik bir intiba bırakır. İslâm sanatı için alışılmamış bir durum sergileyen bu heykellerle taçkapının üzerindeki orta nişte bulunan ve halifeyi temsil ettiği sanılan çift aslan kabartmalı bir kaideye basmış (eski Ön Asya tanrı heykelleri gibi) kılıçlı ve uzun kaftanlı Sâsânî tarzı erkek heykeli çok dikkat çekicidir.

BİBLİYOGRAFYA

D. C. Baramki, Guide to the Palace at Khirbat al-Mafjar, Amman 1956; R. W. Hamilton, Khirbat al-Mafjar, Oxford 1959; a.mlf., “Who Built Khirbat al-Mafjar?”, Levante, I, Rome 1969, s. 61-67; C. Creswell, Early Muslim Architecture AD 622-750, Oxford 1969, s. 561-576; R. Ettinghausen, From Byzantium to Sasanian Iran and the Islamic World, Leiden 1972, s. 17-65; G. Mitchell, Architecture of the Islamic World, London 1984, s. 236; Suut Kemal Yetkin, İslâm Ülkelerinde Sanat, İstanbul 1984, s. 110-111; J. D. Hoag, Islam Weltgeschichte der Architekture, Stuttgart 1986, s. 17-19; E. de Lorey, “L’hellenisme et l’orient dans les mosaïques des omaiyades”, AI, I (1934), s. 23-45; D. C. Baramki, “Excavations at Khirbet el-Mefjer”, Quarterly Department of Antiquities in Palestine, V (1935-36), s. 132-138; VI (1936-37), s. 157-168; H. Stern, “Notes sur l’architecture des chateaux omeyyades”, AI, XI-XII (1946), s. 72-96; O. Grabar, “The Umayyad Palace of Khirbat al-Mafjar”, Archaeology, VIII/4, New York 1955, s. 228-235; R. W. Hamilton, “Carved Stuccoes in Umayyad Architecture”, Iraq, XV (1953), s. 43-56; E. Baer, “Khirbat al-Mafdjar”, EI² (İng.), V, 10-17.

A. Engin Beksaç

HIRBETÜ’l-MİNYE

(خربة المنية)

Emevî kasırlarının erken örneklerinden biri.

Günümüzde İsrail sınırları içinde kalan Taberiye gölünün kuzeybatısındadır. Yapının toprak altında kalan kısımları 1932, 1936-1939 ve 1959 yıllarında üç ayrı ilim heyeti tarafından yürütülen arkeolojik kazılarla ortaya çıkarılmış ve binanın tamamlanmadan kullanıldığı anlaşılmıştır. Kesin inşa tarihi tesbit edilememekte, daha sonraki bir onarım sırasında ana girişte devşirme malzeme olarak kullanılan bir kitâbeden hareketle I. Velîd devrinde (705-715) yapılmış olabileceği tahmin edilmektedir. Öte yandan bütün Emevî devri boyunca kullanıldığı anlaşılan binanın Ortaçağ’da Minye veya Aynü Minyetü Hişâm adıyla tanındığı bilinmekte ve bu durum, Halife Hişâm b. Abdülmelik’le de (724-743) arasında münasebet kurulduğunu göstermektedir. Kazılarda ele geçen buluntular, binanın muhtemelen kervansaray olarak Memlükler devrinde de kullanıldığını ortaya çıkarmıştır.

Merkezî bir açık avlu etrafına sıralanmış değişik bölümlerden oluşan 66,40 × 73 × 72,30 m. boyutlarındaki bina dış yüzden, köşelere yerleştirilen yuvarlak kulelerle ve kuzey, güney ve batı cephelerinin orta kısımlarına yapılan yarım kulelerle tahkim edilmiştir. 1,40 m. kalınlığında ve kuvvetli ihtimalle mazgallı olan duvarlar bazalt bir taban üzerine kireç taşından yapılmıştır; yaklaşık 4,50 m. yükseklikteki bazı kısımları halen ayaktadır.

Hırbetü’l-Minye, plan şeması ve iç teşkilâtı itibariyle diğer Emevî kasırlarından daha basit ve sade bir mimariye sahiptir. Burada karşılaşılan bazı mimari özelliklerin ve iç teşkilâtın başka binalarda değişik ve geliştirilmiş biçimlerde kullanıldığı görülmekte, buradan bu binanın diğerlerinden daha eski olduğu ve onlara örnek teşkil ettiği anlaşılmaktadır. Binanın onu diğer Emevî kasırlarından ayıran en önemli ve farklı tarafı ana giriş kısmıdır. Doğu cephesinin ortasında yer alan ve karşıdan bakıldığında büyük bir yuvarlak kule görünümü veren elips biçiminde plana sahip bu

bölüm, içeride binadan 3,70 m. dışarı taşmış ve pandantifler üzerinde yükselen, kornişler ve rozetlerle süslü bir kubbeyle örtülmüş 6 m²'lik bir kapalı mekân meydana getirmektedir. Kubbeli bir eyvan şeklinde düzenlenen bu mekân, kuzey ve güneyinde yer alan apsisvari nişlerle yanlara doğru genişletilmiştir. Bu bölümden 11,50 m. uzunluğundaki bir antreyle avluya geçilmektedir.

Yapılan arkeolojik çalışmalarla, bina planının merkezini teşkil eden avlunun

etrafında bir revakın bulunduğu tesbit edilmiştir. Bu revakın arkasında değişik ölçülerde çeşitli bölümler yer almakta, bunlardan kuzeyde bulunanların daha çok gündelik hayata, güneydekilerin ise resmî tören ve kabullere tahsis edildiği anlaşılmaktadır. Güneydoğu köşesinde yer alan 13,10 × 19,42 m. ölçülerindeki mekân mesciddir. Üç yatay neften teşekkül etmiş ana planıyla bu mescid büyük Emevî camilerine benzer bir düzene sahiptir. Biri avluya, biri doğrudan bina dışına, biri de bitişiğindeki salona açılan üç kapısı vardır. Güneyde, mescidin bitişiğindeki salonun yanında yer alan ve diğer tarafında çeşitli bölümler bulunan 20 m²'lik merkezî salonun resmî kabuller için olması muhtemeldir. Avludan üç kapıyla girilen bu büyük salon yanlardakiler dar, ortadaki geniş üç dikey neften meydana gelmiştir. Caminin tezyinatının sade olmasına karşılık bu salonla ona bağlanan ve batı yönünü kaplayan bölümlerin çok zengin ve gösterişli biçimde bezendikleri görülmektedir. Arkeolojik çalışmalarla ortaya konan sonuçlara göre alt kısımları mermer kaplama olan duvarlar ve zemin zengin mozaiklerle süslüdür. Diğer bir önemli Emevî kasrı olan Hırbetü'l-mefcer'inkilerle birlikte bu zemin mozaikleri, Helenistik tesirler taşıyan ve erken İslâm sanatının tekâmülünü gösteren en önemli tezyinî elemanlar arasında yer almaktadır. Geometrik motiflerin hâkim olduğu bu muhteşem mozaiklerin dokuma ve halı sanatlarıyla irtibat halinde bulunması, hatta halıları taklit etmesi özellikle dikkat çekicidir. Bu durum, göçebe Arap anlayış ve zevkiyle şehirli yeni hayat tarzının birbirine intibak edişini gösteren güzel bir örnektir. En zengin zemin mozaiklerinin, avlunun batısına gelen merkezî bir oda ile ona bağlı olan bölümlerde yer aldığı görülmekte ve bu durum, batı tarafındaki odaların bina teşkilâtında büyük bir önem taşıdığını göstermektedir. Bina yakınlarında bir de hamam kalıntısına rastlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

K. A. C. Creswell, A Short Account of Early Muslim Architecture, Harmondsworth 1958, s. 82-84; a.mlf., Early Muslim Architecture, Oxford 1969, s. 381-389; O. Grabar, İslâm Sanatının Oluşumu (trc. Nuran Yavuz), İstanbul 1988, tür.yer.; H. Stern, “Notes sur l’architecture des châteaux omeyyades”, AI, XI-XII (1946), s. 72-97; A. M. Schneider, “Hirbet al-Minya am See Genesareth”, Annales archéologiques de Syrie, II, Dımaşk 1952, s. 23-45; E. Baer, “Khirbet al-Minya”, EI² (İng.), V, 17.

A. Engin Beksaç

HIRİSTİYANLIK

Hz. Îsâ'nın peygamberi olduğu ilâhî din.

I. GİRİŞ

2 milyara yaklaşan nüfusuyla mensuplarının sayısı bakımından dünyanın en büyük dini olan Hıristiyanlık bugün Katolik, Ortodoks ve Protestan kiliselerinden teşekkül eden üç büyük mezheple daha küçük çaptaki birçok mezhep veya tarikattan meydana gelen çeşitli cemaatlere ayrılmış durumdadır. Doktrinel kaynakları göz önüne alınırsa Hıristiyanlık her şeyden önce Îsâ Mesîh anlayışı üzerine temellenen bir inanca sahiptir. Ana fikri Yeni Ahid'de (Ahd-i Cedîd) bulunan bu inanca göre Îsâ Mesîh hem tanrının oğlu hem de insanlığın kurtarıcısıdır. Tanrı insanlığı günahtan kurtarmak üzere "biricik oğlunu" yeryüzüne göndermiştir. Îsâ Mesîh, "ilâhî planı" yürürlüğe koyacak şekilde insanlığı kurtarışının sembolü olarak önce çarmıha gerilmiş, sonra da "ölülerden kıyam ederek" Baba'nın yanındaki

yerini almıştır. Hıristiyan inancının merkezinde bulunan bu doktrin, hıristiyan teolojisi içerisinde işlenerek değişik görüşlerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bununla birlikte Hz. Îsâ ve onun getirdiğine inanılan mesaj, bütün hıristiyanları birbirine bağlayan ortak bir bağ olarak varlığını sürdürmektedir.

İslâmî literatürde hıristiyanlar için Nasrânî (çoğulu nasârâ), Mesîhî (çoğulu Mesîhiyyûn) ve Îsevî, Hıristiyanlık için de Nasrâniyye ve Mesîhiyye adları kullanılmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'de hıristiyanları ifade eden ve on dört yerde geçen nasârâ kelimesinin menşei ve anlamına dair çeşitli yorumlar vardır. Kelimenin, Hz. Îsa'nın yardım talebine havarilerin olumlu cevap vermeleri sebebiyle (Âl-i İmrân 3/52; es-Saf 61/14), "yardım etmek" anlamındaki nasr kökünden geldiği veya Hz. Îsâ'nın memleketi olan Nasıra (Nazareth) şehrine nisbet edildiği belirtilmektedir. Öte yandan Nasoraeanism hareketiyle veya Nazıri denilen, Hz. Yahya'nın da dahil olduğu kendini tanrıya adayan münzevi gruplarla da bağlantı kurulmaktadır. Hz. Îsa'nın Mesîh oluşu sebebiyle hıristiyanlara "ona tâbi olan" anlamında Mesîhî, bizzat Hz. Îsa'ya nisbetle Îsevî de denilmektedir.

Bu dinin mensupları Batı dillerinde Christian, Türkçe'de Hristiyan (Hıristiyan) şeklinde adlandırılır. Yeni Ahid'de Hristiyan (Christianos) adı Resullerin İşleri (11/26, 26/28) ve Petrus'un (Pierre) Birinci Mektubu'nda (4/16) olmak üzere yalnızca üç yerde geçmektedir. Korintoslular'a İkinci Mektup'ta ise (12/2) kapalı bir referans vardır. Resullerin İşleri'ndeki bir anlatım (26/28), Filistin Kaysâriye Kralı II. Herod Agrippa ile Pavlus arasında geçen bir diyalogdur. Burada Agrippa yahudilerce suçlanan Pavlus'u muhakeme eder görünmektedir. Pavlus'un muhakemesi 60 yılı civarında olduğuna göre bu adın kullanılışı bu tarihten önce yaygın olmalıdır. Resullerin İşleri'ndeki diğer ifade (11/26), tarih vermeden (muhtemelen 43 veya 44) hıristiyan adının ilk defa Antakya'da kullanıldığını belirtir. Petrus'un Birinci Mektubu'ndaki ifade ise Petrus 60 yıllarında öldüğüne göre bu tarihten önceye ait olmalıdır. Burada, hıristiyan diye adlandırılanların Mesîh'e bağlılıkları sebebiyle zulüm gördüklerine işaret edilirken aynı zamanda bu olayların bir hayli geç vuku bulduğuna da bir imada bulunulmaktadır. Yeni Ahid'de kelime Grekçe "Christos yanlısı" anlamında Christianos şeklinde geçmektedir. Christos, İbrânîce'de "kutsal yağ sürülmüş, yağlanmış" anlamına gelen Maşi'ah'ın Grekçe çevirisi olup

Latince’ye Christus, günümüz Batı dillerine Christ olarak intikal etmiştir. Ahd-i Atîk’te Maşi’ah (Mesîh) kelimesi, ileride gelecek olan “Yahve’nin kutsanmışı”nı veya “kral”ını ifade ederken bunun Grekçe’deki karşılığı olan Christos Ahd-i Cedîd’de Hz. Îsâ’ya tahsis edilmiştir. Grekçe Christos ve Latince ianos ekinden oluşan Christianos (Latince Christianus) kelimesi daha sonra halk dilinde Chrestianus şeklini almış, Fransızca’daki Chrestiens (günümüz Fransızca’sında Chrétien) buradan kaynaklanmıştır.

Christianos adının Antakya’daki putperestler (Gentile) tarafından verilmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Bunlar Christos’u unvan değil özel isim olarak almışlar ve Christos’a mensup olanlara bu adı vermişlerdir. Fakat kelimenin Latince kökenli

bir ekle birleştirilmesi terimin Romalı yetkililerce kullanıldığını düşündürmektedir. Revised Standard Version’daki (R. S. V.) alışılmış çeviri yerine daha doğru bir tercüme olan, “Şâkirdler resmî olarak hıristiyan adını aldılar” (Resullerin İşleri, 11/26) ifadesi göz önüne alınırsa buradaki hukukî terimler resmî olarak kelimenin ilk defa Romalı yetkililerce kullanıldığını gösterir (DB2, s. 138). Romalılar’ın daha ziyade hukuki bir kavram olarak kullandıkları Christianos kelimesine daha sonraları halk tarafından aşağılayıcı bir anlam yüklenmiş olmalıdır. Kelime II. yüzyılda dinî bir muhteva taşıyarak yaygınlık kazanmaya başlar ve kilise babalarından Ignatius’un (ö. 107) mektuplarında, ayrıca Martyr Polycarp ve Didache gibi ilk edebî-dinî ürünlerle Tacitus, Suetonius ve Pliny gibi tarihçilerin eserlerinde yer alır.

Öte yandan Romalılar veya Gentileler’in (yahudilerin dışındaki milletler) Grekçe’de “iyilik, doğruluk, cömertlik” anlamına gelen chrestos ile christosu karıştırmış veya birbirinin yerine kullanmış olmaları da muhtemeldir (Bauer, s. 886; DB2, s. 139). Çünkü Helenistik Grekçe’de “e” ve “i”, “ee” şeklinde telaffuz ediliyor ve sık sık karıştırılıyordu (IDB, I, 571). Ayrıca kilise babalarının bu iki kelimeyi harf oyunu yaparak birbiri yerine kullandıkları bilinmektedir. Ya‘kūb’un mektubundaki (2/7) ifadenin böyle bir oyuna işaret ettiği düşünülebilir. Tarihçi Suetonius da hıristiyanları Chrestos (iyiler) diye zikreder (DB2, s. 139). Bu durumda Christian kelimesinin “Mesîh yanlıları” anlamında I. yüzyılın sonuna doğru kullanılmaya başlandığı söylenebilir.

Hz. Îsâ döneminde bu yeni din üyelerinin kendileri için kullandığı kelimeler ise şu şekilde sıralanabilir: 1. “Şâkirdler” (Grekçe mathates, İbrânîce talmid, Latince discipulus; IDB, I, 845). Geç Yahudilik’te Talmud öğrenenlere “talmidim” (şâkirdler) denilmekteydi. Talmud (Sanhedrin 43a) Îsâ’nın beş talmidiminden bahseder. Talmid, “herhangi bir lider veya harekete bağlı olan kişiler” anlamında da kullanılır (Yuhanna, 9/28; Matta, 22/16; Markos, 2/18); genel olarak da Mesîh’e inananları ima eder (Resullerin İşleri, 6/1-2, 7; 9/10, 26; 11/26; 15/10; 16/124/5). Bazan “on ikiler”den birini veya birkaçını anlatmak için de kullanılır (Luka, 9/54; Matta, 10/1; 11/1; 20/17; Yuhanna, 6/8; 12/4). 2. “Kardeşler” (Grekçe adelfoi, İbrânîce ahut). Mektuplarda yer yer rastlanırsa da (Koloseliler’e Mektup, 1/2) Resullerin İşleri’nde sıkça kullanılır (1/15; 15/25). Fert olarak “hıristiyan kardeş”i ima eder (Romalılar’a Mektup, 16/23). 3. “Azizler” veya “Mukaddesler” (Grekçe hagios, ieros, semnos, İbrânîce kds). Bu terim Yahudilik’ten olduğu gibi alınmıştır. İnsanların Tanrı’ya adanmışlığını ima eder (Korintoslular’a Birinci Mektup, 7/14; Resullerin İşleri, 9/13, 32, 41; 26/10, 18). Pavlus, Gentile menşeli mühtedileri bu şekilde adlandırır (Korintoslular’a Birinci Mektup, 1/2; 6/1, 2; Korintoslular’a İkinci Mektup, 1/1; Efesoslular’a Mektup, 1/1; Filipililer’e Mektup, 1/1; krş. İbrânîler’e Mektup, 3/1; Vahiy, 22/21). Mukaddesler ibaresi özellikle Kudüs cemaatine yöneltilmiş gibi görünmektedir (Korintoslular’a Birinci Mektup, 16/1; Korintoslular’a İkinci Mektup, 8/4; 9/1; Romalılar’a Mektup, 15/26; Galatyalılar’a Mektup, 2/10). 4. “İnananlar” (Grekçe pistis, İbrânîce emun). Terimin anlamı açık değildir. Dinî inanç veya ahlâkî fazilete sahip olanları ima eder (Resullerin İşleri, 2/44; 5/14; Efesoslular’a Mektup, 1/1; Koloseliler’e Mektup, 1/2). 5. “Seçilmişler” (Grekçe eklektoi, İbrânîce bhr). Nâdiren kullanılmış olup (Titus, 1/1; Petrus’un Birinci Mektubu, 1/2) apokaliptik bir mahiyet taşır (Markos, 13/20, 22; Matta, 24/22). 6. “Çağırılmışlar” (Grekçe kaletoi, İbrânîce kara). Kelimenin tam olarak neyi ima ettiği belli değilse de büyük ihtimalle cemaat üyelerinin adlandırılmasında kullanılmıştır (Romalılar’a Mektup, 1/6, 7; Koloseliler’e Birinci Mektup, 1/2; Yuhanna, 1/16; 3/1). 7. “Kilise” (Grekçe ekklesia, İbrânîce kahal). Topluluğun bütününü ifade etmekte olup I. yüzyıldan sonra yaygınlaşmıştır. 8. “Fakirler” (Grekçe patokoi, İbrânîce eviyon). Yahudi menşeli ilk hıristiyanlara verilen bir isim olmalıdır (Luka, 6/20; Romalılar’a Mektup, 15/26; Galatyalılar’a Mektup, 2/10; Resullerin İşleri, 4/35). 9.

“Dost” (Grekçe fidoi, İbrânîce re’a, ahav). Yahudilerin taktığı bir isim olması muhtemeldir (Luka, 12/4; Yuhanna, 15/13-15). 10. “Nâsıralılar”. Tekil olarak Yeni Ahid’de Hz. Îsâ için birçok defa kullanılan kelime çoğul şekliyle sadece bir yerde (Resullerin İşleri, 24/5) hıristiyanları ifade etmektedir. 11. “Celileliler” (Markos, 14/70). Gentileler tarafından kullanılır. Resullerin İşleri’nde (2/7) hıristiyanların Celile’den gelen havâriler olduğu söylenir. Epiktetos hıristiyanları Celileliler olarak adlandırır.

II. TARİH

A) Hıristiyanlığın Doğduğu Zemin. 1. Yahudilik. Hıristiyanlığın ortaya çıktığı Filistin, milâttan önce I. yüzyıldan itibaren hızlı bir şekilde Helenleşme’ye başlamıştı. Münzevi bir hayat sürerek Ortodoks yahudi inancına bağlı kalmayı hedefleyen mezhepler bile bu gücün etkisinden kurtulamamışlardı. Ancak bu Helenleşme’yi sadece bir Grekleşme olarak düşünmemek gerekir; çünkü Helenistik kültür Anadolu’dan Hindistan’a kadar uzanan geniş coğrafyanın bir sentezidir. Bundan dolayı Hıristiyanlık öncesi Kumran cemaati gibi münzevi yahudi grupları bu kültürel sentezin etkisini yansıtır. Hıristiyanlığın hemen öncesinde yahudi ülkesi olan Filistin de bu anlamda Helenleşmiş bulunuyordu.

Bu dönemde Yahudilik, gerek ibadet şekli gerekse inanç çeşitliliği açısından Helenistik senkretizmin getirdiği bütün etkileri yansıtır. Îsâ’dan önceki I. yüzyıl Yahudiliği bu etkileri geniş bir mezhepler prizmasında yansıtmıştır. Hıristiyanlığın hemen öncesindeki İsrâiloğulları’nın mensup olduğu bu mezhepler Yahudilik için olduğu kadar onların arasında veya etki alanında doğan ve gelişen Hıristiyanlık için de önemlidir. Bu mezhepler şunlardır: Ferîsîlik (Peruşim “ayrılanlar”). Milâttan önce 165-160 civarında Haşmoni isyanından bir müddet sonra ortaya çıkan bu mezhep, Tevrat ve yahudi ritüellerinin gözlenmesine özel bir önem veren daha önceki Hasidim mezhebinin devamıdır. Şifahî geleneği ön plana çıkaran Ferîsîler meleklere iman, ölümden sonra dirilme, ruhun ölümsüzlüğü gibi düşünceleri benimsiyorlardı. Yeni Ahid’de Ferîsîler’e çok sayıda atıf vardır (Matta, 3/7; 16/6; 15/1; Luka, 18/9). Yahudi kökenli ilk hıristiyanlardan büyük bir kısmının Ferîsîler’den geldiği düşünülmektedir. Sadûkīlik (Zedukim [Zadok kişi adından türetilmiştir]). Milâttan önce 200’lerde kurulmuştur. Genellikle

zengin ve aristokrat yahudilerden oluşan Sadûkīler tapınak görevlerinde ve Sanhedrin'de hâkim durumdaydılar. Bedenen dirilmeye, meleklere, ruhun ölümsüzlüğüne ve Tevrat dışındaki geleneklere inanmıyorlardı. Sadûkīler Yeni Ahid'de sıkça anılır (Resullerin İşleri, 4/15; 5/17; Matta, 3/7). Zealot (Kannaim "savaşçılar"). Milâttan sonra 6 yılında kurulan bu mezhep, Romalılar'a karşı yahudilerin bağımsızlığını isteyen fanatik ve savaşçı bir harekettir. Hz. Îsâ'nın şâkirdlerinden biri olan Gayyur Simun'un bir Zealot olduğu düşünülmektedir. Öte yandan Markos (15/27) ve Yuhanna'da (19/18) çarmıha gerilme olayında Îsâ'nın her iki tarafında çarmıha gerilen kişiler Lestai diye anılır; "haydut" anlamındaki bu kelime Zealotlar

için de kullanılmıştır (EJd., XVI, 950). Essenîlik. Bunlar hakkındaki temel bilgiler yakın zamanlara kadar sadece Josephus ve Philo gibi yazarlara dayanıyordu. 1945'lerde Lut gölü civarında yaşayan bazı münzevi gruplara ait yazılı metinlerin keşfedilmesi Essenîler hakkındaki bilgileri genişletmiştir. Yarı gnostik ve münzevi bir hareket olan Essenî mezhebinin Hıristiyanlığa ciddi bir etkisinin olduğu anlaşılmaktadır. Özellikle ilk kilisenin örgütlenmesiyle Essenîler'in örgütlenme biçimi arasında benzerlikler vardır. Öte yandan Vaftizci Yahyâ'nın Essenîler'le ilişkisinin bulunduğu düşünülmektedir. Herodcular. Roma idaresini destekleyen ve Herod'un krallığını savunan bürokratik gruplardır. Dinî olmaktan çok siyasî bir hareketi temsil eden Herodcular, Yahudiliği Helenistik kültürle kaynaştırmayı amaç edinmişlerdi. Hıristiyanlığın ortaya çıktığı dönemde onun şekillenmesine katkıda bulunan en önemli unsurlar konumundaki bu mezheplerin yanında aynı dönemlerde Hıristiyanlığı etkilemesi muhtemel çok sayıda Mesîhî hareket ortaya çıkmıştır. Bütün bu etkilere rağmen ilk Hıristiyanlık, doktrinin merkezine Hz. Îsâ'yı alarak bu mezheplerin dışında bir inanç sistemi geliştirmiştir.

2. Diğer Kültürler. Hıristiyanlığın doğduğu coğrafyada Yahudilik dışında birbiriyle ilişkili başlıca dört kültürel model mevcuttu. Grek, Roma, Helenistik ve Pagan (politeist = çok tanrılı) kültürleri olarak adlandırılabilecek bu kültürler Hıristiyanlığın yayıldığı coğrafyada yaşıyordu. Bölgede şehirli bir medeniyet kurmuş olan Grek kültürünün temel hâkimiyeti felsefe alanında kendini göstermiştir. Milâttan önce I. yüzyıldan itibaren Yeni Eflâtuncu felsefenin çatısı altında birleşmiş olan Aristocu, stoacı, Epikurosçu ve septik düşünceler bütün Grek hayatını etkisi

altında tutuyordu. Bazı hıristiyan doktrinlerinin formüle edilmesinde bu felsefelerin büyük katkısı olmuştur. Aynı dönemde siyasî olarak bölgeyi hâkimiyeti altında bulunduran Roma İmparatorluğu'nun dinî ve felsefî bakımdan bu coğrafya üzerinde etkin bir rol oynadığı söylenemez. Geleneksel Roma dini umuma ait bir kült mahiyetindeydi ve şahsî niteliği yoktu. Romalı idareciler, imparatoru tanrılaştıran evrensel bir din kurmak istemişlerse de hiçbir zaman başarılı olamamışlar, fakat diğer dinlere karşı daima hoşgörülü davranmışlardır. Grek, Roma, Pagan ve Doğu kültlerinin sentezinden oluşan Helenistik kültürün en belirgin izi sanatta ve dinî alanda görülebilir. Helenistik din Attis, Kibele, Mithra gibi Doğu ve Ortadoğu kaynaklı ilâhlar etrafında oluşmuş mistik bir yapıya sahipti. Bu dinlerin temel inançlarından olan, ölen ve yeniden dirilen tanrılarla kurtuluş doktrini Hıristiyanlık'taki bazı kavramlara tesir etmiştir. Ortadoğu bölgesinin yerli halklarının oluşturduğu, çoğu semitik kökenli paganların dinî sistemleri de Hıristiyanlığın ortaya çıktığı sırada mevcuttu. Attis ve Kibele ile ilgili inançlar esas olarak büyük oranda pagan topluluklara aitti. Bununla birlikte Helenistik kültürün etkisiyle pagan dinî sistemleri gnostik bir karaktere bürünmüştü.

B) Hıristiyanlığın Doğuşu. 1. Hz. Îsâ. İnciller'deki dolaylı referanslar esas alınırsa ilk Hıristiyanlık adını alabilecek öğretinin büyük oranda Filistinli bir yahudi olan Hz. Îsâ'nın şahsiyeti etrafında geliştiği ve onun sonraki teologların çok defa dışladığı tarihî bir şahsiyete sahip olduğu görülür. Burada Hz. Îsâ'nın tarihî yönünün vurgulanması önemlidir, çünkü pek çok hıristiyan grubunu Îsâ'nın tanrı olduğu fikrine götüren yol onun tarihselliği problemiyle ilgili olmuştur. Hz. Îsâ'nın şahsiyeti konusunda İnciller ile Yeni Ahid'in diğer kitapları arasında belli bir farklılık vardır. Dört İncil'in hepsi Hz. Îsâ ile ilgili olarak tamamıyla tarihî bir portre çizer. Buna göre Filistinli Îsâ bir yahudi olarak doğmuş, yahudi geleneklerine göre büyümüş ve mesîhliğini ileri sürüp yahudi inançlarına hakaret ettiği gerekçesiyle Romalı ve yahudi iş birlikçilerce öldürülmüştür. Öte yandan Pavlus'un fikirleriyle başlayan ve gnostik çevrelerce oldukça tutulan Îsâ ise tarih ötesi bir figür olarak tasvir edilir. Hz. Îsâ'nın doğumuna dair en erken yazılı referans olarak Pavlus'un Galatyalılar'a Mektubu'ndaki (4/4, 5) ifadelerden başlayarak Yeni Ahid'in diğer kitapları tarih ötesi Îsâ figürünü pekiştirir. Bu, Îsâ'nın ilâhlığı inancına giden yolda oldukça önemli bir süreçtir. İnciller'de, Mektuplar'da ve Resullerin İşleri'nde Hz. Îsâ'nın çocukluğuyla

ilgili ayrıntılı bilgilere rastlanmaz; onun bir din kurucusu olarak tarih ve inanç sahnesine çıkışı tebliğe başlaması ile devreye sokulur. Hz. Îsâ, Hıristiyanlık adıyla anılacak dinî öğretinin tebliğine yaklaşık otuz yaşlarında başlar; toplam tebliğ süresi üç yıldır (Yuhanna, 2/13; 6/4; 11/55). Otuz üç yaşlarında yahudilerin baskısı sonucu Romalı yetkililerce idama mahkûm edilir. Çarmıha gerilmek suretiyle idam edilen Îsâ, kilisenin tarihselliğinden vazgeçmediği bir konu olarak üç gün sonra dirilir ve şâkirdlere görünür.

İnciller'de Hz. Îsâ'nın tebliğinin ana konusu tam olarak belli değildir. Onun mesîh olarak kabul edilişinin ölümünden sonra vuku bulduğunu söyleyen bilim adamları vardır. Yahudiliğe has bir peygamber olarak kabul edildiği (Yuhanna, 4/19) görüşü ise daha sağlamdır. 50 yıllarından itibaren güçlenen Pavlusçu Gentile kilisesi Hz. Îsâ'nın kendini mesîh olarak ilân ettiği görüşündedir. Bu konuda eldeki tek açık bilgi, Yahyâ ve Îsâ'nın misyonları

arasındaki ilişkiden anlaşıldığına göre Hz. Îsâ'nın tebliğinin Hz. Yahyâ'nınki gibi ıslaha yönelik bir hareket olduğudur. Bununla birlikte Hz. Îsâ'nın mesajında güçlü bir eskatolojik ima vardır. Tanrı krallığının (melekût) kurulacağı zamanın gelmiş olduğu inancı onun tebliğinin önemli bir parçasını teşkil etmektedir (Markos, 1/15). Ancak bu inancın onun öğretisinin temellerinden biri olması, Hz. Îsâ'nın hiç olmazsa Yahyâ hayatta iken beklenen mesîh olarak kabul edildiğine bir delil teşkil etmez. Bu sahnede Îsâ yalnızca apokaliptik literatürü tekrarlamaktadır. Bu yönden bakıldığında Yahyâ hareketiyle Îsâ'nın hareketi arasında hiçbir fark yoktur. Kilisenin orijinal mesaj konusundaki geleneksel yorumu ise Hz. Îsâ'nın beklenen mesîh olduğudur. Kiliseye göre mesîhî nitelikteki insanoğlu unvanı da Hz. Îsâ'daki bu fonksiyona atıf yapar. Bu durumda Hz. Îsâ'nın öğretisi Yahudiliğin revizyonundan ibaret olmayıp daha evrensel bir olguyu (Tanrı krallığını) gündeme getirir. Bununla birlikte resmî kilise görüşü, Hz. Îsâ'nın mesajını yalnızca Tanrı krallığının kuruluş müjdesiyle sınırlamanın doğru olmayacağı şeklindedir. Onun mesajı, aynı zamanda yahudi şeriatının ikmal ve tashihini öngören yeni akîdelerin kabulünü de kapsamaktadır. Hz. Îsâ'nın kültle ilgili olarak yeni sunduğu temel doktrinlerden biri tapınağın yorumlanmasıyla alâkalıdır. Îsâ için tapınak çok fazla önemli değildir (Yuhanna, 4/21). Her ne kadar Kumran topluluğu, Mûsâ zamanındaki "çadır ve çöl ibadeti"ni tapınak ibadetine tercih etmişse de ikisi arasındaki

farklılığı vurgulayanlar hıristiyanlar olmuştur.

Hz. Îsâ'ya ilk inananların yeni öğretide Yahudilik'ten başka bir inanç biçimi buldukları söylenemez. Bu öğretinin Gentileler için cazip yönü, yeni bir dinî eylem olmaktan ziyade sosyal yanı güçlü revizyonist bir hareket oluşudur. İlk hıristiyanların özellikle fakir kitlelerden çıkması bu görüşü teyit eder. Hareketin örgütlenme biçimi, mahiyeti ve mensuplarının sayısı hakkındaki bilgiler İnciller'deki dolaylı referanslara dayanmaktadır. Buna göre ilk inananlar topluluğunun idarecisi pozisyonunda "on ikiler" adını alan bir grubun olduğu bilinmektedir. İdarî teşkilâtın on ikilik bölümlenmesi yahudi kültürüne yabancı değildir ve İsrâil'in on iki kabilesini temsil eder. İnciller'in ilk inananların sayısı hakkında verdiği binli rakamlar ise inanç güdüsüyle yazılmıştır ve doğru olmaması bu anlamda mâzur görülebilir.

Büyük ihtimalle ilk Hıristiyanlık, mesîhî beklentiyi en çok dile getiren fakir kişilerce tasvip edilmiştir. Öte yandan Hz. Îsâ'nın ölümünden sonra kabrine gelen kişilerin yalnızca kadınlar olması (Matta, 28/1; Markos, 16/1; Luka, 24/1; Yuhanna, 20/1) tarihçilerin iki farklı görüş ileri sürmesine yol açmıştır. Bunlardan ilki erkeklerin korkup kaçtıkları şeklindedir; ikinci görüş ise erken Hıristiyanlığın sosyal yapısını yansıtır. Buna göre alışılmış yahudi tavrından bir hayli farklı olarak ilk cemaatte kadınlar erkeklerle aynı statüye sahipti. Öyle anlaşılıyor ki ilk Hıristiyanlık, örgütlenme biçiminde kendine has birtakım özelliklere sahip olmakla birlikte inanç açısından değerlendirildiğinde Yahudiliğin dışına çıkmamıştır. İnciller'de anlatıldığı üzere Hz. Îsâ'nın bazan sebt gibi kesin yahudi emirlerini göz ardı etmesi bile onu Yahudiliğin dışına yerleştirmeye yetmeyecektir.

2. Havâriler Dönemi. Gerek Resullerin İşleri gerekse Yeni Ahid'deki mektuplardan edinilen bilgiler, havâriler döneminin Pavlus öncesi ve Pavlusçu dönem şeklinde ikiye ayrılmasını gerektirmektedir. Pavlus öncesi dönemin yapısı Resullerin İşleri'nin ilk bölümlerinde canlı bir şekilde tasvir edilmektedir. Pavlus'un mektuplarında da bu konuda bilgi vardır. Bu dönemde yeni hareketin merkezinin Kudüs olduğu anlaşılmaktadır. Hz. Îsâ'nın ölümünden sonra dağılan şâkirdler tekrar bir araya gelmişler, dinî hayat bakımından Yahudiliği sürdürmüşlerdir. Onları diğer yahudilerden ayıran temel unsur ise Hz. Îsâ'nın mesîh olduğu inancıdır. Bu dönemde bir

hıristiyan kilisesinden bahsedilmez. Bununla birlikte Stephan'ın (İstefanos) öldürülmesinden de anlaşılacağı üzere bu cemaatin yahudiler ve Romalılar'la arası iyi değildir.

3. Pavlus. Pavlusçu döneme dair en önemli bilgiler yine Resullerin İşleri'nin son kısımlarıyla Pavlus'un mektuplarında yer alır. Pavlus'un yeni dine girişi kilise tarihinde bir dönüm noktasıdır. Onun Hıristiyanlığa girişinden önce bu din Filistin dışına yayılmış bulunuyordu. Ancak Hıristiyanlığı Gentile coğrafyasında yayan esas kişi Pavlus olmuştur. Pavlus'un yeni dinde bulduğu tek şey yalnızca mesîhî bir umut değildi; belki daha önemlisi, yahudi şeriatından kopan yeni bir dine zemin hazırlamaktı. Bunu gerçekleştirmenin tek yolu da yeni dini evrensel bir mesaj çerçevesinde yorumlamaktı. Pavlus'un âniden hıristiyan olması kilise tarafından ilâhî planın bir parçası olarak yorumlanmıştır. Onun Hıristiyanlığı seçişinin arkasındaki sebebin karanlıkta kalması bu yorumu desteklemiş olmalıdır.

Resullerin İşleri'ne göre Pavlus "Kilikya'da Tarsus'ta" doğmuştur (22/3). İbrânîce adı Saul'dür. Kendisi Benjamin kabilesinden olduğunu söyler (Romalılar'a Mektup, 11/1; Filipililer'e Mektup, 3/5). Çadır imalâtçısı veya dericidir (Resullerin İşleri, 18/3; Korintoslular'a Birinci Mektup, 4/12). Jerome'ye göre ailesi Celile'de Giscala'da yerleşmiştir (EJd., XIII, 190). Pavlus'un mektuplarının dili o zaman konuşulan basit Grekçe'dir. Kudüs'teki dinleyicilerine yaptığı konuşmalarda olduğu gibi bazan Ârâmîce'yi de kullanmıştır (Resullerin İşleri, 21/40). Resullerin İşleri'ndeki anlatımlara göre (9/1-4; Galatyalılar'a Mektup, 1/13) Pavlus başlangıçta hıristiyanlara zulmeden bir pozisyondadır. Onun Hz. Îsâ'yı bizzat gördüğüne dair hiçbir delil yoktur. Ancak Stephan'ın öldürülüşünde bulunuşuna bakılırsa havârilerle tanıştığı ve hıristiyan doktrinini bildiği kesindir. Pavlus'un nasıl hıristiyan olduğu mitolojik anlatımlarla karanlıklaştırılmıştır. Resullerin İşleri'ndeki geleneksel açıklamaya göre Şam'a giderken gerçekleşen rü'yette Hz. Îsâ tarafından ikaz edilmesi üzerine bu dini benimsemiştir. Pavlus bu rü'yeti, diğer havârilere görünen yeniden dirilmiş Îsâ ile mukayese eder ve hayalden ziyade gerçek olarak yorumlar (Korintoslular'a Birinci Mektup, 15/3-8). Onun Hıristiyanlığı seçişinden sonra Arabistan'a gittiği

anlaşılmaktadır (Galatyalılar'a Mektup, 1/17). Arabistan dönüşünde Kudüs'e gelmiş ve önce Petrus (Simun Petrus), ardından da Ya'kūb'la tanışmıştır.

Pavlus'un yeni öğretiyi vazetmek üzere en az üç yolculuk yaptığı bilinmektedir. Yaklaşık 47-48 yıllarındaki ilk seyahatine Kıbrıs'tan başladı, Anadolu'da çeşitli yerleri dolaşarak Kudüs'e geldi (Resullerin İşleri, Bap 13-14). İkinci misyon faaliyeti Suriye'deki kiliselerden başlayarak Anadolu, Makedonya ve Yunanistan'daki kiliseleri içine alacak şekilde devam etti ve Antakya'da sona erdi. Bu seyahati yaklaşık 49-52 yılları arasında yapmış olmalıdır (Resullerin İşleri, 15/36; 18/22). Üçüncü seyahat özellikle Efes'e ve burası merkez alınarak Balkan kiliselerine yapılmıştır. Yaklaşık 52'de başlayan bu seyahat 57'de sona ermiştir (Resullerin İşleri, 18/23; 21/26). Pavlus'un daha sonra Kudüs'te Gentileler'le olan münasebeti dolayısıyla yahudilerce suçlandığı, Roma vatandaşı olduğu için Roma mahkemelerine intikal eden davasıyla ilgili olarak Roma'ya gittiği bilinmektedir. Resullerin İşleri'ndeki muğlak bir ifadeye bakılarak burada öldüğü söylenebilir (28/30).

Pavlus'un doktriniyle ilgili temel görüşler, özellikle ona ait olduğu tesbit edilen otantik mektuplarda (Romalılar'a, Korintoslular'a, Galatyalılar'a, Filipililer'e, Koloseliler'e; Selânikliler'e, Filemon'a) bulunur. Pavlus'a otantikliği tartışmalı başka mektuplar da isnat edilmektedir. Hıristiyanlığı kabul edişinden sonra Pavlus'un üzerinde durduğu iki temel konu vardır: Yahudi geleneğinin ilgası ve Îsâ'nın mesîhliği. Onun yahudi şeriatına bağlı göründüğü noktalar ise bu doktrinleri yorumlamada kullandığı İbrânî terminolojisinden gelir. Pavlus mesîhlik inancını kabul ederek evrenselci bir doktrini benimsemiştir. Yahudi şeriatının yerine, "Tanrı'nın izzeti" ve Tanrı'nın herkese ulaşabileceği kavramını koyarak bu evrensel mesajı desteklemiş görünür. Kilise tarihinde Pavlus'un önemi, İsrâiloğulları'na has bir dinden evrensel mesajı olan bir dine geçişteki bu noktada yatmaktadır. Pavlus'la birlikte kilise evrenselci bir mesajı benimsemiştir. Hıristiyanlığın Gentile topraklarında hızla yayılmasına vesile olan teolojik doktrin budur. Bu tarihten sonra Hıristiyanlık hem coğrafya hem de doktrin olarak Filistin dışına taşacaktır.

C) Hıristiyanlığın İlk Dönemleri (30-313). Hz. Îsâ'dan sonra Hıristiyanlık

yahudi olmayanlar arasında da yayıldı; bu da iki ayrı grubun, yahudi menşeli hıristiyanlarla putperest menşeli hıristiyanların oluşmasıyla neticelendi. "Yahudi menşeli hıristiyanlar" tabiri geniş anlamda, gerek Kudüs ve Filistin'de gerekse Diaspora'da yaşayan yahudi ırkından gelen hıristiyanları, dar anlamda ise özellikle Kudüs ve Filistin kiliselerine mensup hıristiyanları ifade eder. Bunlar, Hz. Îsâ'nın mesajını benimseyen ve onun İsrâil Krallığı'nı tesis için yeniden gelmesini bekleyen, ancak Tevrat'ı kabul edip yahudi şeriatı üzere yaşayan hıristiyanlardı. "Putperest menşeli hıristiyanlar" tabiri ise yahudilerin dışında başka ırk ve dinlere mensupken hıristiyan olanları ifade etmektedir. Liderliğini Pavlus'un yaptığı bu hareketin mensupları, Kudüs Havâriler Konsili kararlarıyla bazı kuralların dışında yahudi şeriatından muaf tutulmuştur.

Helenistik eğilimli Pavlusçu Hıristiyanlık Gentile topraklarında hızla yayılmaya devam etti. Kudüs'te yahudi kökenine bağlı hıristiyan cemaat varlığını bir müddet daha sürdürdü. Bu cemaatin başında, İnciller'de Îsâ'nın kardeşi olarak geçen (Matta, 13/55; Markos, 6/3) Ya'kūb (Jacques) bulunuyordu. Ya'kūb liderliğindeki yahudihıristiyanlar 57'de yahudilerin Romalılar'a karşı başlattığı isyana ve 66'da Romalılar'la yahudiler arasında patlak veren savaşa katılmamışlardır. Kudüs'ün 70 yılında Romalılar'ın eline geçmesinden kısa bir müddet önce yahudiler Ya'kūb'u öldürdüler (IDB, II, 793). Ya'kūb'a bağlı hıristiyanlar Ürdün'deki Pella şehrine çekildiler. Havâriler döneminin sonunda birçok gruba bölünen bu cemaat, Ebioniler (Ebionites "fakirler") adı altında yaklaşık VI. yüzyıla kadar varlığını sürdürdü. Kilisenin uydurma ilân ettiği pek çok gelenekte Ebioniler'in derin izleri vardır. Ebioniler'in elindeki İnciller kanonik İnciller'den oldukça farklı olup erken Hıristiyanlık düşüncesini yansıtır.

Hıristiyanlığın asıl gelişmesi Avrupa coğrafyasında oldu; Pavlus'un liderliğini yaptığı Gentile Hıristiyanlığı, milâttan sonra I. yüzyılın ortalarından itibaren Avrupa'da köylü ve köleler arasında hızla yayılmaya başladı. Bunun sebebi, Hıristiyanlık'taki kurtuluş doktrininin ezilen bu sınıfların ilgisini çekmesiydi. Öte yandan milâttan önce III. yüzyıldan beri Avrupa'daki halklar arasında yaygınlaşmaya başlayan Doğu'nun sır dinleri, yeniden dirilen Îsâ motifini kullanan Hıristiyanlığın benimsenmesini kolaylaştırdı. Üst sınıflardan Hıristiyanlığı kabul edenler ise Roma vatandaşı olma avantajlarını kullanarak yeni dinin yayılmasında öncü

rolünü üstlendiler. Bütün bu gelişmelere rağmen Hıristiyanlık IV. yüzyıla kadar bir yer altı hareketi olma özelliğini sürdürdü.

Yaygın olarak kabul edilmeye başlandığı dönemden itibaren kardeşlik ve eşitlik söylemiyle Roma İmparatorluğu'nun sosyal yapısını altüst etme eğilimine giren Hıristiyanlık, ilk büyük zulmü Neron'un tahtta bulunduğu süre içinde (54-68) gördü. Neron ile başlayan nefret ve zulüm kampanyaları Hıristiyanlığı daha da güçlendirdi. Hıristiyanlık Neron döneminden itibaren örgütlü bir hareket haline dönüştü. 81 yılından sonra Roma tahtına oturan Titus Flavius Domitian, yahudilerle birlikte hıristiyanlara karşı yok etme operasyonunu hızlandırdı. Yeni Ahid'deki Vahiy kitabının bu dönemdeki hıristiyanları teselliye yönelik bir mesaj olarak yazıldığı kabul edilmektedir.

249'da Roma imparatoru olan Decius, resmî devlet kültünü güçlendirmek amacıyla bütün hıristiyanlardan imparator adına kurban sunmalarını istedi. 250'de Roma Piskoposu Fabian öldürüldü. Hıristiyanların zorla Roma dinine döndürülme işlemi kısmen başarıya ulaştı ve bazı cemaatler putperest oldular veya öyle göründüler. 284-305 yılları arasında imparatorluk yapan Diocletian baskıcı politikayı sürdüren dört ferman yayımladı. Bu fermanlardan ilki kiliselerin ve kutsal yazıların yakılmasını, diğerleri, din adamlarını ve inanan herkesin kontrol altına alınmasını temin edecek emirleri içeriyordu. Rivayete göre Circîs imparatoru tek Allah'a inanmaya davet etmiş, bu sebeple de işkencelere mâruz kalmıştır (bk. CİRCÎS). Diocletian'dan sonra tahta geçen Galerius döneminde son defa şiddetli zulümlere mâruz kalan hıristiyanlar Galerius'tan sonra imparator olan Konstantin ile birlikte rahatlama dönemine girdi.

D) Konstantin'den Büyük Gregory'ye Kadarki Dönem (IV-VI. yüzyıl). Hıristiyan olan ve Hıristiyanlığı devlet himayesine alan ilk Roma imparatoru Konstantin'dir (Flavius Valerius Aurelius Constantinus). 306'da imparator ilân edilen Konstantin, 313 yılında yayımladığı Milan fermanı ile topraklarında yaşayan hıristiyanlara hürriyet verdi. Konstantin'in Hıristiyanlığı niçin tercih ettiği bilinmemektedir. Eusebius ve Lactantius'a göre 312'de Maxentius ile yaptığı savaştan önce gördüğü bir rüyada Îsâ ona bu savaştan galip çıkacağını müjdelemiştir. Kilise, onun Hıristiyanlığı seçişindeki en önemli faktör olarak bu rüyayı kabul eder. Bununla birlikte İstanbul'u Yeni Roma ilân eden Konstantin'in,

topraklarında hızla yayılan ve güçlü bir hale gelen hıristiyan nüfusu siyasî hedefleri için kullanma niyeti taşıdığı ihtimali göz ardı edilemez. Çünkü IV. yüzyılda Güney Avrupa'nın, Anadolu'nun ve Kuzey Afrika'nın büyük bir kısmı hıristiyan olmuştu. Öte yandan bu yüzyıldan itibaren kuzeyden güneye doğru inmeye başlayan Germenik kabilelerin tehdidi imparatorluğu birleştirecek bir güçle önlenebilirdi ve bu noktada putperestliğe savaş açan Hıristiyanlığın önemi tartışılamazdı. İmparatorluğun doğu sınırını teşkil eden Ermeniler arasında Büyük Gregory'nin sürdürdüğü faaliyetlerle hıristiyan nüfusu hızla arttı; Ermeni Kralı Tridates de Hıristiyanlığı ilk kabul eden kral oldu. Konstantin'in Hıristiyanlığı himayesine alması ile birlikte imparatorluğa doğudan gelen tehdit bir müddet için ertelenmiş görünüyordu. Konstantin İstanbul'u Doğu Roma İmparatorluğu'nun başşehri yapınca İstanbul da önemli kilise merkezleri arasına girmiş oldu.

Batı topraklarında kuzeyden gelen Got istilâları Piskopos Ulfilas'ın (ö. 381) sayesinde önlendiği gibi Gotlar'ın büyük bir kısmı da hıristiyan oldu. Ulfilas, Kitâb-ı Mukaddes'i Gotça'ya çevirerek Gotça'yı yazı dili haline getirdi. Bu gelişmelerden hareketle, IV. yüzyılda Konstantin'den başlamak üzere Roma imparatorlarının Hıristiyanlık'ta pragmatik olarak kullanabilecekleri bir güç buldukları tahmin edilebilir. Bununla birlikte kilise geleneğinin kabul ettiği üzere Konstantin'in samimi yönelişinin de dikkate alınması gerekir.

Hıristiyanlığı Roma Devleti'nin resmî dini olarak tanıyan ilk imparator I. Theodosios'tur. 380'de vaftiz olan Theodosios, Ariusçuluk gibi heretik akımlara da cephe alarak imparatorluk topraklarında Hıristiyanlığı homojen bir duruma getirmek istedi. Aynı kurumlaşma eğilimi torunu II. Theodosios döneminde de sürdü. Konstantin'den başlayarak II. Theodosios'un 450'deki ölümüne kadar geçen süre içinde gerek Batı gerekse Doğu Roma topraklarında Hıristiyanlığın resmiyete kavuşması ile ortaya çıkan çok sayıda mezhebe karşı mücadeleler ana meseleyi teşkil etmiştir. Konstantin'den Papa I. Gregory'ye kadar geçen süre Hıristiyanlığın hızla yayılmaya başladığı bir dönem olarak bilinir. Bu süreç aynı zamanda, çoğu mezhep çatışmalarına yönelik Hıristiyanlık içi birtakım gelişmelerin de habercisidir.

Barbar akınları sonucunda imparatorluğun batı topraklarının tehlikeye

girmesi üzerine IV. yüzyıldan itibaren Roma'nın Doğu ve Batı olarak iki ana coğrafyaya ayrılması bir anlamda Hıristiyanlığın kaderini de belirlemiştir. Bu tarihten sonra Batı'daki Hıristiyanlık Latin kökenine bağlı kalıp Avrupa coğrafyasını şekillendirmiş, Doğu Hıristiyanlığı ise İstanbul merkez olmak üzere Grek mirasına sahip çıkarak Anadolu coğrafyasındaki Hıristiyanlığı oluşturmuştur. IV. yüzyıl aynı zamanda, devlet himayesinden faydalanan mahallî kiliselerin entelektüel açıdan gelişmesine ve mezhep kavgalarına yol açacak hizipleşmelere de kaynaklık etmiştir.

VI. yüzyıla gelindiğinde Avrupa Hıristiyanlığı'nın kaderi açısından son derece önemli bir dizi olay yaşanmıştır. III. yüzyıldan beri zaman zaman kuzeyden gelen barbar kabileleri V. yüzyılda Roma'yı yıkmışlar ve Hıristiyanlığın yetki merkezinin dağılmasına sebep olmuşlardır. Bununla birlikte kilisenin yeni merkezler bulma ve kendini koruma amacıyla barbar kabileleri hıristiyanlaştırma çabaları, misyon faaliyetinin kuzeydeki işgalci halklar arasına kaymasına yol açmıştır. Sonuçta V. yüzyıldan itibaren kuzeyli kabileler hızla hıristiyan olmuştur. Böylece hıristiyan nüfusun çok az olduğu kuzey topraklarında üç ulus Hıristiyanlık'la tanışmıştır. Bunlar, uzun bir zamandan beri Roma İmparatorluğu'nun tesir alanı dışında kalan ve Rahip Patrick'in sayesinde hıristiyan olan Keltler, Fransa'da Kral Clovis'in 496'da vaftiz edilmesiyle hıristiyanlaşan Alman kökenli Frank kabileleri ve daha kuzeyde İngilizler'dir. Öte yandan aynı dönemde Kuzey Afrika'daki Berberî kabileleri de hıristiyan olmuştur.

Kilisenin bundan böyle siyasî bir güce sahip olması ve topraklarını genişletmesi yalnızca hıristiyan etkisinin yayılması olarak değerlendirilmemelidir. Bu coğrafî gelişme ve iç problemlere paralel olarak kilisenin bazı hukukî müesseselerin temelini attığı da görülecektir. Yeni ortaya çıkmaya başlayan bu tip kurumların varlık sebebi büyük oranda mezhepler arasındaki kavganın yol açtığı karışık durumdur. Kilise tarihinde ciddi anlamda etkin olacak bu kurumların başında, özellikle heretik sayılan gruplara karşı bir tedbir niteliğindeki engizisyon mahkemeleri gelmektedir. Engizisyon mahkemeleri her ne kadar Ortaçağ'dan itibaren yaygınlaştıysa da Hıristiyanlığın erken dönemlerinde karşı fikirleri sindirici bir güç olarak sıkça kullanıldı (bk. ENGİZİSYON). XIX. yüzyıla kadar varlığını sürdüren bu kurumun yanında sapkınlığı önlemek amacıyla işletilmeye başlanan bir başka cezalandırma sistemi aforozdur. Sapkınlığı kiliseden tamamen

silmeyi amaç edinen aforoz, cemaatten sürekli ya da belli bir müddet için dışlanmayı gerektiriyordu. Erken dönemlerde temeli atılan aforoz cezası Ortaçağ'da katı bir şekilde sürdü (bk. AFOROZ).

E) Ortaçağ Dönemi (604-1500). Papa I. Gregory'den (ö. 604) Charlemagne'a (ö. 814) kadar olan dönem, Germenik kabileler arasında kilisenin kurumsallaşması ve Doğu'da İslâm fetihlerinin yol açtığı sorunlarla uğraşmakla geçmiştir. Bu olayların sonunda bir yandan Hıristiyanlık Avrupa'da birleştirici bir rol oynamış ve Roma kurumlarının Ortaçağ'a taşınmasına katkıda bulunmuş, öte yandan Akdeniz ticaret yollarının müslümanlarca kapatılması üzerine güneydeki Hıristiyanlık kültürü Kuzey Avrupa ülkelerine kaymıştır.

Dış baskıların Avrupa Hıristiyanlığı için bütünüyle olumsuz olduğu söylenemez. Yeni tarihî şartlar Kral Charlemagne'ın ortaya çıkmasına yol açmış, papanın 800'de Franklar'ın kralı Charlemagne'ı imparator olarak tanıması Avrupa'da Doğu'dakine benzer bir gelişmeye katkıda bulunmuş ve devletle kilise birleşmiştir. Bu ortak güç kuzey halklarının hıristiyanlaştırılmasında önemli bir rol üstlenmiştir. Hıristiyanlık, bugünkü Ortodoks sınırlarına denk düşen Doğu dünyasında putperestler arasında özellikle iki kardeş misyoner (Kril, ö. 869, Methodius, ö. 855) tarafından yayıldı. Bu misyoner faaliyetinin yürütülmesi sırasında bir anlamda Doğu-Batı çatışmasına zemin hazırlayacak anlaşmazlıklar da vuku bulmuştur.

Bulgar Kralı Boris'in ülkesindeki nüfusu hıristiyanlaştırmak üzere Franklar'dan yardım istemesi, İstanbul'da oturan Bizans İmparatoru III. Leon tarafından tepkiyle karşılandı. İmparator, Boris'in bu talebine karşı çıkarak Slav bölgelerinde yaşayan halkların kendileri tarafından hıristiyanlaştırılması gerektiğini ileri sürdü. Bu sırada Moravya prensi de aynı faaliyeti Doğu'daki misyonerlerden istedi. İmparator, Balkan halklarının hıristiyanlaştırılması için Kril ve Methodius kardeşleri seçti. Kril, Glagolitik yazı denilen ve bugünkü Slav dillerinin yazıldığı alfabeyi oluşturan bir yazı icat etti. Kutsal yazılar bu dile çevrildi. Batı'nın bütün topraklarda uyguladığı Latince ibadet (litürji) zorunluluğu Doğu misyonerleri tarafından ortadan kaldırılınca Doğu'nun merkezi olan İstanbul'un Slavlar'ı hıristiyanlaştırması kolaylaştı ve sonuçta İstanbul kilisesinin

hıristiyanlaştırma faaliyeti XI. yüzyılda tamamlandı.

Bizans İmparatorluğu, erken Ortaçağ'da bir yandan dış meselelerle uğraşırken bir yandan da içteki bunalımlarla meşgul olmak zorunda kalmıştı. 643'te İskenderiye'nin müslümanların eline geçmesinden sonra imparatorluk ciddi bir çöküş sürecine girdi. Kısmen bu çöküş sebebiyle ilişkili olarak Doğu kilisesi, "ikonoklazm" denilen ve 730'dan 843'e kadar süren bir problemle uğraşmak zorunda kaldı. Bizans topraklarında VI. yüzyıldan beri önem kazanan ikonlara saygı VIII. yüzyılın başından itibaren yoğun bir şekilde yaygınlaştı. İmparator III. Leon ikon tapınımını önlemek için 730'da bir emirnâme yayımladı. 745'te V. Konstantinos bu emirnâmeyi teyit etti; onun 753'te topladığı konsil ikonlara saygıyı yasakladı. Ancak şiddetli protestolar sonucunda İznik'te toplanan VII. Ekümenik Konsil (787) ikon tapınımıyla ilgili yasağı kaldırdı. İmparatorun ikon tapınımını tehdit edici olarak kabul etmesinin en önemli sebeplerinden biri, ikonların sık sık mahallî azizleri temsil edecek kadar yaygınlaşmasıyla devleti birbirine bağlayan Evharistiya (ekmek-şarap âyini) ve haç sembolizminin önemini kaybetmesi, bunun sonucunda da merkezî gücün sarsılmış olmasıdır.

Daha doğuda Asya'da Hıristiyanlık özellikle Nestûrîler aracılığıyla yayılmaktaydı. Hıristiyanlık 635'te Çin'e ulaşmıştı. 823 yılından önce Çin'de David adında bir metropolitin gösterdiği faaliyetler ayrıntılı olarak bilinmektedir. Çin Hıristiyanlığı büyük ölçüde manastırlar çevresinde geliştiği için inziva ağırlıklıdır. 845'te Taoist Kral Wu Tsung'un iktidara gelmesiyle Hıristiyanlık Çin'de giderek zayıflamaya başladı. Hıristiyanlığın Asya'da esas yayılım süreci XVI. yüzyıldan itibaren Katolik misyonerlerin etkisiyle olacaktır.

XI. yüzyıldan XIII. yüzyılın sonuna kadar olan dönemde Hıristiyanlık biri Ortodoks ve Katolik kiliselerinin ayrılması, diğeri Haçlı seferleri olmak üzere iki önemli meseleyle karşılaşmıştır. Bizans topraklarındaki kilisenin Ortodoks kilisesi adıyla Roma kilisesinden ayrılmasına sebep olan başlıca olaylar şu şekilde sıralanabilir: a) Farklı kültürel zeminler. Bizans topraklarının çevrelediği coğrafya Helenistik dönemden beri Latin Avrupa'dan uzak kalmış ve Grek mirası üzerinde yapılanmıştır. Başta Anadolu olmak üzere Grek etkisindeki Ortadoğu coğrafyasında ibadet

dilinin Grekçe olması Latin litürjisi ile yeterince ayrılık meydana getiriyordu. Kilise IV. yüzyıldan beri bu ayırımı gidermeye uğraştıysa da başarıya ulaşamamıştır. b) Doğu'da devletin kiliseyi kontrolü. Konstantin'le başlayan bir gelenek olarak Bizans'ta imparatorlar kilisenin geleceğini yönlendirmeye çalışmışlardır. Özellikle ikonoklazm problemleri sırasında imparatorların halkın ikonlara saygı göstermesine karşı önlem almaları Roma'daki kilisenin tepkisine yol açmış, Roma bu olayı devletin kiliseye müdahalesi olarak yorumlamıştır. c) Charlemagne'ın papa tarafından imparator ilân edilmesi. Papa III. Leon'un 800 yılında Charlemagne'ı Hıristiyanlığın kralı ilân etmesi Bizans'ı rahatsız etmiştir. Çünkü Charlemagne'ın hıristiyan misyonerliğini üstlenmesi, kuzey halklarının Roma tarafından hıristiyanlaştırılması anlamına geliyordu. d) Slav halklarına yönelik misyon faaliyeti konusunda Batı ve Doğu kiliseleri arasında anlaşmazlığın ortaya çıkması üzerine İstanbul Patriği Photios, Latin inanç ve uygulamalarından bazılarını itham eden bir kilise beyanı yayımlamış, bu beyan iki kilise arasındaki anlaşmazlığın iyice su yüzüne çıkmasına sebep olmuştur. Ayrıca Photios, Roma'nın bekârlığı ön plana çıkarmasını kilisedeki Maniheist etkiye bağlayarak eleştirmiştir (heterodoks bir hıristiyan grup olan Maniciler, kilisenin idarecisi durumundaki rahiplerin evlenmemesi gerektiğini ileri sürüyorlardı). e) Daha geç bir ayrılık sebebi de XI. yüzyılın ortasında papanın, Güney İtalya'daki Grek kilise geleneklerini zorla Latinleştirme'ye çalışması sonucunda ortaya çıktı. Roma'nın bu tavrı üzerine İstanbul Patriği Michael Cerularius İstanbul'daki Latin kiliselerini kapattı. Cardinal Humbert de İtalya'dan gelerek İstanbul'daki Ayasofya sunağına bir aforoznâme bıraktı (16 Haziran 1054). Bu beyannâme Patrik Cerularius'u, Grekler'in Rûhulkudüs doktrinini ve Grek rahiplerinin evlenmesini aforoz ediyordu. 1054 yılı, Katolik ve Ortodoks kiliselerinin ayrılışına işaret eden önemli bir dönüm noktasıdır. Bu tarihten itibaren Ortodoks kilisesi XIV-XV. yüzyıllara kadar Bizans İmparatorluğu tarafından temsil edildi; İstanbul'un Türkler tarafından fethedilmesinden sonra ise aynı misyonu devam ettiren ülke "üçüncü Roma" sıfatıyla Rusya olmuştur (bk. FENER RUM ORTODOKS PATRİKHÂNESİ).

Ortaçağ Hıristiyanlığı'nın ve Avrupa'nın Ortadoğu'ya kadar uzanan geniş coğrafyadaki değişik kültürlerin karşılaştığı ikinci problem Haçlı seferlerinin yol açtığı sıkıntılarla ilişkili olmuştur. Bununla birlikte bu

sıkıntılı sonuçlar, Avrupa'da XI. yüzyıldan başlayarak gelişen feodal toplumdan kapitalist topluma geçiş sürecini hızlandırmıştır. Haçlı seferleri sırasında erkek gücünün büyük zayiat vermesi, tarıma dayalı Avrupa ekonomisinde makineye dayanan yeni bir güce geçişe de vesile olmuştur. Makinenin insanın yerini alması yarı köleci feodal toplumun da bitişi anlamına geliyordu. Bu süreç aynı zamanda, içe kapalı hıristiyan teolojisinden dış dünyaya açılan ve bir müddet sonra Rönesans ile birleşerek Avrupa Hıristiyanlığı'nın görünüşünü de değiştirecek olan yeni bir sürece de işaret eder.

Haçlı seferlerinin Ortadoğu'dan başlayarak Avrupa Hıristiyanlığı'na getirdiği yeni dinî hareketlerin başında, kısmen bunalımlı bir ruh hâletinin temsil ettiği manastır hayatı gelir. Manastır hayatı bir anlamda merkezî otoritenin dağılması ve kilisenin kırsal alana çekilmesiyle sonuçlanmış, bu şekilde otoriteden uzak çok sayıda dinî cemaat türemiştir. Öte yandan Avrupa'daki manastırlar çevresinde gelişen yeni dinî hareketler, Maniheizm gibi çoğu Ortadoğu kökenli gnostik görüşlerin etkisiyle farklı teolojileri de geliştirdi. Bunların en klasik örneği, özellikle Balkanlar'dan Avrupa'nın içlerine kadar yayılan Bogomil ve Cathari hareketidir.

XII. yüzyıldaki heretik hareketlerin içinde en önemli olanlardan biri Waldoculuk diye bilinen harekettir. Kurucusu Peter Waldo'ya nisbetle bu adla anılan hareket 1176'da ortaya çıkmaya başladı. Waldo önce münzevi bir hayat sürerek papanın sevgisini kazandıysa da bu durum bir müddet sonra değişti. Lyons fakirleri olarak şöhret yapan Waldoculuk kısa bir zamanda mezhep haline dönüştü. Papalığın otoritesini tanımayan Waldocular, yalnızca bir sosyal hareket olarak kalmayıp İrlandalı teolog John Scotus Eriugena'nın fikirlerinden de etkilenerek teolojik açıdan yeni düşünceler geliştirdiler. Gönüllü misyonerlerin aracılığıyla Batı Avrupa'da hızla yayılan harekete karşı Papa VIII. Innocent bir Haçlı seferi düzenledi. Kilise bu heretik gruplara karşı başta engizisyon mahkemeleri olmak üzere çeşitli önlemler aldıysa da tamamen başarılı olamadı. Reform sırasında Calvinciler'e destek veren Waldocular, XIX. yüzyılda Uruguay ve Arjantin gibi Güney Amerika ülkelerine yerleştiler.

XIV. yüzyılın başlarına gelindiğinde o güne kadar Hıristiyanlığın gelişimine

katkıda bulunan üç önemli unsurun değişime uğradığı görülür. Her şeyden önce bu

tarihte kilise, hem coğrafî hem de papalık olarak şahsî otoritesini ve merkezî gücünü kaybetmiştir. Papalığın güvenlik gerekçesiyle 1309'da Avignon'a taşınması kaybolan merkeziyetçiliğin en önemli işaretlerinden biridir. İkinci olarak kilisenin öngördüğü teolojik açıklamaların heretiklerce reddedilmesi geleneksel Katolik akîdelerinin yaygınlaşmasına set çekmiştir. Bu anlamda heretik akımlar, kabul edilen yaygın görüşlerin alternatif fikirler üretmesine yol açmıştır. Dönemin ürünleri olan Fransisken ve Dominiken gibi Katolik tarikatlarını bu bağlam içinde düşünmek gerekir. Son olarak millî hareketlerin güçlenmesi, mahallî kiliselerin kurulmasına ve kilisenin litürji gibi konularda maddî otoritesini kaybetmesine sebep olmuştur. Öte yandan Hıristiyanlığın Doğu sınırını temsil eden Bizans'ın VII. yüzyıldan itibaren başlayan ve XI. yüzyılda yoğunlaşan İslâm fetihleriyle uğraşması Doğu hıristiyan kültürünün yavaş yavaş Slav topraklarına, Kiev'e taşınmasına yol açtı. 1453'te İstanbul'un fethinden sonra Ortodoks kilisesinin Moskova'ya naklini hazırlayan politik zemin bu kayış süreciyle yakından ilişkilidir. Kısmen Bizans, kısmen Roma'nın kontrolünde olan Kuzey Afrika'da Hıristiyanlık güçlü olmakla birlikte VII. yüzyıldan itibaren gerçekleştirilen İslâm fetihleri dolayısıyla bölgeden büyük oranda çekilmiştir.

XV. yüzyıla kadar bütün hızıyla devam eden heretik akımlar reformun oluşmasına zemin hazırlaması bakımından önemli olmuştur. Bu hareketlerin sonucunda Avrupa'da millî kiliseler ortaya çıkmış, en azından halk düzeyinde Latince'nin hâkimiyetini sürdürmesi azalmıştır. Heretik hareketlerin şiddetinin güneyden kuzeye doğru çıktıkça artması, aynı zamanda kilise kültürünün heretik de olsa yaygınlaşması anlamına geliyordu.

F) Modern Çağlar. 1. Reform ve Protestanlık. Latince reformatio (yenileştirme) tabiri, XVI. yüzyıldan itibaren Ortaçağ'daki kullanımın ötesinde değişik bir anlama büründü. Bu yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren reformatio kelimesi biri kilisenin ıslahı, diğeri yeni kiliselerin kuruluşuna yol açan dinî politik ortam olmak üzere iki yönlü bir anlam kazandı. Çok defa reform ile birlikte kullanılan Protestan kelimesi ise daha özelleşmiş bir

anlam taşır ve papalığa baş kaldıran protestocu kiliseleri ifade eder (bk. PROTESTANLIK).

Kilise ile ilgili bir ıslah eylemi olmanın ötesinde, bugünkü Avrupa coğrafyasını belirleyecek politik bir misyonla da yüklü olan reform hareketi Hıristiyanlık tarihinde dönüm noktalarından birini oluşturur. Hıristiyan coğrafyası bu hareketin gelişmesine paralel olarak şekillenmiştir. Reform hareketi, XII. yüzyıldan beri yenileşmeye ihtiyaç gösteren Avrupa Hıristiyanlığı'nın klasik sınırlarını aşma teşebbüsünün bir sonucu olarak görülmelidir. XII. yüzyıldan sonra Hıristiyanlığın yeni başlayan kapitalist sürece adapte olamaması neticesinde V. yüzyıldan XII. yüzyıla kadar devam eden feodal yapı ile hıristiyan düşüncesi arasındaki denge bozuldu. Bu bozulmanın ilk ürünleri Wyclif ve Hus gibi XIV. yüzyıl heretiklerinin hareketleriyle takip edilebilir. Geç Ortaçağ heretik hareketleri, bir anlamda hıristiyan teolojisi ve Avrupa kapitalizmi arasındaki sürtüşmenin hem politik hem de dinî yansımasıdır. Reform hareketinin yöneldiği ana hedeflerden biri olarak papalığın yetkisini sınırlayan ilk teşebbüsler bu tip heretik akımlarla ilgilidir. Öte yandan XV. yüzyılın sonu aynı zamanda millî devlet anlayışına geçişe işaret eder. Bu döneme kadar hânedanlarca yönetilen Avrupa devletleri, gelişen milliyetçilik şuuru ile etnik uluslar halinde toparlanmaya başlamıştı. Hânedan idaresinden millî devlet fikrine geçiş papalığın yetkisinden de uzaklaşmak anlamına geliyordu. Reformun Germen topraklarında gelişmiş olması, bir anlamda öteden beri hânedanlık karşıtı hareketleri besleyen Almanya ile Latin Avrupa arasındaki hâkimiyet mücadelesinin de dinî kisve altında tezahür etmesidir. Bundan dolayı reform hareketinin altında politik bir zeminin bulunduğu unutulmamalıdır.

Reformizmin oluşturduğu yeni ortama katkıda bulunan bir başka unsur da Osmanlı Devleti'nin Avrupa coğrafyasında ilerleyişidir. Katolik kilisesinin Osmanlı tehdidi karşısındaki kaygı ve zaafını farkeden Protestanlar, Luther'in Türkler hakkındaki olumsuz kanaatlerine rağmen bu kaos ortamından faydalanma yoluna gitmişlerdir. Roma da Luther ve Türkler'i "deccâl'in ordusu" tabiriyle aynîleştirerek her iki hareketin kendisine etki açısından birlikteliğini vurgulamıştır.

Reform hareketinin başlatıcıları yahut ilk Protestanlar olarak genellikle Martin Luther (ö. 1546), Ulrich Zwingli (ö. 1531) ve Jean Calvin (ö. 1564)

gösterilir. Her ne kadar uzun süreli geri planında birtakım sosyopolitik sebepler yatıyorsa da her üç kurucu için meselenin gerçek sebebi sosyal değil teolojiktir. Onlara göre kilise organizasyonu modern Avrupa insanını kucaklayamadığı için çökmüş, teolojik açıklamalar yetersiz kalmış ve Hıristiyanlık aslî mesajından uzaklaştırılmıştır; reformcuların asıl amacı da kilisenin aslî mesajına geri dönmesini sağlamaktır. Daha sonraları Kitâb-ı Mukaddes yorumu

(hermenötik) çalışmalarına kaynaklık edecek şekilde bir zemin hazırlayacak olan bu dönüşün iki temel yolu vardır: Kutsal kitabın herkes tarafından anlaşılmasını sağlamak ve papanın otoritesini yahut bu otoritenin biçimlendirdiği geleneği reddetmek. Böylece bütün reformcular, ruhban sınıfının rehberliğini dışlayıp merkezî otoriteden uzak kalan daha orijinal bir örgütlenme biçimi olarak savundukları pastoral kilise anlayışına yönelmişlerdir. Otorite, kilisenin ve rehber din adamlarının elinden alınarak kutsal kitabın aracısız anlaşılmasına ve imana devredilmiştir. Kutsal kitabın anlaşılması için geleneğe ihtiyaç yoktur; herkes kutsal metni anlayabilecek kapasiteye sahiptir; bu kapasiteye ulaşmanın tek şartı ise imandır. Reformcular insan ve Tanrı arasındaki ilişkide ibadet, hayır işlemek, iyilik yahut kötülük yapmaktan ziyade imanlı olmayı ön plana çıkardılar; endüljansı ve Evharistiya ile vaftiz dışındaki sakramentleri kutsal kitapta olmadığı düşüncesiyle reddettiler.

Katolik kilisesine muhalefet ve kutsal metnin anlaşılmasında aracı mekanizmaların kaldırılması konusunda bütün reformcular görüş birliği içerisinde olmuşlardır. Ancak seküler anlayış söz konusu olduğunda bütün Protestanlar'ın üzerinde ittifak etmekte zorlandıkları pek çok problemin mevcut olduğu görülmektedir. Luther kaynaklı baş kaldırı eylemi mahallî prenslere karşı statükocu olmayı sürdürmüştür. Devlet ve kilise arasında yaptığı ayırım aynı zamanda Luther'i, her iki gücün yeri geldiğinde ittifak içerisine girmesi gerektiği şeklinde bir fikre götürmüştür (Bainton, s. 187, 188). Bununla birlikte yüzyıllar sonra Marksistler'in ilk öncülerinden biri olarak kabul edecekleri Protestan Thomas Müntzer (ö. 1525), Alman köylü ayaklanmalarını organize ederek resmî otoritelere karşı halkın yanında yer almıştır. Müntzer aynı zamanda, Luther'in Kitâb-ı Mukaddes'i ön plana çıkarmasına karşılık Rûhulkudüs'ün inâyetini önemseyerek teolojik açıdan da Luthercilik'ten uzaklaşmıştır. Müntzer'in başlattığı devrimci Protestan

geleneği sonraları pek çok radikal mezhep içerisinde varlığını sürdürmüştür.

Protestanlık hareketi özellikle Kuzey ve Orta Avrupa ülkelerinde hızla yayıldı. Katolik kilisesince tehlikeli görülen bu durum, 1618-1648 yıllarında vuku bulan Otuzyıl savaşlarının patlak vermesine yol açtı. Bu savaşlar sonunda Katolik kilisesi kaybettiği bazı toprakları geri aldı. 1648'de Vestfalya'da imzalanan anlaşma ile sona eren bu savaşların ardından bugünkü Avrupa coğrafyasının da temeli atılmış oldu. XVI-XVII. yüzyıldan itibaren çok sayıda alt gruplara ayrılan Protestan kiliseleri Ortodokslar'la da ilgilendi. Lutherciler İstanbul Patriği II. Jeremiah ile ilişki kurdular. İstanbul Patriği Cyril Lucaris Calvinci görüşlerden etkilendi ve Protestanlar'la temasa geçti. Fakat bu ilişkiler olumlu sonuçlar elde etmeye yetmedi. 1672'de Kudüs Ortodoks sinodu Protestanlar'ı heretiklikle suçladı (Chadwick, s. 360).

Katolik kilisesi, Protestanlık tehlikesinin bütün Avrupa'yı sarmasından endişelenerek kilise içerisinde ıslahat hareketi yapmaya girişti. Bu amaçla toplanan Trent Konsili yalnızca imanın kâfi gelmeyeceği, sakramentlerin sayısının yedi olduğu, Latince Vulgat'ın tek kanonik kutsal metin sayıldığı gibi temel inançlardan vazgeçmediyse de endüljansın iptali, piskoposların yetkilerinin sınırlandırılması ve kilise organizasyonu gibi konularda reformcularla benzer görüşler geliştirmek suretiyle uzlaşma yanlısı bir tutum ortaya koydu. Bununla birlikte Katolikler papanın bütün Hıristiyanlığın lideri olduğu fikrinden vazgeçmediler. Sonuç olarak karşı reform hareketi Protestanlığı asimile etme hususunda başarısız kaldı ve her iki mezhebin birbirinden daha çok ayrılmasına sebep oldu. Fakat bu gelişmenin Cizvitler gibi birtakım teşkilâtların örgütlenmesine imkân vererek Katolik Hıristiyanlığın Asya ve Amerika'da güçlenmesine etki yaptığı söylenebilir.

2. Avrupa Dışındaki Hıristiyan Coğrafyası. XVI. yüzyıldan itibaren Afrika, Asya ve Amerika'da sürdürülen misyon faaliyetleri, İstanbul'un Türkler'ce fethinden sonra Ortodoks kilisesinin Rusya'ya taşınması, Avrupa dışındaki hıristiyan coğrafyasını belirleyen en önemli olgulardır. Özellikle Cizvitler'in önderliğinde Hıristiyanlık Doğu Asya gibi dünyanın pek çok uzak bölgesine taşınmaya başlandı. Bununla birlikte İslâmiyet'in yayılışı sonucunda Anadolu ve Balkanlar başta olmak üzere bazı bölgelerin elden

çıkması üzerine kilise yeni misyon teknikleri geliştirdi. Bu yeni durum, kilisenin daha örgütlü misyoner teşkilâtları kurmasına ve daha entelektüel misyonerler yetiştirmesine yol açtı. Akdeniz ticaretinin müslümanlarca kapatılması sonucunda yeni rotalara yönelen Avrupalı denizcilerin keşifleri, kilisenin misyonerlik yapacak yeni bölgelerle karşılaşmasına zemin hazırladı. Bu bölgeleri keşfe çıkan seyyahlar yalnızca Katolik din adamları olmamıştır, özellikle Güneydoğu Asya'da başarılı olan gruplar Protestanlar arasından çıkmıştır.

Aynı dönemlerde hıristiyan coğrafyasının ve kültürünün gelişmesine yön veren ikinci olgu Bizans kültürünün Anadolu'dan Rusya'ya doğru kaymasıdır. IX. yüzyıldan 1240'taki Moğol istilâsına kadar olan sürede Rusya topraklarında kilise gittikçe güçleniyordu. Rusya dahil Slav ülkelerindeki en güçlü kilise Kiev kilisesi idi. 1453'te Osmanlılar'ın İstanbul'u fethinden sonra Ortodoksluğun fiilî merkezi problemi yeniden gündeme geldi. Hıristiyanlığın yayılması konusunda daha önceki fonksiyonunu hatırlayan Rusya kilisesi, Ortodoks kültürünün ve fiilî merkezinin Moskova olduğunu ileri sürdü. Moskova 1589 yılında, "üçüncü Roma" sıfatıyla eski hıristiyan patrikliklerine eş bir otorite ile yeni Ortodoks kilisesinin merkezi ilân edildi. Böylece İstanbul patrikliği sembolik değerini korumakla birlikte Moskova fiilî planda Ortodoks kültürünün temsilcisi oldu.

3. Modern Dönem Hıristiyanlığını Hazırlayan Şartlar. Siyasî coğrafyayı içeren bir genelleme yapmak gerekirse, Hıristiyanlığın modern dönemlere giriş sürecinin başlangıcını Vestfalya Antlaşması'na (1648) kadar çıkarmak mümkündür. Bu antlaşma sonrasında sağlanan huzurla birlikte din savaşları sona ermiş ve Avrupa Hıristiyanlığı'nın bugünkü siyasî-dinî coğrafyasını belirleyen sınırlara ulaşılmıştır. Avrupa'da kilisenin ve hıristiyan grupların statüleri büyük oranda bu dönemdeki düzenlemelere dayanır. Avrupa'nın güneyinde Katolik devletler, kuzeyinde Protestan devletler hâkimdir; Doğu coğrafyası ise en erken dönemlerden beri Ortodoks özelliğini korumaktadır.

XVI. yüzyıldan itibaren Avrupa dışında hızla genişleyen hıristiyan coğrafyasının ve organizasyonunun kaderi de Avrupa'daki mücadelenin kaderini takip etmiş, merkezdeki kavgalar kolonilerdeki güç dengesini şekillendirmiştir. Her şeye rağmen yeni dünyalardaki kolonilerde güçlü

taraf büyük oranda, misyon tecrübesi daha eskiye uzanan Katoliklik olmuş, Protestanlar'ın ciddi misyon faaliyetleri ancak XVII. yüzyıldan sonra başlamış, Ortodoks faaliyetleri ise genellikle Rusya ve Balkan topraklarıyla sınırlı kalmıştır; Ortodokslar, XIX. yüzyıldan sonra Asya'dan başlayarak misyon faaliyetine girişmişlerdir.

XX. yüzyılın başından itibaren, özellikle Fransız İhtilâli'nden sonra laikleşme

sürecine giren toplumlarda Hıristiyanlığın siyasî tarihinden bahsedilmesini gerektirecek bir iktidarının kalmadığı görülmektedir. Kilise ve devletin birbirinden bütünüyle ayrılması kiliseyi siyasî etkinliğinden uzaklaştırmış veya en azından kilisenin tek başına belirleyiciliği sona ermiştir. Modern dönemlerde Hıristiyanlığın tarihi daha çok entelektüel seviyede meydana gelen gelişmelerin tarihidir. Bundan böyle kilise ilişkili olduğu toplumlara ancak dolaylı bir etkide bulunacak ve sadece tarihsel konjonktürün gerektirdiği dengelerin sağlanmasına katkı yapabilecektir.

XX. yüzyıla doğru Hıristiyanlığın gelişimiyle ilgili olarak üç ayrı ilişki biçimi önem kazanmıştır ve bu ilişkiler aynı zamanda modern dönemlerdeki Hıristiyanlığın temelini oluşturmuştur. a) Kilise ve Devlet Arasındaki İlişki. Kilisenin devletle olan siyasî münasebeti, hemen hemen hiçbir dönemde tamamen uzlaşmaya dayalı olmamıştır. 1075'te VII. Gregory'nin, imparator ve kralların kilise üzerinde hiçbir yetkisinin olmadığını ilân edip 1122'de Concordat of Worms sonuçlarının bu fikri teyit ettiği döneme kadar sivil otoriteler genellikle kiliseye hâkim durumdaydı. XI-XIV. yüzyıllar arasındaki dönemde Mesîh milletlerin tek hâkim gücü olarak kabul edilmiştir. Fakat XIV. yüzyıldan itibaren sivil iktidar yeniden hâkimiyet kurmuş ve Fransız İhtilâli bu hâkimiyeti pekiştirmede önemli rol oynamıştır. Kilise ile devlet arasındaki ilişkinin son şeklini aldığı XX. yüzyılda artık kilise devletin dışında bir kurumdur, ne ona eşittir ne de ondan üstün veya aşağıdır. XX. yüzyılda kilise ve devlet arasındaki münasebete dair geliştirilen tezler ise büyük oranda modern hukuk anlayışı üzerine temellendirilmiştir. b) Kilise ve Modernizm. Hıristiyanlık klasik anlamda modernizm problemiyle iki defa karşı karşıya gelmiştir. Bunlardan ilki XVI ve XVII. yüzyıllardaki bilimsel dönüşüme, ikincisi XIX. yüzyıldaki endüstri devrimine ve onunla ilişkili olarak gelişen sosyal

olaylara denk düşer. Özellikle bu ikinci dönemde endüstri devrimi ve ona paralel olarak gelişen liberalizm ve komünizmin yarattığı sosyokültürel şartlar kiliseyi geniş ölçüde ilgilendirmiştir. Kilise, endüstri devriminin sonucu olarak ortaya çıkan fakir işçi sınıfı arasında komünizmin güç kazanmasını Güney Amerika'da olduğu gibi liberal teoloji yorumlarıyla önlemeye çalıştıysa da tam anlamıyla başarılı olamamıştır. Endüstri devriminin ardından kilisenin ilgilenmek zorunda kaldığı ikinci problem de pozitivizmin gelişmesine karşı alınacak önlemler oldu. I. Vatikan Konsili'nde (1869) pozitivizmi tamamen dışlayan bir tutum sergileyen kilise XX. yüzyılın başından itibaren daha ılımlı bir tutum benimsedi ve bazı liberal kararlarla modernizmin etkisini hafifletmeye çalıştı. c) Kilise ve Milliyetçilik Hareketleri. Fransız ve Amerikan ihtilâlinin gündeme getirdiği iki siyasî söylem milliyetçi hareketler ve ulusların selfdeterminasyon hakkı olmuştur. Milliyetçilik hareketleri kilisenin, bağımsızlığını kazanan yeni ulusların örgütlenme sistemi problemini ve yeni kiliselerle ilişkileri konusunu gündeme getirdi. Bunun sonucunda kilise geleneksel misyonerlik anlayışını değiştirmek zorunda kaldı. Kilisenin dinî çoğulculuk (pluralizm) problemiyle uğraşmasını zorunlu kılan sebeplerden biri de budur.

4. XX. Yüzyılda Hıristiyanlık. XX. yüzyılda kilisenin karşılaştığı yeni problemler, I ve II. Dünya savaşları sonucunda ortaya çıkan yeni durumdan emperyalizm ve modernizmin bir başka adı olan globalizme kadar çok geniş bir olaylar kuşağının neticesinde ortaya çıkmıştır. XX. yüzyıl, kilisenin teolojiden örülmüş fildişi kulesinden inme ve gerçeklerle fizikî mücadeleye girme dönemidir. Modernizm problemi diğer dinî görüşlerin de yüzleşmek zorunda kaldığı bir meseledir. Fakat modernizmin getirdiği sosyal ve teknik alt yapı kurumlarının Hıristiyanlığı ciddi anlamda etkilediği düşünülürse bu problemin Hıristiyanlık için bir başka anlam ifade ettiği anlaşılmış olur. Ayrıca Hıristiyanlığın modernizme tepki yelpazesi muhafazakârından liberaline kadar geniş bir kuşağı içine alır. Bununla birlikte burada eklenmesi gereken önemli bir nokta, Hıristiyanlık'ta modernizme tepkinin şiddetini belirleyen şeyin zihniyetten çok gelenek olduğudur. Gelenek ortadan kalktığında hıristiyan düşüncesinin modernizme teslim olması kolaylaşacaktır.

Hıristiyanlığın XX. yüzyıldaki tarihi üç sosyal olay çerçevesinde gelişen bir mücadelenin tarihidir. Bu üç olay kilisenin daha önce yaşamadığı

tecrübelerle doludur ve bu tecrübelerin yol açtığı hadiseler, kilisenin kendi için anlamını değiştirmese bile başkaları için değiştirmiş görünmektedir (bk. AVRUPA [Din]).

a) Kilise ve Komünizm. I ve II. Dünya savaşlarının görünür iki önemli sonucu vardır. Bunlardan biri Almanya, Rusya, Avusturya ve Osmanlı Devleti gibi hânedan imparatorluklarının çöküşü, diğeri, II. Dünya Savaşı'ndan sonra komünizmin Avrupa'yı daha önce Naziler'den, ardından da kapitalizmden kurtaracak bir kahraman haline getirilişidir. Komünizmin Avrupa'dan Çin'e kadar uzanan geniş coğrafyasında tıkalı kalan kilise Marksist pratiği hiçbir zaman benimsememiştir. Bununla birlikte komünizmin sona ermesinden itibaren geride kalan dağınık hıristiyan nüfus, modern Hıristiyanlık'ta bazı dengelerin yeniden düzenlenmesine yol açmıştır.

Marksist rejimler hâkim oldukları hıristiyan ülkelerde din yerine bilim, sanat ve siyasî ritüelleri koymayı amaç edindiler. Hükümetler bu uygulamalarında özellikle sanat ve spor etkinliklerinden faydalanmak istediler. Şehirde yaşayan orta halli ve zengin kesimler bu faaliyetlerden etkilendilerse de kırsal kesimdeki halk kiliseden kopmadı. 1970'lere gelindiğinde komünist ülkelerde hıristiyan kiliseleri hâlâ mevcuttu. Kilisenin yok edilememesinin sonucunda mahallî idareler yeni formüller aramaya başladılar. Bunlardan biri devletin kiliseleri kontrolü altına alıp bölme çabalarıydı. Stalin, 1943'te Naziler'e karşı Ortodoks Metropoliti Sergeri ile bu tip faaliyetlere öncülük eden bir anlaşmayı imzalamıştır. Kilise ve devlet arasında bu tür ilişkileri düzenleyen en önemli kurum KGB olmuştur. Bu konuda en ciddi taktik, kilisenin cihanşümul (ekümenik) örgütlenmesinin önüne geçmek için mahallî kiliselerin kurulması idi. Rejim bu kiliseleri kurmada başarılı olduysa da bölme taktikleri hiçbir zaman sonuç vermedi, fakat bu olumsuz girişimlerin görünen siyasî neticesi Ortodoks dünyasında ortaya çıkan millî kiliseler olmuştur.

Marksist ülkelerde hıristiyan düşüncesinin ve kurumlarının bağımsızlığını kazanması Gorbaçov'la birlikte zirvesine ulaşmıştır. Demokratların bu konudaki ilk faaliyetleri, görevlerinden uzaklaştırılan din adamlarının görevlerine iade edilmesidir. Bu faaliyetleri, Marksist rejimlerin genellikle müzeye çevirdiği kiliselerin eski fonksiyonlarına dönmesi takip etti.

Değişim dönemindeki son adım ise Baltık ülkelerinde olduğu gibi Christmas'ın tatil olarak kutlanmasıdır. Aralık 1989'da Gorbaçov'un Roma'da papayı ziyareti bu sürecin resmen kabul edilişinin ilânı olmuştur. Doğu blokundaki bu gelişmelerin yanında komünizm dünyanın diğer ülkelerinde de etkisini gösterdi. Batı Avrupa'da özellikle Fransa'da bazı din adamları Hıristiyanlık'la komünizmin arasında bir sentez yapmaya çalıştılar. Dominiken

din adamı M. D. Chenu, Thomas Aquinas'ta işçi ahlâkına dair veriler buldu. Kilise ile sosyalizmi buluşturan kurumlar ise büyük oranda sendikalar olmuştur.

Kilisenin komünizme karşı tavrı, I. Vatikan Konsili'nden II. Vatikan Konsili'ne kadar uzanan geniş bir süreçte şekillenmiştir. XI. Pius'un ateizmi açıkça suçlamasına karşılık II. Vatikan Konsili, Doğu blokunda kalan hıristiyanlara zarar verir düşüncesiyle bu hususta açık tavır almaktan çekinmiştir. Bununla birlikte ateizm ile komünizmi özdeş gören kilisenin Marksist fikirleri benimsemesi asla düşünülemezdi.

b) Kilise Geleneğindeki Değişimler. Kilise geleneğindeki çağdaş değişmeler, büyük oranda modernizm karşısında takınılan tavır çerçevesinde gerçekleşmiştir. Özellikle kitlesel göçler ve işçi olarak çeşitli ülkelere giden nüfusun getirdiği yeni şartlar kilisede pluralizm fikrinin yoğunlaşmasına yol açtı. 1950-1960 arasında eski tarz ibadet usullerinin yeni göçmen kitlelerin oluşturduğu çok kültürlü sosyal yapıya hitap etmediği görüldü. Bu durum karşısında Katolik kilisesi Protestanlık'tan esinlenerek esnek bir litürji sistemi kurmaya çalıştı. Globalizmin yol açtığı aynı olaylar Protestanlar'ı da uğraştırırken komünist rejim altındaki Ortodoks kiliseleri bu yeniliklerden her zaman uzak kaldılar. Katolik kiliseleri ibadet dilini serbest bıraktı. Buna göre mahallî kiliseler Latin diliyle yapılan litürjilerine kendi dillerinde yapılan litürjileri ekleyebileceklerdi. Bu serbestliğin misyonerlik faaliyetlerine olumlu anlamda etkisi oldu. Katolikler Protestanlar'a daha kolay ulaşabilmek için İbrânîce Eski Ahid versiyonunu onayladılar; laiklerin dinî işlere katılabileceği bazı düzenlemeler de yapıldı. Bütün bu kolaylaştırıcı yeniliklere rağmen Katolik kilisesi denetleyici merkezî gücünü sürdürebilmek için din adamlarının tayini işlemini geleneklere bağlı bir

şekilde yerine getirdi.

1955-1980 yılları arasında Protestanlar'ın yaptığı yenileştirme hareketlerinin başında, Kitâb-ı Mukaddes'e dipnotlarla da olsa yorum mahiyetinde bazı açıklamaların konulması olmuştur. Gençler için Good News Bible türünden kolay versiyonlar hazırlandı. O güne kadar Protestanlık'ta oldukça önemli yer tutan sosyal etkinlikler daha modern hale getirildi, özellikle Alman Protestanları modern müzikten oldukça faydalandı. Danimarka'da Luther kilisesinde kadın pastör seçilmesi de bu yeniliklere eklenebilir. Gelenekteki bu gelişmelere paralel olarak hıristiyan teolojik düşünce biçimi de değişti. I ve II. Dünya savaşlarından itibaren Hıristiyanlığın teolojik problemlerinin merkezine Îsâ'nın ulûhiyyeti ve dinî âyinlerden (sakrament) ziyade "Tanrı-evren ilişkisi" probleminin oturduğu görülmektedir. Dünya savaşlarının yol açtığı felâketler, hıristiyan teolojisinde Tanrı ve insan arasındaki ilişkinin uzak olduğu fikrinin gelişmesine yol açtı; bu düşüncenin sonucunda ilâhî kurtuluş ve sevinç kavramlarından ziyade Tanrı'ya mutlak bağlılık kavramı önem kazandı.

Hıristiyanlığın teolojik anlamda bu yeni fonksiyonundan başka üstlendiği bir görev de global sosyal bir kurum olmasıyla ilgilidir. Buna göre kilise dinî yapı olmanın dışında modern hayatta fonksiyonu olan bir güçtür. İsviçre'de, Fransa'da, Kuzey Protestan ülkelerinde ve Amerika'da devlet ve din arasında belli bir ayırım varsa da İspanya, Portekiz, İtalya, İrlanda gibi ülkelerde Hıristiyanlık hâlâ devletin resmî dini durumundadır. Diğer ülkelerde de kilisenin devlet ve siyaset üzerinde farklı düzey ve biçimlerde etkili olduğu görülmektedir. Meselâ Amerika'da din adamları 1960'tan beri politikayı ciddi anlamda yönlendirmektedir. Marksist rejimlerin hâlâ egemen olduğu ülkelerde kilise ile Batılı devletler arasında iş birliği yapılmaktadır. XX. yüzyılın başında dinin temellerini aramaya koyuldukları için sosyal aktiviteyi dışlayan Evangelik kiliseler, 1960'lardan itibaren sosyal faaliyetler ve sosyal katılım kavramına önem vererek misyon alanında sosyal yapıları devreye sokmuşlardır. Bütün bu gelişmeler kilisenin yeni görev alanını tayin ederken aynı zamanda onun yeni anlamını da belirlemektedir. Bununla birlikte kilisenin geleneksel iç dinamikleri işlevlerini dogmadan sosyal bir örgütlenmeye doğru kaydırırken Hıristiyanlığın aslî mânasından herhangi bir unsuru tahrip etmemektedir. Şüphesiz bunun temel sebebi kilisenin yüzyıllar boyunca oluşturduğu güçlü

organizasyon sistemidir.

c) Kilisenin Yeni Fonksiyonu. Kilisenin modern dünyadaki fonksiyonunun klasik çağlardaki fonksiyonundan farklı olduğu görülmektedir. Bu farklılık, yalnızca kilisenin işlevi bakımından değişmiş olmasından kaynaklanmamakta, Hıristiyanlığa modern dönemlerde bir din olarak yeni bir tanım getirilmesi de bu değişimin sebeplerinden birini oluşturmaktadır. Her şeyden önce Hıristiyanlığın modern dönemlerdeki tanımı, onun teolojik alt yapısındaki birtakım fikirlerden kaynaklanmaktadır. Bu teolojik temel fikirler Hıristiyanlığın şu üç yönünü vurgulamaktadır: Bir kurtuluş aracı olarak Hıristiyanlık, Tanrı'nın mesajı olarak Hıristiyanlık ve insanlaşan bir tanrının eylemi olarak Hıristiyanlık. Hıristiyanlığın tarihi boyunca bunların her biri vurgulanmakla birlikte, geleneksel dönemlerde hıristiyan dininin bir hıristiyana göre tanımı yapılırken özellikle son iki anlayış üzerinde durulmuştur. Modern dönemlerde Hıristiyanlık tanımının yapılmasında üzerinde durulan temel fikir ilk anlayış, yani kurtuluş aracı olarak Hıristiyanlık'tır. XX. yüzyılda kurtuluş kavramının öne çıkarılmasının iki sebebi vardır: Savaşlar ve felâketlerle dolu bir dünyaya ümit vermek, modern hayatın getirdiği çoğulculuğa hitap edebilmek. Böylece her şeyden önce Hıristiyanlığın temel hedefinin insanın kurtuluşunu sağlamak olduğu vurgulanmıştır; kilisenin yeni fonksiyonu da bu kurtuluşu esas alan kavramlar üzerine temellenmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

R. H. Bainton, Here I Stand: a Life of Martin Luther, New York 1950; G. Johnston, "Brotherhood", IDB, I, 468-469; F. D. Gealy, "Christian", a.e., I, 571-572; P. Parker, "Disciple", a.e., I, 845; W. A. Beardslee, "James", a.e., II, 790-794; F. C. Grant, "Jesus Christ", a.e., II, 869-896; A. C. Purdy, "Paul the Apostle", a.e., III, 681-704; O. A. Piper, "Christian", DB2, s. 137-139; a.mlf., "Christianity", a.e., s. 139; J. G. Davies, The Early Christian Church, London 1965; The Documents of Vatican II, London 1966; P. De Labriolle, The History and Literature of Christianity (trc. H. Wilson), London 1968; J. N. Hillgarth, The Conversion of Western Europe, New York 1969; D. F.

Wright, “Constantine the Great”, The New International Dictionary of the Christian Church (ed. J. D. Douglas), Michigan 1974, s. 255, 256; R. G. Clouse, “Münzer, Thomas”, a.e., s. 684; a.mlf., “Wycliffe, John”, a.e., s. 1064, 1065; M. Grant, Saint Paul, London 1976; W. Ullmann, Medieval Political Thought, London 1975; H. Bettenson, Documents of the Christian Church, Oxford 1977; W. Bauer, A Greek-English Lexicon of the New Testament (trc. W. F. Arndt - F. W. Gingrich), London 1979; J. Pelikan, Jesus Through the Centuries, New York 1987; a.mlf., “Christianity: an Overview”, ER, III, 348-362; D. Christie-Murray, A History of Heresy, Oxford 1989, s. 21-32, 96-122, 213-226; G. R. Cragg, The Church and the Age of Reason, London 1990; R. W. Southern, The Middle Ages, London 1990; O. Chadwick, The Reformation, London 1990; a.mlf., The Christian Church in the Cold War, London 1993; J. M. Hussey, The Orthodox Church in the Byzantine Empire, New York 1991; A. S. Atiya, A History of Eastern Christianity, New York 1991; H. Chadwick, The Early Church, London 1993; H. Küng, Christianity (trc. J. Bowden), London 1995; Mehmet Aydın, Hıristiyan Kaynaklarına Göre Hıristiyanlık, Ankara 1995; D. Flusser, “Paul of Tarsus”, EJd., XIII, 190-192;

HARİTA : Günümüz dünyasında hıristiyan nüfusun dağılımı.

S. G. F. Brandon, “Zealots”, a.e., XVI, 947-950; R. M. Mackintosh, “Christians”, ERE, III, 573-576; A. E. Garvie, “Christianity”, a.e., III, 579-600; E. H. Minns, “Russian Church”, a.e., X, 867-875; K. Cragg, “Christianity: in the Middle East”, ER, III, 362-368; H. J. Hillerbrand, “Reformation”, a.e., XII, 244-254; T. P. Halton, “Christianity and Hellenism”, New Catholic Encyclopedia, Washington 1981, III, 653, 654; F. Schroeder, “Paul, Apostle, St.”, a.e., XI, 1-12.

Kürşat Demirci

III. KUTSAL METİNLER ve DİNÎ LİTERATÜR

A) Kitâb-ı Mukaddes. Hıristiyanlığın kutsal kitabı (Kitâb-ı Mukaddes, Bible) Ahd-i Atîk ve Ahd-i Cedîd’den oluşmaktadır. Yahudilerin kutsal kitabı olan Ahd-i Atîk, hıristiyanlarca Kitâb-ı Mukaddes’in ilk bölümünü teşkil etmekte, Ahd-i Cedîd ise yahudiler tarafından kabul edilmemektedir.

Hıristiyanlar, bir başka dinin kutsal kitabına kendi kitapları içinde yer veren tek örnektir. Bütün hıristiyan mezhepleri prensip olarak Ahd-i Atîk'i (Tanah) teşkil eden kitapları kabul etmektedir. Ancak Ahd-i Atîk'in İbrânîce'si ile Grekçe tercümesi arasında metin farklılıkları söz konusu olup hıristiyanların benimsediği metin Grekçe olanıdır. İskenderiye yahudilerine ait olan bu nüshada yahudi kanonundaki kitaplara yapılan ilâveler dışında Katolikler'in "deutérocanonique" kabul ettikleri kitaplar da vardır, ancak bunlar yahudiler ve Protestanlar'ca kabul edilmemektedir (bk. AHD-i ATÎK).

Sadece hıristiyanlar tarafından kutsal sayılan Ahd-i Cedîd dört İncil ile Resullerin İşleri, Pavlus'un (St. Paul) Mektupları (14), Genel (Katolik) Mektuplar (7) ve Yuhanna'nın Vahyi şeklinde gruplandırılan yirmi yedi kitaptan (bölüm) oluşmaktadır. I ve II. yüzyıllara ait olan bu farklı türdeki yazılar ilk kilisenin Mesîh olan Îsâ ile ilgili tecrübe, anlayış ve yorumundan ibarettir. Kilise bu kitapları kendi öğretisi için temel kaynak olarak kabul etmiş, daha birçok mektup ve kitap bulunmasına rağmen Doğu ve Batı kiliseleri IV. yüzyılda kutsal yazılar listesini yirmi yedi metinle dondurmuştur.

Hıristiyan inancına göre Hz. Îsâ ne yazmış ne de yazdırmıştır. Îsâ ve havâriler döneminde (m.s. 70'e kadar) hıristiyanlar Yahudilik'ten miras aldıkları kutsal yazılar koleksiyonunu kullanmışlardır; bu dönemde henüz Ahd-i Cedîd söz konusu değildir. İlk hıristiyanlar, yazılı metinlerden çok şifahî geleneğe önem verdikleri için Îsâ Mesîh'in sözlerini başlangıçta yazıya aktarmamışlar, uzun süre şifahî olarak nakletmişlerdir. İlk nesil hıristiyanların gittikçe azalması ve Hıristiyanlığı benimseyenlerin zamanla çoğalması neticesinde Hz. Îsâ'nın sözlerini yazıya aktarma zarureti doğmuş, bu sebeple İnciller kaleme alınmıştır. Ahd-i Cedîd külliyatı içinde ilk yazılanlar Pavlus'un Mektupları, en son yazılanlar ise Yuhanna'ya ait olanlardır. Bu külliyatla ilgili liste çalışmaları II. yüzyılın ortalarında başlamış, IV. yüzyılda sona ermiş, Trent Konsili de (8 Nisan 1546) yirmi yedi metinden oluşan bir listeyi tasdik ve ilân etmiştir. Külliyat içinde Hz. Îsâ'nın hayatının, faaliyet ve tebliğinin nakledildiği İnciller kilisece dört olarak belirlenmiştir (bk. İNCİL). Bu İnciller'-de Hz. Îsâ'nın hayat hikâyesi verilmekte, hıristiyan teolojisi ve bazı temel inanç esasları ise daha çok Pavlus'un mektuplarında yer almaktadır.

Ahd-i Cedîd'i teşkil eden ve kanonik sayılan kitapların dışında kalan metinler kilise tarafından sahte (apokrif) kabul edilmektedir. Ahd-i Cedîd gibi apokrifler de İnciller, Resullerin İşleri, Mektuplar ve Vahiy türü eserlerden oluşmaktadır. Apokrif kitapların hemen tamamı havâriler veya şâkirdler adına ve genel olarak liste tesbit faaliyetinden (kanonizasyon) önce Ahd-i Cedîd metinleri taklit edilerek yazılmıştır. Sahte sayılan İnciller'e örnek olarak İbrânîler, Ebioniler veya On İki Havâri, Nâsıralılar, Mısırlılar, Peter, Thomas, Matthias, Philippe, Judas, Barthélemy, Barnabas, Basilide, Marcion İncili ve Ya'kūb'un Protévangile'i (DBS, I, 471-483); Resullerin İşleri türündeki apokrif eserlere örnek olarak Yuhanna'nın, Pavlus'un, Peter'in, Thomas'ın, André'nin, Barnabas'ın, Thaddée'nin, Philippe'in İşleri adlı kitaplar zikredilebilir. Korintoslular'a Üçüncü Mektup, Laodiceéliler'e, İskenderiyeliler'e Mektup Mektuplar'a; Peter, Pavlus, Philippe, Thomas ve bâkire Meryem'e nisbet edilen ve Yuhanna'nın Vahyi'ne benzeyen eserler de Vahiy türü yazılara örnek gösterilebilir. Didaché, Kerygma of Peter gibi Ahd-i Cedîd tarzına benzemeyen apokrifler de vardır.

Ahd-i Cedîd'in vahiy ve ilham mahsulü oluşuna gelince, Hıristiyanlık genel olarak Ahd-i Atîk ve Ahd-i Cedîd'in ilham edildiğini kabul etmekle birlikte zaman zaman lafzen dikte edilmişliği hususunda farklı görüşler öne sürülmüştür. En eski zamandan beri Hıristiyanlık dünyası hem Ahd-i Atîk'in hem de Ahd-i Cedîd'in

Rûhulkudüs'ün işi, dolayısıyla Tanrı'nın bir faaliyeti olduğu konusunda hemfikirdir. Pavlus kutsal yazıların Tanrı tarafından ilham edildiğini belirtir (Timoteos'a İkinci Mektup, 3/16). Kilise babalarına göre kutsal yazılar yanılmazdır. Ahd-i Atîk'in ve Ahd-i Cedîd'in Tanrı tarafından yazıldığı hususu Florence (1441) ve Trent (1546) konsillerinde teyit edildi. XVIII ve XIX. yüzyıllarda ilmî tenkit yöntemi çerçevesinde yürütülen çalışmalar, Kitâb-ı Mukaddes'in ilhama dayalı ve vahiy mahsulü olduğu kanaatini sarstı. Buna rağmen I. Vatikan Konsili kutsal yazıların Rûhulkudüs'ün ilhamı altında kaleme alındığını teyit etti. Papa XIII. Leo "Providentissimus Deus" adlı genelgesinde (1893), kutsal kitabın insanları araç olarak kullanan Rûhulkudüs tarafından ilham edildiğini ve bundan dolayı hatadan uzak olduğunu ilân etti. Böylece Katolik kilisesine göre kutsal kitapların

gerçek yazarı Tanrı'dır (New Catholic Encyclopedia, II, 383). Kutsal kitap yazarlarının Tanrı'nın bir aracı olarak görülmesi kilisenin Saint Thomas'tan bu yana benimsediği bir husustu; ancak XVIII ve XIX. yüzyıllarda rasyonalizm ve pozitivizmin de etkisiyle kutsal metinlerin ilâhî kaynaklı ve ilham mahsulü oluşu ciddi anlamda tartışıldı (bk. AHD-i CEDÎD).

XVI. yüzyıldan XVIII. yüzyıla kadar geçen sürede Protestan teologlar, kutsal kitabın ilham sonucu kaleme alındığı görüşünü kesin olarak kabul ettilerse de XIX. yüzyıldan itibaren liberal Protestanlar kutsal kitabın ilâhî ilhamla yazıldığı görüşünü reddetmişlerdir. Onlara göre Kitâb-ı Mukaddes yalnızca yazarların dinî şevklerini yansıtıyordu. Muhafazakâr Protestanlar ise Kitâb-ı Mukaddes'in Tanrı'nın insanlara verdiği tek araç olduğu fikrini sürdürdüler, fakat onlara göre sadece bizzat yazarlar ilham altında idiler, yoksa onların yazıları ilham edilmiş değildir; zira Kitâb-ı Mukaddes'te insanî hatalar mevcuttur. XX. yüzyılda bazı fundamentalist mezhepler hariç Kitâb-ı Mukaddes'in yanılmaz olduğu inancı genellikle terkedilmiştir (a.g.e., II, 384-386).

B) Gelenek (Tradition). Kitâb-ı Mukaddes'in yanında özelikle Katolik kilisesinde geleneğin önemli bir yeri vardır. "Dinî konularla ilgili olup Kitâb-ı Mukaddes'te bulunmayan bilginin nakledilmesi" anlamındaki gelenek, bütün vahyedilmiş dinler içinde belki de en çok Hıristiyanlık'ta söz konusudur. Bu anlamda Hıristiyanlık en gelenekçi olan, geleneği doktrinle ilgili gerçeğin kriteri yapan dindir. Hıristiyanlık'ta, Mesîh hakkındaki bilgilerle bunların teolojik açıdan önemi ve hıristiyan hayatı için kullanımını içeren apostolik (havârilere ait) öğreti gelenek olarak nitelendirilir (Korintoslular'a Birinci Mektup, 11/2; Selânikliler'e İkinci Mektup, 2/15).

Katolik kilisesine göre Hz. Îsâ Tanrı'dan mesaj almış, havâriler de bu mesajı Îsâ'dan alıp insanlara aktarmıştır. İlk hıristiyan toplulukları oluştuğunda İncil henüz yazılmamıştı ve hıristiyanlar, Hz. Îsâ'nın şifahî öğretisine gelenek de denilen havârilerin nakilleriyle bağlanıyorlardı. Pavlus, talebesi Timoteos'a duyduklarını iyi hıfzedip sadık adamlara emanet etmesini öğütlemişti (Timoteos'a İkinci Mektup, 1/13-14; II/2). Böylece yeni dinin kurucusuna bağlanan bir zincir oluşmuştur. Aynı kiliseye göre gelenek, kutsal yazıların naklini ve hıristiyan vahyini yansıtan

gelenekle (verbal tradition) kurtuluş bahşeden kilisenin hayat ve faaliyetini ifade eden gelenek (real tradition) olmak üzere ikiye ayrılır. Şifahî gelenek İnciller de dahil olmak üzere yazılı metinlerden önce ortaya çıkmıştır. Kutsal kitap bir geleneğin sonucu meydana gelmiştir. Katolik inancında menşelerine göre ilâhî, apostolik ve kiliseye ait olmak üzere üç çeşit gelenek söz konusudur. Tanrı veya Mesîh ilâhî geleneği başlatmıştır. Rûhulkudüs'ün ilhamı altında havâriler apostolik geleneği, havâriler sonrası kilise de kilise geleneğini oluşturmuştur.

Gelenek ve kutsal metin arasındaki ilişki kilise tarihinde önemli bir tartışma konusudur. Katolik kilisesi, kutsal metnin yanında geleneğin de dinî otorite oluşunu kabul etmektedir. Rûhulkudüs'ün yardımıyla ilk dönem kilisesinden bu yana gelenek bir yasa olarak varlığını sürdürmektedir. Trent Konsili'nde hıristiyan doktrinin (vahiy) yazılı kitaplarda ve şifahî gelenekte bulunduğu kabul edilmiştir (a.g.e., XIV, 225-228). I. Vatikan Konsili vahyin kısmen yazılı, kısmen de yazısız gelenekte bulunduğundan bahsetmiş, daha sonra bu yazılmamış gelenek kilisenin dini algılayış biçimiyle özdeşleştirilmiştir. II. Vatikan Konsili, kutsal kitap ve gelenek arasındaki geleneksel anlam farklılığını vahyin iki değil sadece bir kaynağı olduğunu belirterek halletmeye çalışmıştır. Buna göre kutsal kitap ve gelenek tek bir vah-yi ihtiva etmektedir.

Ortodoks kilisesine göre gelenek kavramı Kitâb-ı Mukaddes, akîde, ekümenik konsil kararları, kilise babalarının yazıları, kanonlar, ibadet, dua kitapları ve ikonları içine alan bir bütünü ifade eder. Kitâb-ı Mukaddes geleneğin sadece bir kısmını temsil eder. Geçmişten gelen her şeyin aynı değerde olmadığını düşünen Ortodokslar, geleneği oluşturan Kitâb-ı Mukaddes ve yedi ekümenik konsil kararlarının yanılmazlığını, otoritesini ve değişmezliğini kesin olarak kabul ederler. Ortodoks kilisesine göre gelenek Rûhulkudüs'ün sürekli yön verdiği canlı bir modeldir. Bir başka ifadeyle Rûhulkudüs aracılığı ile Mesîh'le yakınlaşmaktır.

Diğer taraftan kilise babaları, özellikle de Nazianzuslu Gregoire (Gregory of Nazianzus, ö. 389), Basil (ö. 379) ve John Chrysostom'un (ö. 407) yorumları litürji-yi oluşturan söz ve jestler, kilise hukukuyla ilgili düzenleme ve kurallarla ikonlar geleneği oluşturmaktadır (Ware, s. 205-214). Reformcular, havârilere ait gelenekle havâriler sonrasının geleneğini

birbirinden ayırarak birinciyi ilâhî vahiy ile (Timoteos'a Birinci Mektup, 5/18; Petrus'un İkinci Mektubu, 3/15), ikinciyi ise beşerî öğretiyle özdeşleştirdiler. İkinci anlamdaki gelenek ancak birinciyi bozmadığı oranda kabul edilebilir (Well, s. 982). Luther'in sadece kutsal metinlerin mutlak üstünlüğünü kabul etmesine, bunun dışındaki bütün geleneklerin beşerî olduğunu söylemesine rağmen Protestanlık'ta bütün gelenekler atılmadı ve eski konsillerin kararlarına saygı gösterildi; kilise babaları Zwingli ve Calvin tarafından zikredildi; fakat bütün bunlar kutsal yazılara uygunluk oranında muteber sayıldı.

C) Kitâb-ı Mukaddes Tefsirleri. Hıristiyan dinî literatürü içerisinde Kitâb-ı Mukaddes tefsirlerinin önemli bir yeri vardır. II. yüzyıldan itibaren kilise babalarına ait (patristik) literatür içerisinde ortaya çıkmaya başlayan tefsir faaliyetleri hem Eski Ahid hem de Yeni Ahid üzerine yapılan yorumları kapsar. Yeni Ahid içerisinde Eski Ahid'e yapılan referanslarda ilk hıristiyanların tefsir çalışmalarını bulmak mümkündür. Hıristiyanlığın ortaya çıkışını yahudi dünyasında meşrulaştırma arzusunun bir sonucu olarak Yeni Ahid yazarları Eski Ahid'i sembolik bir dille yorumlamaya çalışmışlardır. Bu noktada Yeni Ahid yazarlarının Philo'nun alegorik tefsir metoduna benzer bir yol takip ettiği açıktır. Fakat onların bu yorumları oldukça özeldir ve bir tefsir biliminin kuruluşuna kaynaklık ettiği söylenemez.

Patristik literatür içerisinde ilk tefsir çalışmaları, I. yüzyılın sonlarında yazılan Clement'in birinci mektubu ile (First Clement) başlar. Burada Eski Ahid ahlâkî perspektiften yorumlanmaya çalışılmaktadır.

Erken dönemlere ait olmakla birlikte yazarı bilinmeyen, fakat kilise tarafından Barnabas'a isnat edildiği için Barnabas'ın Mektubu (Epistle of Barnabas) diye anılan başka bir metin, yahudi şeriatının geçersizliğini göstermek üzere Eski Ahid üzerine alegorik yorumlar yapar. II. yüzyılda Marcion'un Luka, Pavlus'un Mektupları (Timoteos'a Birinci ve İkinci mektuplar ile Titus'a Mektup) üzerine yazdığı ve halen kayıp olan tefsiri Antitheses adını taşıyordu. Gnostik hıristiyanların Kitâb-ı Mukaddes üzerine çeşitli tefsirler yaptığı bilinmektedir. Origen, gnostik kökenli Valentinus'un öğrencilerinden olan Heracleon'un Yuhanna üzerine yazdığı tefsirlerden çeşitli iktibaslar yapar. Basilides'in Exegetica başlığını taşıyan

bir İncil tefsiri vardı. Nag Hammadi metinleri arasında da tefsir mahiyetinde çalışmalar bulunmuştur. Justin Martyr, II. yüzyılda alegorik bir yorumla Eski Ahid'de Îsâ ile ilgili olarak düşündüğü kehanetleri değerlendirmiştir.

Bilimsel anlamda Kitâb-ı Mukaddes tefsirinin ilk kurucusu Origen'dir. Onun Scholia adlı eserinde Tevrat'ın ilk dört kitabı, İşaya, Vaiz, Mezmurlar, Matta, Yuhanna, Galatyalılar'a Mektup ve Vahiy üzerine yorumlar yer alır. Ayrıca Neşîdeler Neşîdesi'ne tefsir yazdığı bilinmektedir. Origen, aynı kitapları ve diğer pek çok Kitâb-ı Mukaddes bölümünü çeşitli tefsir kitaplarında ve vaazlarında da yorumlamıştır. Kendisinden öncekilerden farklı olarak Origen fikirlerini hermenötik (kutsal kitap yorumu) üzerine kurmuştur. Bunun en açık örnekleri De Principiis adlı eserinin dördüncü kitabında görülmektedir. Platon'un beden, can ve ruh ayırımını (New Catholic Encyclopedia, II, 499) kutsal metinlere uyarlayan Origen'e göre Kitâb-ı Mukaddes bedenî, yani ilk bakışta taşıdığı literal ve tarihî anlam, kendisinin uygulamada genellikle dikkate almadığı fizikî veya ahlâkî anlam, Kitâb-ı Mukaddes'ten gelen diğer bütün anlamları ihtiva eden ruhî (sembolik) anlam olmak üzere üç şekilde anlaşılabilir. Origen ayrıca, Kitâb-ı Mukaddes yazarının nâdiren de olsa tarihî veya literal anlam konusunda hataya düşebileceğini kabul eder ve bu hatalı anlamların reddedilmesi gerektiğini söyler.

III. yüzyıldan itibaren ortaya çıkmaya başlayan üç hıristiyan okulu Kitâb-ı Mukaddes üzerine çeşitli tefsirler yapmıştır. Klasik hıristiyan tefsir geleneği bir anlamda bu üç okulun geliştirdiği görüşlerin devamı niteliğindedir. a) İskenderiye Okulu. İlk hıristiyan teoloji okulu olup Pantaenus tarafından kurulduğu kabul edilmektedir. Bu zat hakkında fazla bilgi yoktur. Onun yerine geçen İskenderiyeli Clement (ö. 220) Philo'nun alegorik metodundan etkilenmiş, kutsal kitabın üç ayrı anlam ihtiva ettiğini (literal, ahlâkî ve alegorik) ileri sürmüştür. Stromateis, Paidagogos ve Protrepticos adlı eserleri Kitâb-ı Mukaddes tefsiri açısından zengin materyaller vermektedir. İskenderiye Piskoposu Saint Dionysius'un Vaiz ve Luka üzerine tefsirler yazdığı bilinmektedir. Uzun yıllar İskenderiye okulunun başkanlığını yapan Kör Didymus da Eski ve Yeni Ahid hakkında yorumlar yapmıştır. b) Kapadokya Okulu. Origen ve İskenderiye okulundan etkilenen Kapadokyalı kilise babaları arasında en önemlileri Aziz Basil, Nazianzuslu Gregory ve

Nyssalı Gregory'dir. Kapadokya okulu literal ve alegorik bakış arasında kalmışsa da çoğunlukla alegorik metoda meyletme eğilimi içinde olmuştur. c) Antakya Okulu. III. yüzyılın sonunda Aziz Lucian tarafından kurulmuştur. İskenderiyeliler'in görüşlerine zıt olarak literal ve tarihî tefsir geleneğini geliştiren okulun en önemli temsilcileri Aziz Eustathius, Tarsuslu Diodore, Aziz John Chrysostom ve Mopsuestialı Theodore, Cyrli Theodoret ve Suriyeli Ephraem'dir.

Hem Antakya hem de İskenderiye'nin tefsir metotları Batı'da Latin babaları arasında takipçiler bulmuştur. Batı'ya teolojik Latince'yi kazandıran Tertullian, kutsal metinler hakkında tefsir yazmamasına rağmen yazılarında bazı metinleri literal olarak yorumlamıştır. Romalı Aziz Hippolytus İskenderiye etkisi altında pek çok Grekçe tefsir kaleme almıştır. Pettaulu Victorinus çeşitli tefsirler yapmış olmakla birlikte bunlardan sadece Vahiy tefsiri günümüze kadar gelmiştir. Origen'in tesiri altında kalarak tefsir yapan önemli bir isim de Aziz Hilary'dir. Aziz Ambrose'un, herhangi bir tefsir yazmamakla birlikte Eski ve Yeni Ahid'in çeşitli kitapları hakkında vaazlarında alegorik yorumlarda bulunduğu bilinmektedir. Kitâb-ı Mukaddes çalışmalarının babası sayılan Aziz Jerome eseri Latince'ye tercüme etmiş, ayrıca Eski ve Yeni Ahid'in çeşitli kitaplarına tefsirler yazmıştır. Batı'da hıristiyan teolojisinin gerçek anlamda kurucusu olan Aziz Augustine, vaazlarında alegorik ve mistik yorumları kullanırken teolojik yazılarında literal tefsir metodunu benimsemiş, Tekvîn'in bazı ilk bölümlerini dört defa tefsir etmiştir. Onun Tekvîn üzerine yaptığı en önemli tefsir De Genesi ad Litteram'dır. Confessions'un son üç bölümünde de yaratılış bahsini alegorik olarak yorumlamıştır. Bunların dışında çok sayıda tefsir çalışması vardır. Latin kilise babaları içinde tefsir yapan kişiler arasında Peter Chrysologus ve Cassiodorus zikredilebilir.

Ortaçağ tefsirleri genel olarak ilki VII. yüzyılın ortalarından XIII. yüzyılın sonlarına kadar manastır tefsirleri, ikincisi de XII. yüzyıl sonlarından XVI. yüzyıla kadar skolastik tefsir olmak üzere iki dönemde incelenebilir. İlk dönem tefsirleri çoğunlukla halkı yetiştirmeyi ön planda tuttukları ve bu dönemdeki din adamları Kitâb-ı Mukaddes'in asıl dilini bilmedikleri için ortaya ilmî sayılabilecek tefsirler çıkmamıştır. Bu dönem tefsirleri ağırlıklı olarak Origen'in alegorik bakışını benimsemiştir.

XII. yüzyılın sonlarında tefsir ayrı bir disiplin ve teoloji de bağımsız bir ilim olarak ortaya çıkmıştır. Bu dönemin öncü yorumcusu Laonlu Anselm'dir. Onun Glossa Ordinaria adlı eseri bu yüzyılın en etkili tefsiri olmuştur. XII. yüzyıldaki diğer tefsir çalışmalarının en önemlileri Peter Lombard'ın Major Glossatura'sı, Peter Comestor'un Historia Scholastica'sı ve St. Victorlu Richard'ın eserleridir.

XIII. yüzyılın ünlü müfessirleri Stephan Langton, Cremonalı Raymond, Saint Bonaventure, Albertus Magnus ve Thomas Aquinas'tır. Fakat şüphesiz bu dönemin en önemli yorumcusu Eyub, Mezmurlar'ın ilk elli bölümü, Yeremya 1-42 arası, Yuhanna, Pavlus'un mektupları ve Matta üzerine yorumları bulunan Thomas Aquinas'tır. XIV. yüzyılda kayda değer tefsir çalışmalarının yapıldığı söylenemez. Bu dönemin üç önemli yazarı Dominiken Meister Eckhart, Nicholas Trevet ve Lyralı Fransisken Nicholas'tır. Eckhart Tekvîn üzerine biri literal, diğeri alegorik iki tefsir yazmıştır. Ayrıca Çıkış, Hikmet, Siracide ve Korintoslular'a Birinci Mektup ile Yuhanna üzerine şerhleri vardır. Lyralı Nicholas'ın en iyi bilinen çalışması olan Postillae perpetuae in vetus et novum Testamentum geniş etki yapmıştır. XV. yüzyılın sonunda skolastik tefsirin çöküşü ve alegorik yorumlara dönüş Jean Gerson ve Carthusianlı Denis'in çalışmalarına yansımıştır.

XVI. yüzyılda Grekçe ve İbrânîce bilgisinin artması ile birlikte Kitâb-ı Mukaddes tefsirlerinde önemli değişiklikler vuku bulmuştur. Bu yenilikler reformcu müfessirleri derinden etkilemiş, özellikle aydınlanmacı sayılabilecek Erasmus'un Kitâb-ı Mukaddes'e filolojik yaklaşımları bu dönem tefsircilerin çoğunda tesirini göstermiştir.

Bu yüzyılda Lorenzo Valla Yeni Ahid üzerine tenkidî yorumlar yapmıştır. Konrad Pellikan'ın Commentaria Bibliorum adlı çalışması da filolojik tefsire giriş mahiyetinde bir eserdir. Martin Luther'in bilinen tek tefsir çalışması Galatyalılar'a Mektup'un tefsiridir.

XVIII. yüzyıldan itibaren tefsir çalışmaları büyük oranda aydınlanmacı felsefenin bakış açısını yansıtır. Öte yandan Richard Simon ile birlikte filolojik bilgi kullanılarak Kitâb-ı Mukaddes'in tarihî açıdan değerlendirilmesi tenkitçi bir bakışın ortaya çıkmasına yol açmıştır. XIX.

yüzyılın sonuna kadar yapılan tefsir çalışmalarında ağırlıklı metot filoloji olmuş, nihayet XX. yüzyıldan itibaren hıristiyan tefsir çalışmaları bağımsız bir disiplin olmaktan ziyade tarih ve teolojik araştırmaların bir alt dalı haline gelmiştir.

D) Patristik Literatür. Genel olarak "patristik literatür" ifadesi, erken hıristiyan babalarının (bk. ÂBÂ) yaptığı çalışmaların bütününü anlatmak için kullanılır ve I. yüzyıldan VIII-IX. yüzyıllara kadar uzanır. Patristik literatürün bitiş sınırını daha örgütlü kurumların oluşturduğu felsefî mahiyette çalışmalar belirler. Patristik literatürde de felsefî unsurlar bulunmakla birlikte bu döneme ait eserlerin asıl amacı doğrudan felsefe yapmak değil Hıristiyanlığı savunmaktır. Patristik literatürün yazıldığı şartlar bir yandan yahudilerin, öte yandan gnostiklerin oluşturduğu bir arka plana dayanır; kilise babaları da gerek bilgi gerekse üslûp açısından bu mirasın etkisi altında kalmışlardır. Bu literatür içinde kaleme alınan eserlerin genel karakteri öğretici ve savunmacı bir mahiyete sahip olmasıdır. İlk patristik eserler Didache, Barnabas'ın Mektubu ve Hermas'ın Çobanı gibi Yeni Ahid'in kanonizasyonu sırasında kaleme alınan öğretici mahiyetteki çalışmalardır. Clement'in birinci mektubu, Antakyalı Ignatius'un yedi mektubu, İzmirli Polycarp'ın Filipililer'e Mektubu ve Polycarp'ın Şehâdeti (Martyr Polycarp), Papias'ın İnciller'le ilgili fragmenleri ve Clement'in ikinci mektubu gibi diğer eserler aynı mahiyettedir ve aynı döneme tarihlendirilir.

Yaklaşık II. yüzyıldan itibaren Hıristiyanlık içerisinde güç kazanan gnostik grupların kendi literatürlerini oluşturmaya başladığı bilinmektedir. Bu tip çalışmaları ilk defa yapanlar Basilides ve Valentinus'tur. Ortodoks babaları bu tip eserleri şiddetle eleştirmiştir. Bu döneme ait gnostik çerçeveli birkaç eserden en kayda değeri Pistis Sophia ile Apocryphon Johannis'tir. Pistis, yeniden dirilen Îsâ ile müridleri arasındaki dialogu içerir, konusu düşüş ve kurtuluştur. Apocryphon Johannis'in konusu da şer ve ondan kurtuluş yoludur. Mısır'da Nil üzerinde Nag Hamadi'de bulunan metinler de gnostik hıristiyan literatürünü yansıtır.

Ortodoks literatürü ancak II ve III. yüzyıldan sonra yeniden canlanır. Bu literatürün ilk örnekleri çoğunlukla gnostik gruplara reddiye mahiyetindeki müdafaanâmelerdir (apoloji). Quadratus'un 124 yılı civarında yazdığı

apoloji Ortodoks literatürün ilk ürünü olarak bilinmektedir. Justin'in Yahudiliğe karşı Hıristiyanlığı savunduğu Trypho ile Dialog'u da oldukça önemlidir. Gnostiklere en ağır eleştiri Irenaeus'un Adversus Haereses adlı eserinde ortaya konmuştur. Hippolytus da gnostikleri eleştirir. Tertullian'ın Apology'si ise putperestlere karşı ağır bir eleştiri olarak klasikleşmiştir.

II. yüzyıldan IV. yüzyıla kadar olan süreçte Hıristiyanlığın entelektüel merkezi İskenderiye'de odaklanır. Eflâtuncu tesirler taşıyan ve mistik yanı ağır basan görüşleriyle bu okulun gerçek kurucusu Clement, Stromateis adlı eserinde yahudihıristiyan mirası ile orta Platonizm'in bir sentezini yapar. Fakat bu okulun en önemli ismi şüphesiz Origen'dir. Tefsirleri ve vaazları yanında pagan filozof Celsus'a karşı yazdığı reddiye (Contra Celsus) en önemli çalışmasıdır. Aynı dönemde Kuzey Afrika'da Latin hıristiyan kültürü gelişmeye başlar. Bunların ilk önemli temsilcisi olan Novatian De Trinitate'sinde gnostik kökenli fikirleri eleştirir. Dönemin diğer önemli iki ismi Cyprian ile Lactantius'tur.

IV ve V. yüzyıllar arasında meydana getirilen patristik literatür mezhep çatışmalarıyla ilgilidir. Dönemin önemli eserleri arasında, aslında bir tarihçi olarak bilinen ve İznik kararlarına karşı Ariusçu eğilimi olan Eusebius'un Historia ecclesiastica'sı kayda değer bir çalışmadır. Aynı yazar, çeşitli tefsir çalışmaları ve Ankaralı Marcellus'a karşı polemik kitapları da yazmıştır. Onun etkisi Kudüslü Cyril'in Catecheses'inde ortaya çıkar. Daha tutucu kanatta, İznik akîdesini benimseyen Athanasius'un Apologia Contra Arianos adlı polemiği önemlidir. Athanasius'a ait başka polemik kitapları da vardır. Teslîsin formüle edilmesine önemli katkıları olan üç Kapadokyalı baba da çeşitli eserler kaleme almışlardır. Basil'in Ariusçuluğa karşı yazdığı Adversus Eunomium ve De Spiritu Sancto adlı çalışmalarıyla Nyssalı Gregory'nin Sermo Catecheticus ve Nazianzuslu Gregory'nin Theological Addresses'i meşhurdur.

Kilisede III. yüzyıldan itibaren Doğu'dan gelen manastır hayatı etkili olmaya başlamıştır. Manastır hayatının Mısır'daki kurucusu olan Anthony ve Ammonas'ın Koptça yazdıkları eserlerin Grek ve Latince tercümelerinin bir kısmı günümüze ulaşmıştır. Evagrius Ponticus da geniş bir külliyat bırakan münzevilerdendir. Manastır çevrelerinden Athanasius'un yazdığı Vita Antonii gibi biyografik eserler de vardır. Mısır manastır ruhunu

yansıtan önemli eserlerden biri V. yüzyıl civarında derlenmiş olan Babaların Söyleşileri adlı eserdir. V. yüzyılın ilk yarısında İskenderiye okulunun yanında, fakat ona zıt olarak Antakya okulu parladı. İskenderiye okulunun bâtınî yapısına karşılık Antakya okulu Kitâb-ı Mukaddes'i literal anlamda yorumluyordu. Antakya okulunun gerçek kurucusu olan Tarsuslu Diodore'ye ait pek çok çalışma vardır.

IV. yüzyıla doğru gelişen bir başka literatür Urfa ve Nusaybin merkezli Süryânî hıristiyan literatürdür. İlk büyük Süryânî babası Aphraates'ten günümüze yirmi üç çalışma kalmıştır. Diğer önemli isim Suriyeli Ephraem'dir. Ona ait çok sayıda eser arasında tefsirler, ilâhiler ve apolojiler de bulunmaktadır. Ephraem'in ölümünden sonra Urfa okulu İbas'ın katkısıyla Antakya okulunun anlayışına yaklaştı. Urfa Piskoposu Rabbula ise Antakya teolojisinden ziyade İskenderiye teolojisine kaydı. Onun çok sayıda mektubu ve ilâhisiyle Nestorius'a karşı bir vaazı ve çevirileri vardır. Yine Urfalı bir yazar olan Narses Nestûrî kilisesinin önemli teologlarından biri olup içinde tefsir ve vaazlarla ilâhîlerin de bulunduğu çok sayıda eser yazmış, ancak bunlar günümüze ulaşmamıştır. V. yüzyılın ikinci yarısında Urfa'da çalışan Mabbuğlu Philoxenus ise bir monofizittir ve ona ait on üç vaaz ile Kitâb-ı Mukaddes'in Süryânîce tercümesinin gözden geçirilmiş bir çevirisi bilinmektedir.

428'den itibaren Doğu'da ve Batı'da ağırlık kazanan Kristolojik (Îsâ merkezli) tartışmalara paralel olarak patristik literal çalışmalar da genellikle Nestûrîler ve Kadıköy Konsili taraftarları arasında Îsâ'nın kişiliği konusunda yapılan tartışmalardan oluşmuştur. Aynı dönemde Latin literatürü Grek literatüründen daha geri idi. IV. yüzyıldaki en önemli isim, astroloji eserleri ve apolojileri de bulunan Julius Firmicus Maternus'tur. Patristik dönem Avrupa'sında ilk önemli çalışmaları

yapanlardan biri Poitiersli Hilary'dir. Diğer önemli isimlerden Milanlı Ambrosa iyi bir hatip ve apolojistti. Jerome ise Kitâb-ı Mukaddes uzmanı olup Kitâb-ı Mukaddes'i Latince'ye tercüme etmiş, ayrıca çok sayıda polemik kaleme almıştır. Fakat bu dönemin en önemli filozofu şüphesiz Augustine'dir; onun en iyi bilinen eserleri olan Confessiones ile De Civitate Dei hıristiyan teolojisinin en meşhur klasikleridir. VI. yüzyıl Latin patristik literatürünün nihaî safhası olup bu dönemin en önemli şahsiyetleri filozof

ve devlet adamı Boethius ile yazar, edebiyatçı, filozof Cassidorus ve güçlü bir şair olan Venantius Fortunatus'tur.

Patristik literatür Grek dünyasında daha uzun sürmekle birlikte V. yüzyılın ikinci yarısından sonra Doğu'da bir durgunluk başladı. Buna rağmen teoloji alanında Bizanslı Leontius kayda değer çalışmalar yapmıştır. VII ve VIII. yüzyıllardan itibaren Doğu Hıristiyanlığı'nda patristik literatürün son iki ismi, kendisine mistik ağırlıklı eserler atfedilen Dionysius Areopagite ile İslâm coğrafyasında yaşamış olan Yuhannâ ed-Dımaşkī'dir. Yuhannâ'nın en önemli eserlerinden biri Pege gnoseos'tur (hikmet kaynağı). Üç bölüme ayrılan bu eserin ilk bölümü felsefe, ikinci bölümü heretikler, üçüncü bölümü Ortodoks imanıyla ilgilidir. İslâm'a yönelik eleştiriler kitabın ikinci bölümünde yer alır. Ayrıca onun hıristiyan inancına yönelik, heretik hıristiyan mezheplerini eleştiri mahiyetinde kaleme aldığı çok sayıda çalışmasının olduğu bilinmektedir.

E) Patristik Dönem Sonrası Dinî Literatür. Patristik dönem sonrasında literatür önceki dönemin yoğun apolojetik havasından kurtuldu; bunun en önemli sebebi, Hıristiyanlığın artık tehdit unsuru olarak gördüğü diğer dinleri saf dışı bırakmış olmasıdır. Bu dönemin en belirgin özelliği, artık basit ilmihal kitaplarına gerek kalmadığı düşüncesiyle felsefî çalışmalara ağırlık verilmesidir. Fakat bu çalışmaların temel amacı objektif felsefî gerçeğe ulaşmak olmayıp hıristiyan dogmalarını sabitleştirmektir. Öte yandan, aslında patristik filozoflarca başlatılan sürecin de bir devamı olarak bu literatür gittikçe Grek düşüncesinin hâkimiyetine giren bir havaya bürünmüştür. Patristik dönem sonrasının hıristiyan düşüncesi, Augustine'in kalıcı tesiriyle uzun bir süre Yeni Eflâtuncu felsefenin etkisinde gelişti. Fakat XII ve XIII. yüzyıllardan itibaren Aristo ağırlıklı Arapça metinlerin Latince'ye çevrilmesi Batı'da Aristocu fikirlerin yayılmasına sebep oldu.

Patristik dönemle Ortaçağ literatürünü birleştiren çalışmaların ilk örneklerinden biri, İngiliz kökenli keşiş Bede'nin VII ve VIII. yüzyıllar arasına tarihlendirilen Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum adlı eseridir. Bede'nin bundan başka tabiat tarihi, kronoloji, tercümeler ve tefsire kadar uzanan çeşitli eserleri vardır. Bede'nin öğrencisi olan Alcuin çok sayıda tefsir ve dogmatik esere sahiptir. "Caroline minuscule" denilen el yazısı sistemini geliştirerek kutsal yazıların kolay yazılmasına katkıda

bulunmuştur. Alcuin'in öğrencilerinden Rabanus Maurus da dualar, gramer, vaazlar, martiroloji (şehidler bilimi) ve keşişler için çeşitli kılavuzlar yazmıştır. Daha çok teknik mahiyette ve pratik kılavuzlar türündeki bu dönem çalışmalarına ait ilk felsefî ve teolojik eser İrlandalı John S. Erigena'nın De Divisione Naturae'sıdır. Yazar bu kitabında Tanrı'nın tabiat içerisindeki konumunu ele alır; canlıların Tanrı'dan Yeni Eflâtuncu bir bakışla nasıl sudûr ettiği konusunu işler. Ayrıca onun Yuhanna İncili üzerine bir tefsiriyle çeşitli felsefî eserleri mevcuttur. XI. yüzyılın en önemli filozofu olarak Canterbury Başpiskoposu Anselm'in reformist mahiyetteki Cur Deus Homo, De Conceptu virginali et paccato originali, De Processione Spiritus Sancti adlarını taşıyan üç eseri oldukça önemlidir. XII. yüzyılda din ve politika arasında ilişkiler kurmaya çalışan Salzburili John'un Policraticus'u din ve devlet işleri arasındaki münasebetle ilgilidir. Onun mantık ve metafiziğe dair Metalogicon adlı önemli eseri yanında tarih konusunda eserler yazdığı da bilinmektedir.

XIII. yüzyıldan itibaren hıristiyan literatürüne hâkim olan tek isim Ortaçağ'ın en büyük filozofu Aquinalı Thomas'tır. İtalyan kökenli Dominiken rahibi olan bu düşünürün en önemli iki eserinden biri misyonerler için kılavuz mahiyetindeki Summa Contra Gentile, diğeri Aristocu perspektiften teolojik bir çalışma olan Summa Theologiae'dır. Aynı zamanda kutsal kitaba ve Aristo'ya yazdığı şerhler de önemlidir. Aquinalı Thomas, bir anlamda hıristiyan Batı literatürünün hem zirvesine hem de düşüşünün başlangıcına işaret eder. Nitekim ondan sonra reform hareketine kadar olan süreçte Katolik fikriyatında iç ve dış problemler sebebiyle durgunluk süreci başlamış, XV ve XVI. yüzyıllardan itibaren yeni hıristiyan literatürü büyük oranda reformcu din adamlarının tekeline girmiştir.

Katolik düşüncesi ve Rönesans hümanizmi arasında yer alan Erasmus reform hareketine katkıda bulunan, fakat aynı zamanda onu eleştiren bir isim olarak önemlidir. Erasmus'un, gününün din anlayışını eleştiren hiciv ağırlıklı iki çalışması olan Moriae Encomium ve Colloquia familiaria klasikleşmiş eserlerdendir. Ayrıca Kitâb-ı Mukaddes ve kilise babalarının yazılarıyla ilgili çeşitli eserlerinin olduğu da bilinmektedir.

Reform hareketinin büyük ismi Martin Luther'in çok sayıda çalışması

vardır. Başta bu çalışmalar olmak üzere reform literatürü Katolik dogmalarının eleştirisine ve reform inancının savunulmasına adanmıştır. Luther'in klasikleşmiş eserleri Hıristiyanlığın müdafaasını yaptığı Von der Freiheit eines Christenmenschen, Katolik doktrinlerini eleştirdiği ve sakramentlerin sayısını ikiye indirdiği De Captivitate Babylonica ecclesia praeludium, papalığı eleştirdiği On the Papacy at Rome, ilmihal mahiyetindeki Von den guten Werken gibi eserlerdir. Ayrıca vaazlar, Kitâb-ı Mukaddes tefsirleri ve polemikleri içeren çok sayıda çalışması vardır. Reform hareketinin diğer önemli ismi olan Jean Calvin'in Protestanlığı savunduğu Christianae Religionis Institutio adlı kitabı da klasikleşmiş bir eserdir.

XVII. yüzyıldan sonra Katolik kilisesi Aydınlanma sürecine paralel olarak içe kapanma dönemine girer. Hıristiyan literatüründe bu durgunluğun ilerleyişini görmek mümkündür. Kilisenin misyon faaliyeti yeni çalışmaları ancak ilmihal çerçevesinde üretir. Hıristiyan teolojisinin yeni literatürü XX. yüzyılın ortalarından itibaren görülmeye başlar. Bu literatür, genellikle globalizmin getirdiği çok kültürlülükte Hıristiyanlığın yerini tesbit etmeye yöneliktir ve bundan dolayı da büyük oranda diyalog kavramının felsefîleştirilmesine ağırlık vermiştir.

F) Mistik Yazılar. Hıristiyan literatüründe mistik çalışmalar büyük oranda X. yüzyıldan sonraki döneme tekabül eder. O güne kadar kilisede hâkim olan rasyonel felsefenin artık yeterli olmaması şeklinde tezahür eden kendi iç dinamikleri dışında mistik literatürün gelişmesinin X. yüzyıl sonrasına denk düşmesi iki dış sebeple ilişkilidir. Bunlardan biri, bu tarihte Avrupa'da feodal toplumun çöküşüyle birlikte gelen sıkıntılı bir atmosferin yarattığı karışıklıklardır. Kilisenin merkezî otoritesini sarsan pek çok heterodoks tarikatın ortaya çıkışının aynı döneme rastlaması bir tesadüf değildir. İkinci önemli

sebep, özellikle XIV. yüzyıldan itibaren İslâm ve kısmen yahudi mistisizminin katkısında aranmalıdır. Avrupa Hıristiyanlığı'na bu kanal herhalde her iki mistik kültürün yoğunlaştığı İspanya aracılığıyla açılmıştı. Mistik literatürün temel konusu Tanrı'nın yüceliği, insanın O'nun karşısındaki aczi, fakat Îsâ ile birleşme suretiyle Tanrı'ya yakınlaşma çabasıdır. Mistik literatürde zengin imajlar vardır ve bunlar çok defa Îsâ

etrafında oluşmuştur. İyi bilinen örneklerden ilki Doğu'dan çıkar. X-XI. yüzyıllar arasında yaşayan Ermeni mistiği Narekli Gregory, temel eseri Matean Oghbergowt'unda (Ağıt kitabı) insanın Tanrı'ya olan bağımlılığını şiirsel bir ifadeyle dile getirir. Ayrıca Neşîdeler Neşîdesi'ne yaptığı yorumları içeren bir de tefsir kitabı vardır.

XI ve XIII. yüzyıllar arasında yaşayan Avrupa Hıristiyanlığı'nın üç büyük mistiğinden ilki Claivauxlu Bernard'dır. Teolog olan ve reformcu mahiyette fikirleri bulunan Bernard çoğu Îsâ sevgisini işleyen mistik eserler kaleme almıştır. Onun tefsir mahiyetinde çalışmalar yaptığı da bilinmektedir. İkinci önemli mistik Güneşe İlâhi, Tembihler ve Ahid adlı kitapları ile tanınan Assisili Francis, son isim ise Alman mistiği Meister Eckhart'tır. Ona ait 110 vaaz, on sekiz risâle ve altmış parçadan oluşan broşür günümüze ulaşmıştır.

XIV. yüzyılda yazarı bilinmeyen, fakat mistik çevrelerde oldukça etkili olan The Cloud of Unknowing adlı bir kitap ortaya çıkar. İngilizce yazılmış olan bu eserin kaynağı genellikle Dionysius Areopagite'nin Theologia Mystica adlı eserine kadar çıkarılmaktadır. XIV ve XV. yüzyılın kesişme noktasında ortaya çıkan en önemli mistik Thomas À Kempis'tir. Bir Alman mistiği olan Kempis'in çok sayıda şiir, vaaz ve risâlesi vardır. En önemli eseri ise De imitatione Christi et contemptu omnium vanitatum mundi'dir.

XVI. yüzyılın iki büyük mistiğinden ilki İspanyol John of the Cross'tur. En önemli eserleri Noche obscura del alma (Ruhun karanlık gecesi), Cántica espiritual (Mânevî ilâhî) ve Llama de amor viva (Aşkın canlı alevi) adlarını taşımaktadır. Diğeri ise Avilalı Teresa'dır. İspanyol kökenli olan bu kadın mistiğin en tanınmış eseri rahibelere öğütleri içeren, mistik ağırlıklı, mükemmellik yoluna ve ibadete adanmış bir hayatı temsil eden The Interior castle'dir (Bâtınî kale). XVII. yüzyılın son önemli mistiği Lutherciler arasından çıkan Jakob Boehme'dir. İki önemli eseri Şafağın Başlangıcı ve Mesîhe Giden Yol'da Îsâ'ya olan bağlılığı vecd ifadeleri içinde dile getirir.

XVII ve XVIII. yüzyıllardan başlayarak hıristiyan mistik literatüründe bir zayıflama görülür. Bu dönemde Fransız Madame Guyon ve Emanuel Swedenborg gibi bazı önemli mistikler çıkmışsa da bunların çalışmaları zayıf imajlarla doludur ve psikolojik olmaktan ziyade felsefîdir. XIX. yüzyıldan itibaren hıristiyan mistisizminde teosofistlerin etkisi görülürse de

bu tarihten sonra mistik literatür gittikçe fakirleşmiş ve XX. yüzyılda neredeyse tamamen kaybolmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

E. Amann, “Apocryphes du Nouveau”, DBS, I, 471-483; M. M. Parvis, “Text, N. T.”, IDB, IV, 594-614; R. G. Clouse, “Alcuin of York”, The New International Dictionary of the Christian Church (ed. J. D. Douglas), Michigan 1974, s. 23; R. E. Nixon, “Bede”, a.e., s. 115-116; G. L. Carey, “Gregory of Nazianzus”, a.e., s. 435; a.mlf., “Gregory of Nyssa”, a.e., s. 435, 436; D. F. Well, “Tradition”, a.e., s. 982; T. Ware, The Orthodox Church, London 1976; G. M. Dreves, “Hymns (Latin Christian)”, ERE, VII, 16-25; J. T. Forestell, “Bible, II (Inspiration)”, New Catholic Encyclopedia, Washington 1981, II, 381-386; T. A. Collins, “Bible, VI, History of Exegesis”, a.e., II, 496-507; J. A. Fichtner, “Tradition”, a.e., XIV, 225-228; F. W. Danker, “Biblical Exegecise”, ER, II, 142-152; N. M. Sarna, “Biblical Literature, Hebrew Scriptures”, a.e., II, 152-173; J. H. Charlesworth, “Biblical Literature, Apocrypha and Pseudepigrapha”, a.e., II, 173-183; R. F. Collins, “Biblical Literature, New Testament”, a.e., II, 183-202; J. J. O’Meara, “Eriugene, John Scottus”, a.e., V, 146-147.

Mehmet Aydın

IV. HIRİSTİYAN İNANÇLARI

A) İnanç Esaslarının Teşekkülü. Hıristiyan literatüründe inanç kavramının karşılığı olarak kullanılan temel kelime dogmadır; buna yakın anlamda confessio ve fides kelimeleri de kullanılır. İlk hıristiyanlar dogma terimini, “ilâhî vahiy yoluyla gelen ve kilise tarafından doğru olarak tanımlanan öğreti” anlamında kullandılar. Kilisenin (Protestanlık hariç) dogma ifadesinden anladığı şey kökeni ilâhî olduğu için değiştirilemeyecek

inançlar bütünüdür. Bu öğretilerin hıristiyanların kurtuluşu için hayatî önem arzettiğine inanılmakta, bunlardan birinden ayrılmanın hem kurtuluş hem de kilisenin hayatiyeti için tehlikeli olduğu kabul edilmektedir.

Kilise geleneğine göre dogmaların kökeni Yeni Ahid'de bulunur. Bununla birlikte dogmaların oluşumunda kökeni Yeni Ahid'e çıkan kavramları şerheden geleneğin rolü de önemlidir. Burada gelenek kavramı, kilise babalarının inançlarından konsil kararlarına kadar geniş bir çerçeveyi ifade eder. Öyle ki gelenek de bizzat dogmanın kaynağı haline dönüşebilmektedir (yk. bk.). Roma kilisesi dogmaları kesin bir şekilde belirleyip tesbit etmiştir. Ortodoks kilisesinde dogmalar bu kesinlikte belirlenmiş değilse de dogmalara kaynak teşkil eden geleneğin sınırları daha geniş tutulmuştur. Modern dönemde Adolf von Harnack'ın başını çektiği liberal Protestanlık ise klasik dogmaların oluşumunu kilisenin Helenleşme'siyle açıklamış ve bu yüzden onları reddetmiştir.

Tarihî açıdan bakıldığında hıristiyan dogmalarının oluşumu, Yeni Ahid külliyatının ortaya çıkışından itibaren çevredeki sosyokültürel şartların etkisi göz önüne alınmadan doğru olarak değerlendirilemez. Hıristiyan inancının Yeni Ahid'e has otantik kaynaklarından başka Yahudilik ve Grek-Roma kültürüne kadar uzanan farklı kaynakları da mevcuttur. Bu kaynakların hepsi dogmaların tesbit edilmesinde ayrı ayrı roller üstlenmiştir. Meselâ Pavlus'un mektuplarında görülen Tanrı ile insan arasındaki ilişkinin Roma hukuk terminolojisi çerçevesinde ele alınışı dönemin geçerli hukuk literatürünün etkisini yansıtır. Öte yandan teslîsin formüle edilmesinde Yeni Eflâtuncu felsefenin etkisi açıktır. Böylece dogmaların tesbit edilmesi sürecinde dinî kaynaklardan başka felsefî ve kültürel telakkiler de etkili olmuş, fakat yine de kilise dogmaların oluşumunu tamamen ilâhî irade ve ilhamın etkisinde gerçekleşen bir gelişme olarak kabul etmiştir. Protestanlık hariç kilisenin bugün resmen benimsediği dogmalar hıristiyan inancının temeli olarak görülmüştür.

Hıristiyan inanç ve doktrinleri Kitâb-ı Mukaddes öncesi havâri inançlarına, bu inançların belirlediği kutsal yazılara ve konsil kararlarına dayanmaktadır. Başlangıç yıllarında hıristiyanların Tevrat dışında kutsal kitapları yoktu. Zamanla Pavlus, İncil yazarları, Petrus ve diğerleri Hz. Îsâ ile ilgili şahit oldukları veya duydukları şeyleri yazmaya koyuldular; önce Pavlus'un

mektupları, daha sonra da İnciller kaleme alındı. Bu yazılar inananlarca Tanrı tarafından ilham edilmiş bilgiler, iman esasları olarak kabul edildi. Hıristiyanlığın bugünkü inançları, Pavlus tarafından kaleme alınan ve İnciller'den önce hıristiyanlar arasında yayılan mektuplar vasıtasıyla ortaya konmuş, daha sonra bu esaslara uyan İnciller kutsal kabul edilmiştir.

Hıristiyanlık'ta inanç esaslarıyla ilgili en eski çalışma "Havârilerin İnanç Esasları" denilen metindir. Temel doktrini ifade eden ve IV. yüzyılda ortaya çıkmasına rağmen on iki havâriye nisbet edilen bu âmentü, kabul edildiğine göre, hıristiyan kutsal kitabından önce gelmiş, ona önderlik yapmış ve onu belirlemiştir.

Petrus'un, Hz. Îsâ'nın semaya urûcundan on gün sonra Pentekost bayramı es-nasında "kutsal ruh"un inişinin ardından yaptığı vaaz hıristiyan inancının ilk şeklinin özetini içermektedir. Bu vaazında Petrus şöyle demektedir: "Bu Îsâ'yı Allah kıyam ettirdi ve biz hepimiz bunun şahitleriyiz. İmdi Allah'ın sağ eliyle yükseltilmiş, Baba'dan Rûhulkudüs vaadini almış olup sizin bu gördüğünüzü ve işittiğinizi döktü ... İmdi bütün İsrâil evi gerçekten bilsin ki kendisini haça gerdiğiniz bu Îsâ'yı Allah hem Rab hem Mesîh etmiştir" (Resullerin İşleri, 2/32-36). Petrus'un bu vaazından da anlaşılacağı gibi havâriler, Tanrı'nın ölülerden dirilterek Rab ve Mesîh yaptığı Îsâ'ya inanıyorlardı; diğer bir ifadeyle hıristiyan inanç ve doktrininin özünü Tanrı'nın Mesîh'te bedenleşmesi teşkil ediyor ve diğer dinlerden farklı olarak Hıristiyanlık, kurucusunun yani kişi olarak Îsâ'nın etrafında örülen bir inanç sistemi üzerine temelleniyordu. Hıristiyan inanç esasları Hz. Îsâ tarafından değil daha sonra gelen din âlimleri tarafından oluşturulduğu için bu esaslar ve açıklamaları ancak kutsal yazılara uydukları sürece geçerlidir.

Havârilerin İnanç Esasları'ndan sonra bu alandaki çalışmalar devam etmiş, hıristiyan doktrin ve dogması böylece tarih içinde ortaya çıkmıştır. Batı kiliselerinin özellikle benimsediği, vaftiz esnasında kullanılan Havârilerin İnanç Esasları dışında Hıristiyanlığın temel akîdesi ilk dört ekümenik konsilde belirlenmiştir. I. İznik (325), I. İstanbul (381), Efes (431) ve Kadıköy (451) konsillerinde belirlenen inanç esasları hem Roma Katolik hem Protestan hem de Ortodoks kiliselerince kabul görmektedir. Üç büyük hıristiyan mezhebi bu konsillerde netleştiği şekilde Hz. Îsâ'nın tabiatı, faaliyetleri ve teslîs inancı hususunda müttefiktir. Bununla birlikte

Protestanlar daha sonraları inanç esaslarıyla ilgili olarak yalnızca kendilerini bağlayan çeşitli kararlar almışlardır.

Havârilerin İnanç Esasları üç bölüm ve on iki maddeden oluşmaktadır. I. Bölüm: 1. Göğün ve yerin yaratıcısı kādir-i mutlak baba Tanrı'ya; II. Bölüm: 2. O'nun biricik oğlu Rab Îsâ Mesîh'e; 3. O'nun kutsal ruhtan olduğuna, bâkire Meryem'den doğduğuna; 4. Pontius Pilatus zamanında ıstırap çektiğine, çarmıha gerildiğine, öldüğüne ve gömüldüğüne; 5. Ölüler diyarına indiğine, üçüncü gün ölüler arasından dirildiğine; 6. Göklere yükseldiğine, Tanrı'nın, kādir-i mutlak babanın sağına oturduğuna; 7. Oradan ölüleri ve dirileri yargılamak üzere ineceğine; III. Bölüm: 8. Kutsal ruha; 9. Kutsal evrensel kiliseye, azizlerin birliğine; 10. Günahların bağışlanacağına; 11. Bedenin dirileceğine; 12. Ebedî hayata inanırım. Havârilerin imanının bir özeti olarak kabul edildiği için "Havârilerin İman Esasları" diye adlandırılan bu âmentü Roma kilisesinde eskiden beri vaftiz esnasında tekrarlanan ilkelerdir. Bu âmentünün önemi, havârilerin ilki olan Petrus'un ikamet ettiği Roma kilisesinin koruduğu esaslar olmasından ileri gelir.

Hıristiyanlık'ta ayrıca bundan daha ayrıntılı olan "İznik-İstanbul İman Esasları" adlı bir âmentü bulunmakta olup şu esaslardan oluşur: 1. Göğün ve yerin, görünen ve görünmeyen kâinatın yaratıcısı, kādir-i mutlak baba olan tek bir Tanrı'ya; 2. Bütün asırlardan önce babadan doğan, Tanrı'nın biricik oğlu, tek bir Rab Îsâ Mesîh'e, O'nun Tanrı olduğuna, Tanrı'dan doğduğuna, nur olduğuna, nurdan doğduğuna, gerçek Tanrı olduğuna, gerçek Tanrı'dan doğduğuna, tevlid edildiğine, yaratılmadığına, baba ile aynı tabiatta olduğuna, her şeyin O'nun vasıtasıyla yapıldığına, biz insanlar ve bizim kurtuluşumuz için semadan indiğine; 3. Kutsal ruh vasıtasıyla bâkire Meryem'de bedenleştiğine ve insan olduğuna; 4. Bizim için Pontius Pilatus zamanında çarmıha gerildiğine, ıstırap çektiğine, mezara konduğuna; 5. Kutsal yazılara uygun olarak üçüncü gün dirildiğine; 6. Ve göğe yükseldiğine, babanın sağ tarafına oturduğuna; 7. Ölüleri ve dirileri yargılamak üzere ihtişam içinde geri geleceğine ve saltanatına son olmayacağına; 8. Rab olan ve hayat veren kutsal ruha, onun baba ve oğuldan neşet ettiğine, baba ve oğulla birlikte aynı tapınma ve ihtişama lâyık olduğuna, peygamberler vasıtasıyla konuştuğuna; 9. Kiliseye, birliğine, kutsallığına, evrensel (catholique) ve havârilere ait (apostolique)

oluşuna inanırım; 10. Günahların affı için bir tek vaftizi kabul ederim; 11. Ölülerin dirilmesini; 12. Ve gelecek dünyayı beklerim. İznik ve İstanbul ekümenik konsillerinde tesbit edilen bu esaslar Doğu'nun ve Batı'nın bütün büyük kiliselerinde ortaktır (Catéchisme de l'église catholique, s. 52). Hıristiyan inanç esaslarının özünü baba Tanrı, oğul Tanrı ve Rûhulkudüs'ten müteşekkil teslîs inancı oluşturmaktadır.

B) Tanrı İnancı. Hıristiyan teologları Hıristiyanlığı monoteist bir din olarak görmektedir. Baba, oğul, Rûhulkudüs'ten oluşan klasik teslîs doktrini de monoteist bakış açısından yorumlanmaktadır. Bununla birlikte bu üç kavrama başvurmadan Hıristiyanlık'taki Tanrı inancını açıklamak imkânsızdır. Fakat kilise her halükârda Tanrı kavramını bir sır olarak kabul etmekte ve bu konudaki açıklamaları daha çok sembolik bir dille yorumlamaktadır.

Erken dönemlerde Hıristiyanlığın Tanrı inancı yahudi inançlarını yansıtmaktaydı. Yeni Ahid, İbrânîce kutsal metindeki Tanrı için kullanılan Elohim kelimesini Grekçe Theos olarak çeviren Yetmişler tercümesini (Eski Ahid'in Yunanca tercümesi) takip etmektedir. Tanrı için kullanılan ikinci kelime, özellikle Yuhanna İncili'nde "baba" anlamına gelen Ârâmîce Abba'dır. Îsâ'nın bizzat kullanmış olması muhtemel olan bu kelimeyi İncil yazarları Grekçe'ye Pater şeklinde çevirmişlerdir; Tanrı için bazan da "efendi" anlamında Kurios (Kyrios) kelimesi kullanılmıştır.

Yeni Ahid'deki Tanrı tasviri genel yahudi anlayışından farklı değildir. O iyilik, hakikat ve hikmetin kendisidir (Markos, 10/18; Romalılar'a Mektup, 3/5; 16/27). Gökler âlemi O'nun tahtıdır; O ebedî olarak kutsaldır; yeryüzündeki her şeyi O kontrol eder (Matta, 5/34; 23/22; Romalılar'a Mektup, 9/5, 14). O yaratıcıdır ve hiçbir şey O'nun bilgisinin dışında değildir (Matta, 6/30; 10/29; 19/4; Markos, 13/19; Luka, 12/24; Resullerin İşleri, 4/24; 17/24; Romalılar'a Mektup, 1/18; Efesliler'e Mektup, 3/9; Timoteos'a Birinci Mektup, 4/3; Petrus'un Birinci Mektubu, 4/19; Vahiy, 4/11). Yaratıcı olarak O yaratılmışlardan ayrı olsa bile (Romalılar'a Mektup, 1/25) onlarda mündemiçtir (Efesliler'e Mektup, 4/6). Bu durumda Yeni Ahid'de ne Îsâ'nın Tanrı olduğuna dair ne de teslîs formülasyonuna ait bir iz vardır. Pavlus Korintoslular'a Birinci Mektup'ta (12/4-6) ruh, rab ve Tanrı arasında bir ilişki kurarsa da bu teslîs anlamına gelmez. Öte yandan

Matta’da (28/19) ortaya çıkan baba, oğul, ruh üçlüsü de yine teslîs düşüncesini yansıtmaz; yalnızca Gentile misyonu için gerekli bir düzenlemenin ifadesidir.

İlk dönemde kilisedeki yahudi kökenli Tanrı inancı, yaklaşık I. yüzyılın sonuna doğru Yeni Eflâtuncu felsefenin etkisi ve Gentile topraklarında yaşayan Yunan-Roma

kökenli insanları hıristiyanlaştırma amacının sonucunda şekil değiştirmeye başladı. Böylece Tanrı kavramı biri teslîs, diğeri Tanrı’nın enkarnasyonu olarak Îsâ figürü ile ilişkilendirildi. Kilisenin sır olarak kabul ettiği her iki kavramın Hıristiyanlığa ne zaman ve nasıl girdiği açık değildir. Teslîs anlayışı ile Îsâ’nın tanrı olarak kabul edilişinin eş zamanda mı yoksa farklı zamanlarda mı birleştirildiği konusu da karanlıktır. Pavlus’taki üçlü formülasyon (Korintoslular’a İkinci Mektup, 13/14) teslîse atıf yapmaz.

Geleneksel izaha göre teslîs baba, oğul ve Rûhukudüs olmak üzere üç unsurdan oluşmaktadır. Babanın görevi sevgisi dolayısıyla insanlığı yaratmak, oğulun görevi insanlığı kurtarmak, Rûhulkudüs’ün görevi ise insanlara inâyet bahşetmektir. Birbiriyle bağlantılı çalışan her üç unsur tek bir Tanrı’yı (Godhead) oluşturmaktadır. Burada önemli olan nokta oğulun aynı zamanda Îsâ olmasıdır. Teslîs sürecinin oluşumunu açıklayabilecek akla en yakın fikir, bu formülasyonun “economic” teslîsten (baba, oğul ve Rûhulkudüs’ün fonksiyonel ayırımı) “essential” teslîse (baba, oğul ve Rûhulkudüs’ün birbirlerinden yapısal olarak ayrılması) doğru bir kayış sonucunda gerçekleştiğini kabul etmek olacaktır (bk. TESLÎS).

C) Hz. Îsâ ve Kristolojik Problemler. Hıristiyanlık’ta Tanrı fikri Kristolojik problemlerle iç içe karmaşık bir durum arzetmektedir. Bunun en önemli sebebi oğul Îsâ’nın aynı zamanda tanrı oluşudur. Îsâ’ya tanrılık isnadının teslîs fikrinin kabulünden önce mi yoksa sonra mı olduğu konusu yeterince açık değildir. Fakat Yuhanna İncili’nde kelâm ve Tanrı fikrinin iç içe olduğuna bakılırsa Îsâ’nın tanrısal konuma yükseltilişi daha önce olmuştur. Tanrı’nın bedenleşmiş olabileceği fikrine ait en erken metinlerden biri Filipililer’e Mektup’ta (2/6-11) görülür. Burada Îsâ’nın varlık öncesi (preexistent) yönü vurgulanmaktadır. Muhtemelen Îsâ’nın ilk önce preexistent bir varlığının olduğu kabul edilmişti; fakat buradan enkarnasyon

fikrine nasıl geçildiği açık değildir. Enkarnasyon fikrine ilham kaynağı olduğu ileri sürülen, Yuhanna İncili'nde logosun bedenlenmiş Tanrı anlamına geliyor olması zayıf bir ihtimaldir; çünkü Yuhanna İncili gnostiktir ve gnostisizm maddeye olumsuz anlamlar ve nitelikler yüklediği için onun hiçbir zaman insan-tanrı telakkisine götürecek bir fikir öne sürmesi beklenemez. Bu noktada da Yuhanna İncili'nin sadece preexistent bir Îsâ'yı kabul ettiğini düşünmek gerekir. Her halükârda Îsâ'nın Tanrı'nın ezelî ve ebedî kelâmı (logos) olarak kabul edilişi onun tanrılaştırılmasına giden kapıyı aralamıştır. Buna göre Îsâ tanrı olarak yeryüzüne inmiş ve insanlar arasında dolaşmıştır.

IV. yüzyıla gelindiğinde kilise teslîse dayalı bir Tanrı anlayışını ve Îsâ'nın da Tanrı'dan bir parça olarak yeryüzünde cisimleşmiş olduğunu tamamen kabul etmişti. Kilise teslîs fikrinin politeizme götürmesini engellemek için teslîsteki üç unsurun mahiyetini, onların birliğinden oluşan tek Tanrı'nın mahiyetinden ayırt etme ihtiyacını duydu. Buna göre Tanrı'da hem tek bir tabiat (mia ousia) hem de üç kişilik (treis hupostaseis) mevcuttur.

Şüphesiz Hıristiyanlık'ta Tanrı fikrinin oluşum sürecinde yalnızca dış etkenlerin rolü olmamıştır; aynı zamanda İnciller'de Îsâ'ya atfedilen bazı ibarelerin bu sürecin gerçekleşmesine katkıda bulunduğu kesindir. Meselâ İnciller'de Îsâ Tanrı'ya sürekli olarak "babam" şeklinde hitap etmektedir ki onun düşüncesinde en azından Tanrı ve insan arasında mistik bir yakınlığın kurulduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca Pavlus'un Îsâ'yı ikinci Âdem, son Âdem (Korintoslular'a Birinci Mektup, 15/45) ve "topraktan yapılmamış biri" olarak takdim etmesi (Korintoslular'a Birinci Mektup, 15/47), onun tanrılaştırılmasına giden yolların çeşitliliği hakkında bir fikir vermektedir.

Îsâ'nın erken dönemlerden itibaren Tanrı'nın enkarnasyonu olarak kabul edilmesi, onun yeryüzünde yaşarken bedene bürünmesi dolayısıyla insanî özelliğinin mi yoksa ilâhî özelliğinin mi ağır bastığı tartışmasını gündeme getirdi ve bu tartışmaların sonucunda genel olarak üç grupta toplanabilecek fikirler üretildi. Bunlardan ilki, bugünkü hıristiyan dünyasının büyük oranda ittifakla savunduğu Îsâ'da hem insanlık hem de ilâhlık unsurlarının eş oranda bulunduğu fikridir (dyotheletism). Bu genel eğilimin dışında yer alan ve monofizit olarak adlandırılan görüşe göre Îsâ'da bulunan insanlık unsuru ilâhlık unsurunun içinde erimiştir ve bundan dolayı Îsâ'daki tek

unsur ilâhlıktır (monothelitism). “Subordionist” olarak adlandırılabilecek gruplar ise Îsâ’da ilâhlık unsurunun bulunmadığı ve yalnızca insanlık unsurunun bulunduğu fikrini kabul etmişlerdir. Bu konuda çıkan Kristolojik tartışmalar kilisede bölünmeye sebep olacak kadar mezhep kavgalarına yol açmıştır (bk. ÎSÂ).

D) Mesîh İnancı. Hıristiyanlığa göre Îsâ yalnızca tanrı değil aynı zamanda Mesîh’tir. Bu anlamıyla Mesîhlik inancı, daha önce Yahudilik’te yaygınca kabul gören anlayıştan bir hayli farklıdır. Buna göre Mesîh, yeryüzünün sonuna doğru Dâvûd soyundan dünyaya gelecek ve ilâhî krallığı başlatacak olan bir kraldır. İlk hıristiyanlar Hz. Îsâ’yı Mesîh olarak kabul etmiş ve yeryüzünün sonunun geldiğine inanmışlardı. Fakat Îsâ’nın ölümünden itibaren beklenen kıyametin vuku bulmaması neticesinde Mesîh’in ikinci gelişi doktrini benimsenmiş ve kıyametin gelecekteki bir tarihte gerçekleşeceği kabul edilmiştir (bk. MESÎH).

E) Şer Problemi ve Şeytan. Hıristiyanlık öncesi yahudi düşüncesinde şer meselesi genellikle doğru yoldan veya Tanrı’dan sapma ile ilişkilendirilmiş, fakat hayrı temsil eden Tanrı’nın karşısına ikinci derecede bir güç olarak konmamıştır. Çok açık olmamakla birlikte Yahudilik şerrin kökenini günah kavramıyla irtibatlandırmıştır. Bununla birlikte Hıristiyanlık şerri şeytanın bir fonksiyonu olarak kabul etmiş ve tamamen olmasa bile kişileştirmiştir (Petrus’un Birinci Mektubu, 5/8-9; Yuhanna’nın Birinci Mektubu, 5/19; Vahiy, 2/9-10). Fakat şeytanın gücü Tanrı tarafından sınırlandırılmıştır ve onun kendi başına herhangi bir gücü yoktur (Matta, 12/26-28; Luka, 11/18-20; Yuhanna, 12/31).

III. yüzyıldan itibaren gnostisizm ve Manişeizm’in etkisiyle birlikte şeytan ve Tanrı arasındaki zıtlık artarak vurgulanmıştır. Şeytanın Tanrı’nın rakibi olarak yeryüzündeki kötülüklerin kaynağını teşkil etmesi ve kurtuluşun şeytanın planını bozmakla elde edilebileceği inancı reformcular tarafından açık bir şekilde formüle edilmiştir. Aydınlanmacı hıristiyan teologlar ise şeytanın kişilik olarak varlığını kabul eden geleneksel hıristiyan düşüncesini reddederek şeytanı soyut bir kavram biçiminde düşünmüşlerdir.

Yeni Ahid’de “diabolis” (devil) ve “satenas” şeklinde geçen şeytan tabiat üstü özelliklere sahip bir varlıktır; insanları aldatır, kışkırtır ve doğru yoldan

sapmalarına sebep olur (Matta, 4/1; 13/39; Luka, 4/1; 8/12; Yuhanna, 13/2; Resullerin İşleri, 10/38; Efesoslular'a Mektup, 4/27; 6/11; Timoteos'a Birinci Mektup, 3/6-7). Onun idaresine giren kişi şeytan veya şeytanın çocuğu olarak adlandırılır (Yuhanna, 6/70; 8/44). Ölümün gücü onun elindedir (İbrânîler'e Mektup, 2/14). O her ne kadar bu dünyanın kralı ise de Mesîh onu yenecektir

(Matta, 25/31; Yahuda'nın Mektubu, 9; Vahiy, 2/10; 12/9). Hıristiyan ahlâkında şeytanın fonksiyonu geniş bir alana yayılmıştır. Buna göre şeytan günah, tarih ve kurtuluş kavramlarını ilişkilendiren bir rol oynamaktadır. İlâhî planın bir parçası olarak şeytan günaha sebebiyet vermiş, günah şerri oluşturmuş, şer tarihî süreci başlatmış, kurtuluş ise bu süreci tersine çevirerek Mesîh aracılığıyla önce tarihi, şer ve günahı, son olarak da şeytanı yenerek insanı ilâhî konumuna geri getirmiştir. Bu ahlâkî formül aynı zamanda hıristiyan teodisesinin temelini oluşturmaktadır.

F) Âhirete İlişkin İnançlar. Kurtuluş kavramına yaptığı vurguya paralel olarak ölümden sonraki hayatın tasviriyle çok fazla ilgilenmeyen Hıristiyanlık, bu konuda daha ziyade yahudi düşüncesine has ilâhî krallığın kurulması ve Mesîh'in hâkimiyeti inancı üzerinde durmuştur. Buna göre insanların Tanrı tarafından yargılanışından önce yeryüzünde kıyamet kopacak ve Mesîh'in idaresinde ilâhî krallık kurulacaktır. Kurtuluşa ermiş olanlar veya hıristiyanlar sonsuz bir ilâhî hayata mazhar olacaklar, günahkârlar ise cehenneme gideceklerdir (bk. ÂHİR ZAMAN; CEHENNEM; CENNET).

BİBLİYOGRAFYA

J. A. O'brien, Understanding the Catholic Faith, New York 1959; S. E. Johnson, "Christ", IDB, I, 563-571; P. L. Hammer, "Devil", a.e., I, 838; S. J. De Vries, "Evil", a.e., II, 182-183; T. H. Gaster, "Satan", a.e., IV, 224-228; E. Benz, The Eastern Orthodox Church (trc. R.-C. Winston), New York 1963, s. 20-40; Catechism of the Catholic Church, London 1994; G.

O’Collins, “Jesus”, ER, VIII, 15-28; A. Sharma, “Satan”, a.e., XIII, 81-84; C. M. La Cugna, “Trinity”, a.e., XV, 53-57.

Mehmet Aydın

V. MÂBED ve İBADET

Hıristiyanlığın ilk zamanlarında gerek mâbed şekli gerekse ibadetin nasıl yapıldığı konusundaki bilgiler sınırlıdır, somut tarihî veriler II. yüzyıldan önceye gitmez. Bununla birlikte özellikle Yeni Ahid’deki bazı ifadeler dolaylı da olsa birtakım bilgilerin elde edilmesine yardımcı olmaktadır. Her şeyden önce ibadet ve ibadet mekânı olarak ilk hıristiyanların yahudi geleneğini takip ettiği bilinmektedir. Resullerin İşleri’ndeki (2/46) ifade, ilk hıristiyanların ibadet tarzlarının yahudi geleneğine sıkıca bağlı olduğunu kanıtlar. I. yüzyılın sonuna doğru tedrîcî bir şekilde gelişmekte olan yahudihıristiyan çekişmesinin hızlanması, hıristiyanların kendilerine ait bir ibadet sistemi geliştirmeleriyle sonuçlanır. Fakat bu kopuşa rağmen hıristiyanlar yahudi ibadet şekillerini terketmemişlerse de içerik olarak tamamen değiştirilmiştir. Tapınağın Îsâ’nın bedenine ve bir putperestin Yahudiliğe girişinde yapılan vaftizin hıristiyan vaftizine dönüşmesi eski tarzın yeni içeriğine verilebilecek iki örnektir. Bu dönüşümün en önemli sebebi, şüphesiz yeni doğan Hıristiyanlığın Gentile (yahudi olmayanlar) topraklarında yayılmasının kolaylaştırılmasıydı. Kilise açısından değerlendirildiğinde hıristiyan teologlar bu Helenleşme’yi hiç de garip görmediler; onlar için Helenleşme, vahyin tekâmülü prensibinden hareketle ilâhî bir planın parçasını teşkil ediyordu.

A) Mâbed. Hıristiyan âleminin büyük bir çoğunluğu ibadet mekânı olarak Türkçe’de kilise denilen mimari mekânları kullanmaktadır. Kilise kelimesi Yeni Ahid’de Grekçe formda ekklesia olarak geçer ve iki ayrı anlam taşır. Bunlardan ilki ibadetlerin yapılacağı yer ve cemaattir (Resullerin İşleri, 11/26; Romalılar’a Mektup, 16/5; 12/5; Korintoslular’a Birinci Mektup, 11/18; 14/4, 5, 19, 28, 34, 35; Koloseliler’e Mektup, 4/15). Buna göre kilise hıristiyan imanını benimseyenlerin meydana getirdiği topluluğu, dinî

cemaati belirtmektedir. İkinci anlamı ise daha çok hıristiyan geleneğinin bütününü ifade eder, bu durumda kilise ve Hıristiyanlık birbirinin yerine kullanılabilen kavramlardır. Grekçe ekklesia kelimesi İbrânîce'de kahalın (sinagog) tam karşılığıdır. Ârâmîce'si kehala, kenistadır. İlk hıristiyanlar ibadet yeri olarak sinagoga gidiyorlardı. Fakat Hz. Îsâ'nın semaya urûcundan sonra vuku bulan olaylar neticesinde hıristiyan cemaat yavaş yavaş kendine ait değişik toplanma yerleri oluşturdu. Yaklaşık 80 yılında yahudilerin hıristiyanları sinagoglara sokmama kararı almasından sonra hıristiyanlar kendilerine ait mekânlarda ibadet etmeye başladılar. Bu ilk toplanma yerleri büyük oranda özel evlerdi. Ayrı bir mimari mekân olarak ilk kilise Suriye'deki Dura Europos'ta bulunmuştur (III. yüzyılın ilk yarısı). Hıristiyanlar Milan fermanı ile (313) açıkça ibadet yapma imkânına kavuşunca çok sayıda bağımsız kilise binası inşa etmeye başladılar. Mimari bir unsur olarak kilise putperest Roma bazilikasından esinlenilerek yapılmış, Batı kilisesi uzun bazilika tipine sadık kalırken Doğu kilisesi merkezî plana önem vererek kubbeli bazilika tipini kullanmıştır. Kilise mimarisi zamanla zemin planı açısından bazilika tipini koruduysa da gerek iç gerekse dış planında büyük değişikliklere uğramıştır.

İbadet fonksiyonu açısından kilise esas olarak "apsis" ve "nave" (navos) denilen iki bölüme ayrılır. Kilise içerisinde ibadet yapılırken yönelinen mekâna apsis denir ve genellikle girişin tam karşısında bulunur. "Altar" adını alan ve kilisenin en kutsal kısmı olan sunak buradadır. Altar bir anlamda Hz. Îsâ'nın kurban oluşunun sembolüdür. Bir masa şeklinde olan altara yalnızca yetkili din adamları yaklaşabilir. Evharistiya sakramenti, üzerine çarmıha gerilmiş Îsâ figürü konulan altar üzerinde icra edilir. Vaftiz kurnaları, vaazın yapıldığı kürsü ve çarmıha gerilmiş Îsâ motifi de apsiste bulunur. Kilisenin fonksiyon açısından ikinci önemli kısmı ibadet için gelenlere ayrılmış olan nave bölümüdür. Nave, genellikle sütunlar veya çeşitli türden bölmelerle üç ana parçaya ayrılmıştır. Kiliselerde altar naveye hâkim olacak şekilde inşa edilmiştir; nave hiçbir zaman altarın etkisini gölgeleyecek şekilde yapılmaz. Nave "narteks" denilen bir geçişle giriş kısmına bağlanır. Erken

dönemlerde kiliseye yeni dahil olanlar ibadet için ancak nartekse kadar girebilirlerdi.

B) İbadet (Litürji). Batı dillerinde ibadet karşılığında kullanılan liturgy (liturgie), Grekçe “umuma ait faaliyet” anlamına gelen leitourgiadan türetilmiştir. Bu kelime Hıristiyanlık’ta toplu halde yapılan ibadetleri ve âyinleri belirtmek için kullanılır. İbadet esnasında cemaat, Tanrı’nın bedenleşmiş hali olarak düşünülen kilisede Tanrı adına ve O’nun için hizmet görürler. İbadetlerin daha iyi yapılabilmesi için kutsal kitabın kusursuz okunup anlaşılmasına katkıda bulunduğu düşüncesiyle Rûhulkudüs’e önemli bir yer verilir. Bugün Doğu, Roma Katolik, Lutherci, Anglikan, Reform ve Puriten litürji olmak üzere altı çeşit litürji vardır. Bunların arasında, ibadet sırasında kullanılan dilden din adamlarının giydiği özel elbiselere kadar bir dizi fark bulunmaktadır.

Hıristiyanlık’ta genel olarak sakramentlerin yanında günlük, haftalık ve yıllık olmak üzere dört çeşit ibadet vardır. Sakramentler. Latince’de “and, yemin, bağ” anlamında sacramentumdan gelen sacrament “dinî âyin” demektir. II. Vatikan Konsili’nin “Kutsal İbadetler Yasası”nda sakramentlerin amacının insanı kutsallaştırmak olduğu açıklanmıştır. Sakramentler, bizzat Hz. Îsâ tarafından tesis edilen kurumlara ve onun yaşamış olduğu tecrübelere kilise aracılığıyla katılmak anlamına gelir ve iman etmenin işareti sayılır. Ortodoks ve Katolikler’e göre sakramentlerin sayısı yedidir: Vaftiz, Evharistiya, kuvvetlendirme, evlilik töreni, ruhbanlık sırrı, günah itirafı ve tövbe, hasta yağı. Protestanlar ise sadece vaftizle Evharistiya’yı kabul ederler. Quakerler gibi bazı küçük Protestan grupları sakramentlerin iman akîdesi olduğuna inanmazlar. Öte yandan kilise tarafından bazı mânevî kazançlar sağlamak amacıyla belirlenen ve “sakramental” adı verilen, yukarıdakilere göre daha düşük derecedeki kutsal eylemler de vardır. Özellikle Katolik kilisesinde önem taşıyan sakramentallerin başında kutsama, dua etme ve ölümle ilgili törenler gelir (bk. CENAZE; DUA).

a) Vaftiz (Baptism). Baptism kelimesi Grekçe’de “suya daldırmak” anlamında baptismadan gelir. Hıristiyan geleneğine göre (Baptist mezhebi hariç) her hıristiyan bebek ya bütünüyle suya sokularak veya üzerine su serpilerek vaftiz edilir. Vaftiz günahlardan temizlenmenin, Hıristiyanlığa girişin simgesidir. Bunun için çocuklar ve Hıristiyanlığı din olarak seçen yetişkinler bu dine vaftizle kabul edilir. Vaftiz geleneğinin Hıristiyanlık öncesi Yahudilik’te de yaygın olduğu bilinmektedir. Yeni Ahid’de geçen

Vaftizci Yahyâ bu geleneğin bir ifadesidir. Resullerin İşleri'nde (2/38, 41, 19/4) vaftiz Rûhulkudüs'ün insana inâyeti ve insanın tövbe edişiyle ilişkilendirilir. İnciller'de ise Yahyâ'nın yaptığı vaftiz türü tövbe ile irtibatlandırılabilirse de esasta Tanrı krallığıyla ilgilidir (Matta, 3/1-17, 11/2-15). Yuhanna'ya göre (4/2) Hz. Îsâ hiçbir zaman vaftiz etmemiştir. Korintoslular'a Birinci Mektup (1/10-18) göz önüne alınırsa Pavlus vaftizi temel bir âyin olarak görmez. Katolik kilisesi vaftiz sakramentinin menşeini Hz. Îsâ'nın dirildikten sonra verdiği, "Gidin ve bütün milletleri Baba, Oğul, Rûhulkudüs adına vaftiz edin" emriyle ilişkilendirir (Matta, 28/19-20). Vaftiz sırasında bebek üç defa suya sokulur yahut üzerine üç kere su serpilir. Bu esnada rahip Katolik litürjisinde, "Seni Baba, Oğul, Rûhulkudüs adına vaftiz ediyorum"; Doğu litürjisinde, "Tanrı'nın hizmetçisi, Baba, Oğul, Rûhulkudüs adına vaftiz ediliyorsun" ifadesini kullanır. Vaftiz edilen kişi kutsal yağla yağlanır, saçları haç şeklinde kesilir ve vaftiz kurnası etrafında rahibin eşliğinde üç defa döndürülür. Seremoni Yeni Ahid'den okunan parçalarla (Romalılar'a Mektup, 6/3-11; Matta, 28/16-20) sona erer. Protestanlar vaftiz sakramentini kabul ederlerse de Calvinci ve Zwinglici çevrelerde vaftizin önemi azalmış, Quakerler'de ise tamamen reddedilmiştir.

b) Evharistiya (Eucharist = ekmek-şarap âyini). Latince'de missa (mass, messe) şeklinde geçen evharistiya, kilisenin kutladığı en eski sakrament olarak hıristiyan ibadetinin temelini teşkil eder. Bu sakramentin bir fenomen olarak temel unsuru yemekte ortaya çıkar. Hz. Îsâ şâkirdleriyle yediği "son akşam yemeği"nde onlara bir parça ekmek ve şarap vererek ekmeğin kendi bedeni, şarabın da kendi kanı olduğunu söyler (Matta, 26/26-29; Markos, 14/22-25; Luka, 22/14-20). İşte bunu yâdetmek üzere rahip kutsadığı şarabı ve ekmeği litürjik yemekte bulunanlara verir; böylece temsilî bir yemek yenilmiş olur. Menşei Yeni Ahid'e çıkarılan bu sakrament, Hz. Îsâ'nın ölmeden önce havârileriyle paylaştığı son akşam yemeğini anma ve tekrarlama anlamı taşıyor görülse de erken kilisede bu âyin Mesîh tarafından başlatılacak ilâhî kırallığı sembolize etmekteydi. Mesîhî ziyafet sofrası geleneğinin daha önceleri Yahudilik'te de bulunduğu göz önüne alınırsa (Mezmurlar, 23/5; İşaya, 25/6; Tsefenya, 1/7; Enoch, 62/14) kilisede bir yahudi etkisinden bahsetmek mümkün görünmektedir. Bugün kilise bu sembolik açıklamanın yanında Evharistiya âyininin aynı zamanda Hz. Îsâ'nın yeniden dirilmesini de temsil ettiğini ileri sürer.

Evharistiya'nın icrasında inananların birlikte sembolik yemek yemesi ve bu yemeğe eşlik eden âyinlerin yerine getirilmesi şeklinde iki ana süreç vardır. Kiliselerde icra edilen bu âyin daima piskoposlarca veya onu temsil eden bir rahip tarafından idare edilir. Katolikler "mass" dedikleri bu âyini her gün, Ortodokslar pazar günü, Protestanlar ise yılın bazı dönemlerinde kutlarlar (ayrıca bk. ÂYİN).

c) Kuvvetlendirme (Confirmation). Kişinin kiliseye kabulü, imanın teyit edilmesi ve güçlendirilmesi amacını taşıdığı için böyle adlandırılan bu sakramentin kökeni Resullerin İşleri'ndeki bazı ifadelere dayandırılır (8/14-17; 19/1-7). Buradaki anlatım esas alınırsa sakramentin aslı Rûhulkudüs'ün inâyet bahşetmesi için dua etmeye dayanır. Kuvvetlendirme esasta vaftiz töreninden hemen sonra yapılmaktaydı. Trent Konsili ise çocuğun ancak akıl çağına geldikten sonra "güçlendirilebileceği" fikrini kabul etti; bu yaş Hıristiyanlık'ta yedidir. Bu sakramentle kişi, yetişkin bir hıristiyan olarak üstlendiği toplumsal sorumluluğu taşımaya çağrılmaktadır. Açılış duasından sonra görevli din adamı (piskopos, onun olmadığı durumlarda rahip) yüzünü adaylara döner, ellerini onlara doğru uzatır ve Tanrı'nın Rûhulkudüs'ü onlara göndermesi için dua eder. Adayların alnına haç çıkarılarak okunmuş yağ sürülür.

d) Tövbe (Penitence). Doğu ve Batı kiliselerinde bir sakrament olarak kabul edilen tövbe "işlenen günahlar karşısında

Tanrı'dan mağfiret dileme" anlamına gelir. Katolik kilisesi, hasta yağlama ile birlikte tövbeyi de "iyileştirici" sakrament olarak gösterir. Tövbe, hatalar için af dileme ile birlikte tövbe eden kişinin kiliseye yeniden katılması anlamına da gelir. Kökeni Yeni Ahid'deki metinlere çıkarılsa bile (Matta, 6/12; Luka, 11/4) son şeklini yüzyıllar içerisinde alan bu sakramentin uygulanmasına ait en erken referanslar Didache, I. Clement ve Hermas'ın Çoban'ında bulunur. "Günah çıkarma" diye de bilinen bu sakrament tövbe etmek ve bağışlanmak şeklinde iki ayrı aşamayı içerir. Başlangıçta kamu önünde yapılan tövbe yani günah ikrarı zamanla kilisede özel kabinlerde yerine getirilmeye başlandı. Tövbe etme aşamasından sonra, tövbenin kabul edilip günahın bağışlanması sürecini içeren ve bir yetkili gözetiminde yapılan bağışlama işlemi gelir. Batı'da piskopos, Doğu'da piskoposun görevlendirdiği yetkili Hz. Îsâ adına bağışlama işlemini gerçekleştirir.

Bizzat Hz. Îsâ adına havârilere bağışlama yetkisi verilmiştir: “Göklerin melekûtu anahtarlarını sana vereceğim; yeryüzünde bağışlayacağın her şey göklerde bağışlanmış olur ve yeryüzünde çözeceğin her şey göklerde çözülmüş olur” (Matta, 16/19). Lateran Konsili’nde (1215) şahsî tövbenin yılda hiç olmazsa bir defa yapılması gerektiği kararlaştırıldı. Trent Konsili, tövbe sakramentinin vaftiz sonrası günahların affı için zorunlu olduğunu ileri sürdü. Oruç, dua ve sadaka vermek gibi tövbe de bir ön hazırlıkla gerçekleştirilir; geleneğe göre bunun için en uygun gün cumadır.

e) Evlilik (Matrimony) Töreni. Dünyaya yeni bir hıristiyan gelmesine imkân verecek bir müessese olmasından dolayı evlilik kilise tarafından sakrament seviyesine çıkarılmıştır. Böyle bir evlilikten doğan çocuk yeni bir hıristiyan ailenin oluşmasını temin ederek Îsâ Mesîh’in yeryüzündeki varlığının devamına katkıda bulunacaktır. Ayrıca Katolik kilisesi, Îsâ’nın Cana’daki düğüne katılışını onun evliliği kutsayışı olarak yorumlar. Latin âyinlerinde evlilik geleneksel olarak Evharistiya sırasında icra edilir. Böylece eşler, aralarında gerçekleştirdikleri bedensel birliğe Îsâ Mesîh’i de dahil etmiş olurlar. Rahip gözetiminde kilisede icra edilen evlilik töreni kutsal kitaptan okunan parçalar, tarafların birbirlerini eş olarak kabulü ve rahibin de bu evliliği kabul ettiğine dair beyanı ile sona erer. Hıristiyanlık’ta evliliğin hayat boyu süren bir taahhüt olduğu kabul edilir. Bu sebeple Katolik ve Ermeni kiliseleri boşanmaya kesinlikle izin vermezler; Ortodoks kiliselerinde ise boşanma belirli şartlara bağlanmıştır.

f) Ruhbanlık (Order). Din adamlarının tayini, görevlendirilmesi ve fonksiyonlarının belirlenmesine yönelik olan kutsal ruhbanlık sakramenti, hıristiyan tebliğinin Îsâ tarafından havârilere devredilmesi geleneğine kadar çıkarılır. Böylece bu geleneği devralan kutsal din adamları Hıristiyanlığın varlığını “zamanın sonuna kadar” devam ettirirler. Evlilikle birlikte kutsal ruhbanlık sakramenti başkalarının kurtuluşuna yönelik sakramentler olarak değerlendirilir ve bir anlamda bu iki sakrament hıristiyan dininin toplumsal yönünü vurgular. Ruhbanlık sırrının Yeni Ahid’deki zeminine delil olarak Mesîh’in insan ve Tanrı arasında ara bulucu pozisyonu gösterilir. Kilisenin başı olan Mesîh yetkilerini havârilere, havâriler de din adamlarına aktarır. Mesîh’in temsilcisi olarak seçilen din görevlileri üç rütbe altında toplanabilir. 1. Piskopos (Bishop). Üç temel rütbeden en büyüğüdür. Antakyalı Ignatius’un ifadesine göre piskopos “babanın canlı sûreti

gibidir". Piskoposlar görev bölgesinin en önemli yetkilileri olup buralarda dini öğreten, âyinleri yöneten ve dinî hizmetler veren yüksek rütbeli din adamlarıdır. 2. Rahip veya Papaz (Priest). Piskoposların altında bir statüye sahip olan rahipler, piskoposların yetkilerini devrettiği konularda dinî görevleri yerine getirirler. 3. Diyakos (Deacon, Diacre = papaz yardımcısı). Diyakosluk, daha çok kutsal kitap okuma veya ikinci derecede hizmetlerle ilgili bir makam olup rahipliğe geçişte önemli bir basamak kabul edilir. Ruhbanlık sakramenti büyük bir kilisede pazar günü uygulanır. Diyakosun tayinini yalnızca piskopos, rahibinkini piskopos ve görevli rahipler, piskoposun tayinini de özel seçilen üç piskopos yapar. Tayin âyininin temel şekli görevli din adamının elini uzatarak adayı kutsamasından oluşur; daha sonra kutsal kitaptan parçalar okunur.

g) Hasta Yağlanması (Unction). Hıristiyan bir mümin hastalandığında veya ölümü yaklaştığında rahip tarafından okunmuş yağ ile meshedilir ve onun için şifa dilenir. Bu sakramentin temeli, Yeni Ahid'de Îsâ'nın insanları tedavi edişi ve bu geleneği havârilere devredişine kadar götürülür (Markos, 6/7-13; Ya'kūb'un Mektubu, 5/14). Hasta yağlama işini ancak piskoposlar ve rahipler yapabilir. Grek Ortodoks kiliselerinde bu âyine "euchelaion" (dualı yağ) adı verilir.

Günlük İbadetler. Yeni Ahid'de günlük ibadet saatlerine ait en açık referans Resullerin İşleri'nde (3/1; 10/9) yer alır. Burada ibadet saatleri olarak üçüncü (terce: sabah dokuz), altıncı (sext: öğlen on iki) ve dokuzuncu (none: öğleden sonra üç) saatlerden bahsedilir. Aynı ibadet vakitleri Didache'de de bulunur. Öyle anlaşılıyor ki ilk hıristiyanlar Mezmurlar'daki (55/17) emre uygun olarak her gün üç defa ibadet etmekteydiler. Bu ibadet ayakta (Matta, 6/5; Markos, 11/25; Luka, 18/11) veya diz çökerek (Luka, 22/41; Resullerin İşleri, 7/60), baş öne eğilip eller yukarı doğru kaldırılarak (Timoteos'a Birinci Mektup, 2/8) yapılırdı. IV. yüzyıldan itibaren manastır hayatının yaygınlaşmasıyla birlikte ibadet saatleri daha düzenli bir hale getirildi ve Mezmurlar'daki (119/164) ifadeden esinlenerek günlük ibadet vakitleri yediye çıkarıldı.

Katolikler'de halen uygulanmakta olan -terce, sext, none dahil olmak üzere- yedi kanonik ibadet vakti vardır. Bunlardan matins en uzun ibadet vakti olup sabaha karşı veya gece yarısı başlar ve yaklaşık iki saat sürer. Başta

95. Mezmur olmak üzere Kitâb-ı Mukaddes'ten çeşitli kısımların okunduğu âyin bir rahip idaresinde cemaatle icra edilir. Bu ibadet vakti II. Vatikan Konsili'nde kolaylaştırılmıştır. Lauds âyini gün doğumu vaktinde matins ile birleştirilerek yapılır. 148 ve 150. mezmurlarla Luka'daki (1/68-79) Benedictus okunur. Vespers âyini akşam vakti yapılır ve Kitâb-ı Mukaddes'ten çeşitli parçalar okunur. Compline ise günün son ibadet vakti olup Petrus'un Birinci Mektubu ile (5/8-9) başlar ve Mezmurlar ile Yeni Ahid'den okunan diğer parçalarla tamamlanır.

Ortodoks kilisesinde ibadet vakti Katolik kilisesindekine oldukça benzer; vakitlerin sıralanması şu şekildedir: Akşam vakti altı civarında başlayan vespers, akşam dokuzda compline, Katolikler'de olmayan bir ibadet vakti olarak saat on ikide başlayan gece ibadeti, laudsa denk düşen ve sabah saat altıda icra edilen ilk saat, sabah yedide matins, dokuzda terce, öğlen on ikide sext ve öğleden sonra üçte none.

Protestan kiliselerinde günlük ibadet vakitleri Katolik ve Ortodokslar'daki kadar çok ve önemli değildir. Anglikan kilisesindeki yedi vakit günlük ibadet sabah ve akşam olmak üzere iki genel vakte indirilmiştir. Lutherci kiliselerde yalnızca pazar günleri ibadet yapılır; reform kiliseleriyle presbyterian kiliselerde ise günlük ibadet yalnızca dinî okullarda ve kurumlarda

yerine getirilmek üzere sabah ve akşam vakitleriyle sınırlandırılmıştır.

Haftalık İbadetler. Haftalık temel ibadet Îsâ'nın yeniden dirilişini kutlamak üzere pazar günü kilisede yapılır. Bu ibadet, kutsal kitaptan parçaların okunması ve Evharistiya âyininin icra edilmesi şeklinde gerçekleştirilir.

Yıllık İbadetler, Bayramlar ve Önemli Günler. Hıristiyanlık'ta yıllık ibadetler daha çok bayram türünden yapılan kutlamaları kapsar. Bu bayramların kaynağı günlük veya haftalık ibadetlerde olduğu gibi Yeni Ahid'e kadar uzanır. Ekseri hıristiyan mezhebinin ittifakla kabul ettiği iki önemli bayram Noel (Christmas) ve Paskalya'dır (Easter). Ayrıca çeşitli mezheplerin kendi geleneklerine göre kutladıkları özel günleri mevcuttur (bk. BAYRAM). Hz. Îsâ'nın doğum kutlamalarını ifade eden Christmas, eski İngilizce'de "Îsâ âyini" anlamında "Christes maesse"den gelir. Bu gün

için kullanılan diğer kelimeler Latince'de "doğum" anlamında "nativitas"tan türetilen nativity ve Fransızca'da "doğum günü" anlamına gelen "noel"dir. Katolik, Ortodoks ve Protestan mezhepleri Christmas'ı 25 Aralık'ta, Ermeniler 6 Ocak'ta kutlamaktadır. Doğu kiliselerinde IV. yüzyıla kadar Îsâ'nın doğumu ile Îsâ'nın tanrı olarak yeryüzünde görünüşünü ifade eden Epifani kutlamaları bir arada 6 Ocak'ta icra ediliyordu. IV. yüzyılda bu kutlamalar, belki yaygın yerel pagan dinlerinin aynı tarihlere denk düşen bayramlarını asimile etmek amacıyla 25 Aralık'a alındı; Ermeni kilisesi ise eski geleneği sürdürerek 6 Ocak tarihini kabul etti. Bir kısmında eski pagan Avrupa geleneklerinden izlerin görüldüğü bugünkü Christmas kutlamaları hem evde hem kilisede yapılmaktadır. Kilisede toplu halde yapılan kutlamalarda ekmek-şarap âyini icra edilir, kutsal kitaptan bölümler okunur. Evde yapılan kutlamalarda ise üç folklorik temel unsur vardır: Eski İskandinav geleneklerinden alınan ve "yule kütüğü" denilen odunların yakılması, Kelt ve Tötonlar'da ebedî hayatı sembolize eden çam ağacına hediyeler asılması, IV. yüzyılda Anadolu'da yaşayan Saint Nicholas ile irtibatlandırılan Santa Clause (Noel Baba) imajı. Pek çok hıristiyan bugün neşe içinde bu kutlamaları yapıyorsa da Puriten ve Calvinciler Christmas'ı kutlamazlar. Hatta 1642'de Cromwell döneminde Puritenler İngiltere'deki kutlamaları yasaklamışlardı (ayrıca bk. NOEL).

Hz. Îsâ'nın öldükten sonra yeniden dirilmesini yâdetmek üzere kurumlaştırılan kutsal bir gün veya bayramın adı olarak İbrânîce'de Pesah, Grekçe'de Pesah'tan gelen Paskalya (Passover), İngilizce'de ise Norveççe'de bahar mevsimini ifade eden Eostur'dan geçmiş olan Easter kelimeleri kullanılır. Başlangıçta yahudi paskalyası ile birlikte Nisan ayının 14'ünde kutlanan bu gün, İznik Konsili'nde bahar ekinoksunu takip eden ilk dolunaydan sonraki ilk pazar olarak tesbit edilmiştir. Kutlama cumartesi akşamından başlar, pazarın erken saatlerine kadar sürer. Bir gün önceden oruç tutulur. Cumartesi günü her yer ışıklarla donatılır. Paskalya'nın en önemli folklorik sembolü yumurtadır. Yumurtanın kabuğunun kırılışı mezardan çıkan Îsâ'yı sembolize ederek yeni bir hayata başlayışı ima eder. Muhtemelen Hıristiyanlık öncesi bir âdet olarak insanlar birbirine boyalı yumurta hediye eder, özel yiyecekler hazırlar, ziyaretlere giderler.

Bu iki bayramın dışında Epifani (Epiphani) denilen ve Hz. Îsâ'nın müneccimler tarafından temsil edilen Gentileler'e ilk görünmesiyle Ürdün

nehrinde ilâhlığının işareti olarak vaftiz olmasını sembolize eden bir bayram daha kutlanmaktadır. Epifani kutlamalarına dair en erken referanslar II. yüzyılda İskenderiyeli Clement'in verdiği bilgilerden gelir. Doğu topraklarında kökleşen bu bayram 6 Ocak'ta Hz. Îsâ'nın doğumu ile birlikte kutlanıyordu. Batı kilisesi de aynı tarihi kabul etti. Özellikle kilisede yapılan kutlamalarda, bu bayrama kaynaklık eden İncil parçalarından anlatımlar dramatize edilerek tiyatro şeklinde oynanır. Yaygın kutlama şekillerinden biri de hediyeleşmedir.

Bunlardan başka çeşitli kiliselerin kendilerine göre belirlediği ikinci derecede kutsal günler de vardır. Hz. Îsâ'nın semaya urûcu (ascension day, Paskalya'dan sonraki beşinci perşembe), Îsâ'nın şekil değiştirmesi (transfiguration, 6 Ağustos), haçın bulunuşu (invention of the Cross, 3 Mayıs), Haç yortusu (exaltation of the Cross, 14 Eylül), Hz. Yahyâ (John the Baptist, 24 Haziran) gibi çeşitli adlarla anılan bu günler çoğunlukla Hz. Îsâ, Hz. Meryem, azizler ve haçla ilgili geleneklerden oluşur.

Oruç. Mevcut İnciller'e bakılırsa Hz. Îsâ'dan intikal eden oruç diye bir ibadet yoktur. Ancak onun tuttuğu oruç, herhalde yahudilerin geleneksel olarak kabul ettiği kefâret orucu idi (bk. ORUÇ). II. yüzyıldan itibaren ilk hıristiyanların çarşamba ve cuma günleri oruç tuttukları bilinmektedir. Çarşamba orucu Îsâ'nın yahudilerce ele veriliş günü, cuma orucu ise çarmıha gerilme günüyle ilişkilendirilmiştir. Bu dönemlerde uygulanan bir başka oruç türü de vaftiz edilecek adayların bir veya iki gün önceden tuttukları oruçtur. Hıristiyan geleneğinde en önemli oruç, kaynaklara göre IV. yüzyıldan itibaren ortaya çıkan Lent (Advent) orucudur. Paskalya'dan kırk gün önce başlayan bu oruç aslında Lent adını alan tövbe günlerinin bir bölümünü oluşturur. Hz. Îsâ'nın çölde kırk gün boyunca tuttuğu orucun hâtırasını yaşatmak üzere tutulan Lent orucu başlangıçta oldukça katı kuralları içermekteydi; bugün ise yalnızca bazı yiyecek türlerinden uzak durmak suretiyle tutulmaktadır.

Hac. Kilisede kutsal mekânları ziyaret etme geleneği oldukça eskiye dayanır. İlk dönemlerde temel hac mekânları Kudüs ve çevresindeki yerlerden ibaretti, IV. yüzyıldan itibaren bunlara şehidlerin ve azizlerin mekânları da eklenmiştir. Hz. Meryem'le ilgili mekânlar da önemli hac yerlerindendir (bk. HAC).

C) Din Adamları. Özellikle reform kaynaklı bazı kiliseler ibadet için özel din adamlarının varlığını gerekli görmezken ekseri kiliseler, kökenini Yeni Ahid'e çıkardıkları din görevlilerini kilisenin mevcudiyeti için zorunlu sayar. Katolik ve Ortodoks kiliselerine göre din adamlarının görevleri ve hiyerarşisi ilk havârilerden günümüze kadar değiştirilmeden gelmiştir; bugünkü hiyerarşi de dünyevî kurallara göre belirlenmiş olmayıp Iuro Divino'ya (ilâhî karar) dayanır. Protestanlar ise din adamlarının kutsiyetine inanmazlar. Onlara göre Yeni Ahid'de birtakım görevlilerden bahsediliyorsa da tarihî şartların gerektirdiği durumlara göre bu görevlileri değiştirme imkânı her zaman vardır. Bununla birlikte Protestan kiliselerinin bir kısmı (Calvinciler, İsveç Luthercilği ve Anglikan kilisesi), geleneksel din görevlileri anlayışını herhangi bir kutsiyet atfetmeden uygulamaktadır.

Kilise içerisinde en az II. yüzyıldan başlayarak piskoposluk, rahiplik ve diyakosluk şeklinde üç temel din adamı hiyerarşisi oluşmuştur. Zamanla kilisede ortaya çıkan yeni ihtiyaçları karşılamak üzere daha başka görevler de ihdas edildi, fakat bunların hiçbiri sakramentlerle ilişkilendirilmedi. Katolik kilisesinde Ortaçağ'da din adamları hiyerarşisinde dört küçük sınıf (porter, lector, exorcist, acolyte) ve dört büyük sınıf (subdeacon, deacon, priest, bishop) şeklinde bir düzenleme vardı. 1972'de Papa VI. Paul, "Ministeria Quaedam" adlı genelgesinde yayımladığı

apostolik kararla subdeacon, porter ve exorcist görevlerini ilga etti. Lector ve acolytelerin ise önemini azalttı; yalnızca üç büyük din adamı hiyerarşisi tanıdığını ilân etti. Bunlar piskoposluk, rahiplik ve diyakosluktur.

Burada dikkat edilmesi gereken noktalardan biri, üç grubun aynı zamanda belli bir coğrafî alana yönelik olarak üstlendiği idarî fonksiyonlardır. Buna göre kilise hiyerarşisinde piskoposlar dinî ibadetle ilgili en yüksek derecedeki görevlerinin yanında belli bir coğrafî bölgede bulunan kiliselerin de idarî âmiri pozisyonundadır. Üst dereceli piskoposların idaresinde bulunan bölge "diocese" adını alır; diocese bölgeleri bir şehirden birkaç şehire kadar geniş bir coğrafyayı içerebilir. Dioceseleri oluşturan daha alt coğrafî bölünmeler "parish" (paroisse) olarak adlandırılır; parishlerin idaresi ya üst dereceli rahiplerin veya piskoposların sorumluluğundadır. Diocese ve parish arasında birkaç parishi içine alan "deanery" bölgeleri

varsa da bunların diğer ikisi kadar fonksiyonu yoktur. Misyonerlik yapılan bölgelerde, başlarında yine piskoposların bulunduğu idarî bölünmeler ise “vicariates” ve “apostolic prefectures” adını alır (New Catholic Encyclopedia, X, 1017).

Katolik kilisesinde temel hiyerarşinin en üstünde bulunan piskopos, bölgesinin hem dinî işlerinden hem de kiliselerin idaresinden sorumludur. Üniversite seviyesinde ilâhiyat eğitimi almak, bekâr olmak ve otuz yaşından aşağı bulunmamak gibi şartları taşıması gereken piskoposlar, bizzat papanın onayı ile rahipler arasından üst düzeyde piskoposların tayiniyle seçilir. Piskoposlardan sonra gelen rahipler kiliselerdeki temel görevleri yapar; yetkilerini piskoposlardan alırlar ve onların yardımcıları mahiyetindedir. Rahipler piskoposlar tarafından diyakoslar arasından seçilir ve tayin edilir. Rahiplik için bekâr olmak, ilâhiyat eğitimi almak ve en az yirmi dört yaşında bulunmak şarttır. Diyakoslar kilisede sakramentleri idare etme dışındaki genel işleri görürler ve rahiplerin yardımcısı pozisyonundadırlar. II. Vatikan Konsili’nden sonra evli erkekler geçici olarak diyakosluğa tayin edildilerse de aslında bekâr ve en az yirmi iki yaşında olmaları gerekmektedir. II. Vatikan Konsili’nden sonra Katolik kilisesinde diyakosluk hiyerarşisi daha çok önem kazanmıştır. Bunlara parish veya dioceselerde vaftiz ve Evharistiya sakramentlerini idare etmek görevi bile verilmiştir.

Piskoposların üzerinde yer alan papalık kurumu temel bir hiyerarşi olmaktan ziyade idarî bir görev mahiyetindedir. Papa bütün kiliselerin başı, Îsâ’nın Petrus aracılığıyla vekili ve Roma piskoposudur. Kardinal adı verilen din adamları ise yüksek dereceli piskoposlardan oluşur ve bir anlamda kilisenin en üst düzeydeki genel kurulunun temsilcileridir (bk. PAPA).

Ortodoks kilisesinde de temel din adamları hiyerarşisi piskopos, rahip ve diyakoslardır. Aynı zamanda subdeacon ve okuyucular da kilise hizmetlilerinden sayılır. Görevleri ve sorumlulukları Katolik kilisesininkiyle aynı olan Ortodoks din adamları iki gruba ayrılır: Evli din adamlarının oluşturduğu “beyaz”lar grubu ve bekârların oluşturduğu “karalar” grubu. Karalar grubu manastırlarda yaşar; piskopos olacak rahibin bu gruptan seçilmesi zorunludur. Ortodoks rahipler evlendiklerinde piskopos olma

şansını kaybederler; ancak eş-leri ölürse piskopos olma hakkını yeniden elde ederler (Ware, s. 297, 298). En alt düzeydeki diyakosluk rahipliğe geçiş aşaması olsa bile sürekli diyakos kalmak Doğu kilisesinde az rastlanır bir olay değildir. Diyakos olmak için en az yirmi beş; rahip ve piskopos olmak için otuz yaşında bulunmak gereklidir (a.g.e., s. 299). Ortodokslar arasında yetkileri en geniş piskoposlara patrik ve metropolitan unvanları verilir.

Diğerlerinden farklı olarak Protestanlar'dan Calvinci kiliselerde kökeni Yeni Ahid'e kadar çıkarılan, fakat görevleri tarihî şartlarda yeniden belirlenen ve kutsallık arzetmeyen dört sınıf vardır: Sakramentleri idare eden ve vaazdan sorumlu pastor, doktrinleri öğretmekle yükümlü doctor, disiplin sağlamakla görevli presbyter, hasta ve fakirlere yardım eden deacon. Lutherci kiliselerde ise herhangi bir hiyerarşi yoktur. Bununla birlikte İsveç'teki Lutherci kilisede hem piskopos hem de rahip unvanı kullanılmaktadır. Anglikanlar'da geleneksel üçlü ayırım korunmuştur, din adamlarının kutsallığı mefhumu da diğer Protestanlar'dan daha belirgindir. Piskoposların kraliyet tarafından tayin edildiği ve Lordlar kamarasında yer aldığı Anglikan kiliselerinin Amerikan ve Kanada'daki cemaatlerinde kadınların üç gruptan herhangi birine girmesi mümkündür. Diyakoslar için yaş sınırı yirmi üç, rahipler için yirmi dört, piskoposlar için otuzdur (Molland, s. 166).

Din adamlarından ziyade karizmatik inâyetin önemli olduğu pentekostal gruplarda din adamları hiyerarşisi önemli bir yere sahip değildir. Methodistlerde güçlü bir din adamları organizasyonu mevcutsa da hiyerarşi anlayışı yoktur. 1956'da Amerika'daki presbyterian ve methodist kiliseler, bütün din adamlığı haklarını kabul ederek kadınların dinî görevlere tayin edilmesini onayladı. Kilisedeki idarî işleri genellikle yaşlıların yaptığı Quakerler'de de din adamları hiyerarşisi yoktur.

Daha çok kırsal kesimlerde yaygınlaşan ve inziva hayatına ağırlık veren manastırlardaki din adamlarının örgütlenmesi diğerlerinden farklıdır. Manastırlarda yaşayan keşişlerin (monk) dinî ve seküler meselelerdeki âmiri "abbot" (baba) adını alan rahiptir. Kırsal alandaki otoritesi piskoposunkinden daha güçlü olan abbot otuz yaşını doldurmuş, en az on yıl deneyimli keşişler arasından ve onlar tarafından seçilir; bekâr olmak

zorundadır ve yöresindeki piskoposa değil doğrudan doğruya papaya bağlıdır. Manastırlarda yaşayan rahibelerin (nun) idarî ve dinî açıdan âmiri de “abbess” adını alan başrahibedir. Abbesslik için kırk yaşında, bekâr ve en az on yıl deneyimli olmak gerekir. Abbessler, abbotlardan farklı olarak herhangi bir sakramenti yönetme yetkisine sahip değildirler. Abbot ve abbesslerin görevleri genellikle ömür boyu devam eder, fakat modern zamanlarda daha kısa süreli de olabilmektedir.

Hıristiyan din adamlarının gerek litürji sırasında gerekse gündelik hayatlarında dinî amaçla kullandıkları oldukça değişik kıyafetler ve eşyalar mevcuttur. Bununla birlikte kilisenin erken dönemlerinde âyini idare eden din görevlisinin özel bir giysi türü yoktu. Hıristiyanlar, ibadetlerini sinagoglarda yaptıkları dönemde

muhtemelen yahudi geleneğine göre giyiniyorlardı. Sinagog ve kilisenin birbirinden farklılaşması ve Gentile kilisesinin doğması sonucunda din adamlarının da mahallî dinî kıyafetler giymeye başladığı düşünülebilir. Kilisede din adamlarına ait özel tip kıyafetler ancak V. yüzyıldan sonra ortaya çıkmış ve XII. yüzyılda nihaî şeklini alacak tarzda gelişmiştir. Katolik kilisesi II. Vatikan Konsili’nden sonra daha sade bir kıyafete yönelirken Ortodokslar geleneksel tarzlarını bugüne kadar sürdürmüşler, Protestanlar ise daha basit giysileri tercih etmişlerdir. Kiliseye gelen laiklerin özel bir dinî kıyafeti yoktur; yalnızca mümkün olduğu kadar sade giyinmeleri istenmiştir (Matta, 6/25-34; Efesliler’e Mektup, 6/11-17). Kadınların ise kilisede başlarını örttükleri ve takı takmadıkları bilinmektedir (Petrus’un Birinci Mektubu, 3/3-4; Korintoslular’a Birinci Mektup, 11/5, 6).

Katolik rahipler litürji sırasında temel olarak “alb” (uzun kollu, beyaz, ketenden elbise), “amice” (boynu kuşatan, beyaz ketenden boyunluk), “cincture” (albı belden saran, beyaz, keten kuşak) ve “chasuble” (bu giysilerin hepsinin üzerine giyilen kolları açık, beyaz, keten, dış giysi) adını alan kıyafetleri giyerler; sol kola maniple (aşağı doğru sarkan ince uzun kuşak) takılır. Diyakosların giydiği dış elbise ise “dalmatic” adını alır. Piskoposlar litürji ve mass dışındaki bazı hizmetlerde (meselâ cenaze) “miter” adını alan başlık giyerler.

Katolik manastırlarındaki elbiseler ise oldukça basittir. Farklılık renklerdeki vurgularla gösterilir. Benedictine manastırlarında giyilen dış giysi siyah iken Fransiskenler'de önceleri gri, daha sonra kahverengi olmuştur. Dominikenler'in dış giysisi siyahtır. Rahibelerin giysileri de aynı sadeliktedir; yalnızca onların başlarını örtmeleri gerekmektedir. Rahip ve keşişlerin başın tepesini traş etme geleneği Îsâ'nın başına konulan dikenli tacı temsil eder. "Tonsure" adını alan bu gelenek Ortodokslar'da bugün daha çok saç kısaltılarak icra edilmektedir. Piskoposlar boyunlarına, üzerinde Îsâ ya da Meryem ikonu bulunan yuvarlak bir madalyon (panagia) takarlar. Bazan litürji sırasında piskoposlar göğüslerinde bir haç taşırlar. Ortodoks rahipler ve piskoposlar âyin sırasında "sticharion" denilen beyaz renkte, ipekten yapılmış dar elbise giyerler; alt düzeydeki görevlilerde bu elbise daha geniştir.

Protestan din adamları XVII. yüzyıldan itibaren geleneksel kıyafetler yerine cübbe giymeyi tercih etmişlerdir. Cübbelergenellikle basit ve siyah renkte uzun kıyafetlerdir. Mormonlar, Christian Scientist ve Seventh day Adventist gibi kiliseler özel giysileri bütünüyle reddederler. Kiliselerde din adamlarının ellerinde taşıdıkları ve âyin amacıyla kullandıkları başka eşyalar da vardır. Bunların başında Roma, Anglikan ve bazı Lutherci kiliselerde piskoposların kullandığı "crosier" adı verilen baston gelir. Ucu yılan şeklinde kıvrık olan bu baston "iyi çoban" Îsâ'yı sembolize eder. Doğu piskoposları "bakteria" denilen tepesi haç şeklinde veya iki yılan başının karşı karşıya geldiği bir asâ taşırlar. Haç figürü Îsâ'nın çarmıha gerilişinin bir sembolü olarak pek çok kilisede yaygınca kullanılmaktadır (bk. HAÇ).

BİBLİYOGRAFYA

H. Davies, Christian Worship, Oxford 1946, s. 53-82; The Holy Communion (ed. H. Martin), London 1947; C. Dunlop, Anglican Public Worship, London 1953; Dua Kitabı: Roma İbadet Usulü Hülâsası (trc. J. Descuffi), İzmir 1960; E. Molland, Christendom, London 1961; R. Herbert, Introducing Anglican Beliefs, Westminster 1962, s. 67-75; Catholicism (ed. G. Brantl), New York 1962; M. H. Shepherd, “Agape”, IDB, I, 53, 54; a.mlf., “Lord’s Supper”, a.e., III, 158-162; C. C. Richardson, “Lord’s Day”, a.e., III, 151-154; T. Ware, The Orthodox Church, London 1964, s. 281-304; D. Woodard, Our Separeted Brethern, London 1968; M. Ward, Protestant Christian Churches, London 1970; Creeds of the Churches (ed. J. H. Leith), Oxford 1973; G. Hubbard, Quaker by Convincement, London 1974, s. 164-203; N. S. Pollard, “Abbess”, The New International Dictionary of the Christian Church (ed. J. D. Douglas), Michigan 1974, s. 1; a.mlf., “Abbot”, a.e., s. 2; P. Toon, “Bishop”, a.e., s. 133, 134; G. A. Catherall, “Cardinal”, a.e., s. 192; J. Taylor, “Christmas”, a.e., s. 223; R. S. Wallace, “Communion, Holy”, a.e., s. 244-245; J. W. Charley, “Deacon”, a.e., s. 285; C. G. Singer, “Easter”, a.e., s. 322; S. S. Smalley, “Epiphany”, a.e., s. 346; C. C. Smith, “Metropolitan”, a.e., s. 656; a.mlf., “Patricarch”, a.e., s. 752; W. E. Mills, “Priest”, a.e., s. 802; Mehmet Aydın, Hıristiyan Kaynaklarına Göre Hıristiyanlık, Ankara 1995, s. 65-77; W. Bassett, “Catholic Church Organization”, EAm., VI, 44-46; E. N. West, “Costume Ecclesiastical”, a.e., VIII, 52-55; R. G. Parsons, “Sacraments (Christian, Eastern)”, ERE, X, 902, 903; P. Volk, “Abbot”, New Catholic Encyclopedia, Washington 1981, I, 8, 9; C. Smith, “Christmas and Its Cycle”, a.e., III, 655-660; a.mlf., “Epiphany, feast of”, a.e., V, 480, 481; P. Salmon, “Divine Office, Roman”, a.e., IV, 917-920; P. M. J. Clancy, “Fast and Abstinence”, a.e., V, 847-850; J. H. Miller, “Liturgi”, a.e., VII, 928-936; a.mlf., “Mass, Roman”, a.e., IX, 414-426; H. A. Reinhold, “Liturgy, Allegorical Interpretation of”, a.e., VIII, 937-938; R. X. Redmond, “Liturgy, Historical Development of”, a.e., VIII, 938-939; F. A. Brunner, “Liturgy, Structural Elements of”, a.e., VIII, 939-942; J. Pascher, “Matins”, a.e., IX, 463-464; R. Matzerath, “Ministry, Protestant”, a.e., IX, 871-873; C.

Riepe, “Parish”, a.e., X, 1017-1019; J. R. Quinn, “Sacraments, Theology of”, a.e., XII, 806-813; G. E. Schidel, “Vespers”, a.e., XIV, 630, 631; J. F. Baldovin, “Christmas”, ER, III, 460-461; a.mlf., “Easter”, a.e., IV, 557-558; M. K. Hellwig, “Sacrament (Christian Sacraments)”, a.e., XII, 504-511.

Mehmet Aydın

VI. MEZHEPLER ve TARİKATLAR

Her dinde olduğu gibi Hıristiyanlık’ta da görüş, yorum ve uygulama farklılıkları sebebiyle çeşitli mezhepler (eglise, confession, communion, secte) ve tarikatlar (orders) ortaya çıkmıştır.

A) Mezhepler. Günümüz Batı dillerinde genellikle mezhep karşılığında yaygın olarak kullanılan ve Latince “izlemek” anlamında sequiden gelen sect kelimesi, herhangi bir ana gruptan kopan alt grupların oluşturdukları örgütlenmeleri ifade eder. Grekçe “tercih etmek” mânasındaki haireo fiilinden türeyen heresy ise (sapkın) ana dinî grubun kendisinden kopan alt grubu nitelendirmek üzere kullandığı aşağılayıcı bir terimdir. Kelime daha çok Katolik çevrelerde bu mezhebin dışındaki mezhepleri belirtmek üzere kullanılır.

Hıristiyan dünyası Katolik, Ortodoks ve Protestan (reformcu) kiliseler olmak üzere üç ana mezhebe bölünmüş, bunlar da kendi aralarında daha alt mezheplere veya cemaatlere ayrılmıştır. Özellikle reformcu kiliselerde görüleceği üzere bir alt grubun, bazı hallerde ana kilisenin diğer gruplarıyla çok az bir ortak paydaya sahip olması sık rastlanan bir durum olup bunun en önemli sebebi, reformcu kiliselerde merkez ve çevre arasındaki ilişkinin en alt düzeye inmiş olmasıdır. Buna karşılık Katolik ve Ortodoks kiliselerde merkez ve çevre kiliselerin münasebetleri daha

yoğun olduğundan alt mezhep ve cemaatler arasındaki farklar reformculardaki kadar belirgin değildir. Günümüzde hıristiyan nüfusunun yaklaşık % 50’si Katolik, % 30’u Protestan, % 17’si Ortodoks, % 3’ü de

diğer gruplardan oluşmaktadır.

Hıristiyanlık'ta mezhep tanımının ayrı bir örgütlenme ve kimlik anlamına gelmesi yönünden sosyolojik boyutları, farklı bir Hıristiyanlık yorumunu öngörmesi bakımından da teolojik boyutları vardır. "Bir mezhep diğerine göre ne kadar hıristiyandır?" sorusuna kesin bir cevap verilemediği için mezheplerin birbirlerine bakışını tam olarak tesbit etmek güçtür. Bununla birlikte kiliselerin ekümenik yaklaşımı, marjinal gruplar dışındaki kiliselerin tamamen dışlanmasını engellemiştir. Mormonlar veya Yahova Şahitleri gibi uç gruplar ise kilisenin bu serbestliğinden faydalanamayacak kadar sapkın görülmüş ve Hıristiyanlık dışı kabul edilmiştir.

Günümüzde sayı ve tarihî yapı bakımından en büyük mezhep Katoliklik'tir. Katolik kilisesi merkeziyetçi, dogmatik ve geleneği ön plana çıkaran yapısıyla diğer kiliselerden farklı bir tutum sergiler. Özellikle Latin dünyasında şekillenmiş olan Katoliklik, bir anlamda Roma İmparatorluğu'nun başından beri tercih ettiği Hıristiyanlık yorumunun devamı mahiyetindedir. Bu ölçülere göre tarihî açıdan ikinci büyük mezhep olan Ortodoksluk, teolojik açıdan Katoliklik'ten çok farklı olmamakla birlikte geleneğin yorumlanması bakımından ondan ayrılmaktadır. Katolik kilisesinde, merkeziyetçi güçle sağlanan geniş coğrafya birliklerinin oluşturduğu homojenlik anlayışına dayalı bir gelenek yorumunun hâkim olmasına karşılık Ortodoksluk'ta gelenek daha etnik ve lokal bir anlam taşır. Genelde reformcu, özelde Protestan kiliseleri ise Katolik kilisesinin dinî merkeziyetçi yapısına karşı bir baş kaldırı eylemi olarak ihtilâlci sosyal hareketlerin bütün özelliklerini taşır. İbadetlerin basitleştirilmesi, merkezî otoritenin reddi, ferdî sorumluluğun ön plana çıkarılması ve ilk kiliseye dönüş gibi kavramlar Protestanlığın temel karakteristiklerindendir. Protestanlığı teolojik konularda diğerlerinden ayıran unsurlar bu özelliklerin uzantısı mahiyetindedir.

Hıristiyanlık'ta erken dönemlerden itibaren ortaya çıkmaya başlayan mezhep ayırımları, kurulu kilisenin kendisini evrensel ilân ettiği IV. yüzyıla kadar basit teolojik tartışmaların sonucunda türeyen hizipleşmeler olarak algılandı. IV. yüzyıldan sonra Konstantin'in belli bir hıristiyan yorumunu kabul etmesiyle birlikte bu teolojik tartışmalar siyasî bir alana doğru kaydı. Bu noktadan bakıldığında hıristiyan mezheplerinin oluşum sürecinde

teolojik tartışmalarla siyasî çıkarların iç içe geçtiğini görmek güç olmayacaktır.

Kilise içerisindeki ilk hizipleşmeler, ilk önce Hıristiyanlığın yahudi ve Gentile yorumları arasındaki farklılıklardan doğdu. Buna göre kilise yahudi şeriatına mı, yoksa Gentile topraklarında gelişen ve liderliğini Pavlus'un yaptığı Helenistik-Hıristiyanlık yorumuna mı bağlı kalacaktı? Kilisenin tercihi ikinciden yana oldu ve bu şekilde yahudi şeriatına bağlı kalan grup varlığını ancak kısa bir müddet sürdürebildi. Hıristiyanlığın ilk asrında ve Hz. Îsâ'dan hemen sonra ortaya çıkan ilk ayrılıklar, bu yeni din mensuplarının yahudi şeriatına tâbi olup olmaması meselesinden kaynaklandı. İlk havâriler konsili, yahudilerin dışındaki milletlere mensup olup Hıristiyanlığı kabul edenleri, bazı kurallar dışında (Resullerin İşleri, 15/28-29), yahudi şeriatından muaf tutuyordu. Yahudi menşeli hıristiyanlar ise (Judéochrétiens) Mûsâ şeriatının geçersiz (mensuh) kılınmasını kabul etmiyor, kendileri bu şeriata göre yaşıyorlardı. Fakat bunların bir kısmı yahudi şeriatının sadece yahudi menşeli hıristiyanlar için şart ve geçerli olduğunu savunurken ikinci grup (Judaïsants, Judaizers) putperest iken hıristiyan olanların da şeriatla yükümlü olduğunu ileri sürüyordu.

Yahudi menşeli hıristiyanlar, 70 yılında Kudüs'ün Romalılar tarafından yıkılmasından önce Pella'ya gittiler, Trajan döneminde (98-117) tekrar Yahuda'ya döndüler, ancak Kudüs'te etkinlikleri azaldı. Havâriler dönemi sonunda yahudi menşeli hıristiyanlar pek çok mezhebe ayrıldı. Bu hareketin her iki grubu, sadece yahudi şeriatının uygulanmasında değil Hz. Îsâ'nın mahiyeti konusunda da farklı düşünüyordu. Nisbeten ılımlı olan ilk grup, Hz. Îsâ'nın kutsal ruh vasıtasıyla bâkire Meryem'den doğduğunu kabul ederken sonraları Ebioniler adını alacak olan Judaïsantlar Hz. Îsâ'yı normal bir insan sayıyor, ayrıca Pavlus'un mektuplarını da reddediyorlardı. Heretik (râfizî) sayılan gruplardan Elkasiler de şeriatın ve sünnetin uygulanmasına senkretizm ve riyâzet karıştırarak kendilerini hem gnostiklere hem de Essenîler'e yaklaştırıyorlardı. Bunların ılımlı olanları daha sonra Nâsıralılar (Nazaréens) diye adlandırıldı. Ebioniler heretik sayılırken Nâsıralılar Ortodoks kabul ediliyordu.

Kilisenin Helenleşme hızına paralel olarak şeriatın (Tevrat'ın) farklı açılardan yorumlanması tartışmaları teolojik tartışmalara geçişi de

hızlandırdı. Yaklaşık I. yüzyılın sonlarına doğru vuku bulan bu hadise sonucunda gnostik fikirlerin Hıristiyanlığı etkisi altına almasıyla gnostik Hıristiyanlık olarak adlandırılabilecek bir yorum ortaya çıktı. Hıristiyanlık içerisinde ayrı bir mezhep oluşturacak şekilde gelişen gnostik hareketlerde özellikle Eflâtuncu felsefenin etkisi olmuştur. Basilides (II. yüzyıl) ve Valentinus (II. yüzyıl) sayesinde gnostik Hıristiyanlık Roma İmparatorluğu'nun özellikle doğu kesiminde hızla yayıldı. Tam anlamıyla gnostik sayılmayan, fakat pek çok noktada onlarla doktrin birliği içinde olan Marcion'un başlattığı hareket de bu çerçevede ele alınabilir (bk. MERKUNİYYE). Kilisede aynı yüzyılda ortaya çıkmaya başlayan diğer hiziplerin başında sofuca bir hayata dönüşü öngören Anadolu menşeli Montanizm gelir.

II. yüzyılın başından itibaren ortaya çıkan Îsâ'nın tabiatıyla ilgili Kristolojik (Christologie) tartışmalar giderek artan ihtilâflara sebep olmuş, nihayet IV. yüzyıldan başlayarak kilisenin bütünlüğünü sarsacak önemli bölünmelere yol açmıştır. Daha ilk günlerden itibaren Îsâ'nın kimliği meselesi gündeme gelmiş, II. yüzyılda Mesîh'in tabiatı ve baba ile ilişkileri, oğulun ulûhiyyetiyle Tanrı'nın birliğinin nasıl uzlaştırılacağı tartışılmıştır. Bu konuyu tartışanların başında Monarşianlar gelmektedir. Bunlar Tanrı'nın birliği üzerinde ısrarla durmakta; bir kısmı, Îsâ'nın bâkire Meryem'den kutsal ruhun müdahalesiyle mûcizevî bir şekilde doğmakla birlikte yalnızca bir insan olduğunu, diğerleri ise babanın bizzat oğulda tezahür ettiğini kabul etmektedir. Samsatlı Paul ve Sabellius bu iki görüşün temsilcileridir.

IV. yüzyıl, Hıristiyanlık tarihinde uzun yıllar sürecek olan büyük tartışmaların ortaya çıktığı dönemdir. Bu asırda başlayan tartışmaları teslîsle (trinitarisme), Îsâ Mesîh'le ve insanla ilgili (ilk durumu, aslî günahın sonuçları) tartışmalar olmak üzere üç grupta ele almak mümkündür. Teslîse dair tartışmalar sonucunda zuhur eden Kristolojik problemlerle ilgili olarak ortaya çıkan temel mezheplerin başında Arianizm ve Apollinarianizm gelmektedir. Arianizm İskenderiye'de papaz olan Arius (ö. 336) tarafından kurulmuş, Kristolojik meseleler konusunda kiliseyi

bir hayli sarsmışsa da fazla sürmemiştir. Arius, Kitâb-ı Mukaddes'i literal olarak yorumlayan Antakya ekolünün takipçisidir. Genellikle Arianizm teslîsi kabul etmeyen (subordinationist) ekol olarak bilinir. Buna göre

Mesîh, Tanrı ile aynı özden ve O'nun oğlu olmayıp yalnızca bir insan ve Tanrı ile insanlar arasında bir aracıdır. Arius'un savunduğu bu fikirler İznik Konsili'nce (325) reddedilerek kendisi aforoz edildi ve Mesîh'in Tanrı ile aynı özden olduğu şeklindeki klasik telakki temel akîde olarak kabul edildi. Bu tepkiye rağmen Konstantin'in 337'de ölümünden sonra oğlu Konstantius Arianizm'i benimsedi; böylece mezhep, VI. yüzyıla kadar imparatorluğun özellikle batı bölgesindeki barbarlar arasında kabul gördü. Bugün modern dünyada Arianizm'in temsilcisi bulunmamakta, fakat Yahova Şahitleri'nin Kristolojik görüşleri Arianizm'inkine oldukça benzemektedir. IV. yüzyılın ikinci yarısında, teslîsin bir rüknü sayılan kutsal ruhla ilgili tartışmalar çerçevesinde Makedanius ve Marathonius taraftarları kutsal ruhun ulûhiyyetine karşı çıkarak Ariusçu bir görüşe yaklaştılar.

Liderleri Donatus sebebiyle Donatizm adını alan bir başka şizmatik (i'tizâlî) hareket Kuzey Afrika'da IV. yüzyılda ortaya çıkmıştır. Bu hareket oldukça riyâzetçi bir tavır sergilemiş ve sakramentlerin tesirinin bu sakramentleri yapan kişinin içinde bulunduğu hâlet-i rûhiyeye bağlı olduğunu savunmuştur. Laodicea Piskoposu Apollinarius'un (ö. 390) öğretisinin adı olan Apollinarianizm (Büllinârisiyye) kiliseye göre ilk büyük Kristolojik sapkınlıktı. Bunlar Hz. Îsâ'nın tam bir tanrılık kazandığını, ancak tam bir insanlığı oluşturmadığını, Mesîh'in vücuduyla kelâmın doğrudan birleşerek onun ruhunun yerini aldığını iddia ediyorlardı.

Arianizm'in ortaya çıkışından bir müddet sonra Nestorianizm olarak bilinen mezhep yüzünden kilise yeni bir karışıklık içerisine girdi. IV. yüzyılda ortaya çıkan bu mezhebin kurucusu olan Nestorius, Îsâ'da tanrılık ve insanlık unsurlarının birbirine karışmadan bulunduğunu ve yeryüzünde yaşarken Îsâ'da baskın olan unsurun insanlık olduğunu ileri sürdü. Böylece Meryem'i de Theotokos (tanrı taşıyan) değil, anthropotokos (insan taşıyan) olarak nitelendirdi. Nestorianism'in görüşleri de Efes Konsili'nde (431) reddedilerek kendisi aforoz edildi. Nestûrîlik bugün az da olsa Türkiye'nin güneydoğusunda varlığını korumaktadır (bk. NESTÛRÎLER).

Nestorianizm, kendisine bir tepki olarak doğan monofizitizmi (monophysitism, monophysisme) ortaya çıkararak kiliseyi yeni bir problemin içine itti. İskenderiye patriği Cyril (ö. 444) Efes Konsili aracılığı ile Nestorius'u aforoz etti ve Îsâ'da yalnızca ilâhlık unsurunun bulunduğunu

ileri sürdü. Cyril'in fikirleriyle ortaya çıkan monofizitizm, çeşitli aşamalar geçirdikten sonra bugünkü şekline I. Iustinianos idaresinde (527-565) geldi. Iustinianos monofizitizme sempatiyle baktıysa da Kadıköy kararlarından vazgeçmedi; onun ömrünün sonuna doğru monofizitizme karşı cephe aldığı bilinmektedir. İmparatoriçe I. Theodora ise monofizitizmi destekleyenlerin başında gelmiştir. Monofizit hareketin esas misyoneri Urfa Piskoposu Jacob Baradaeus'tur (Jacques Baradai, Süryânîce Yakub Bar-Addai, Arapça'da Ya'kūb el-Berdaî). Baradai, 542 yılından 578'deki ölümüne kadar süren misyon faaliyetleriyle monofizitizmi Anadolu ve Ortadoğu'da yaymış olup bu katkılarından dolayı Suriyeli monofizitler Ya'kūbî adını alır. Monofizit kilise özellikle Suriye, Kıbtî kilisesi adıyla Mısır ve Habeş kilisesi adıyla da Habeşistan'da yayılmıştır (bk. YA'KUBÎLER).

Yeni teolojik fikirler üretmekten ziyade çeşitli inançları senkretik bir şekilde telif etmeye dayanan Ermeni kilisesi III. yüzyılın ilk yarısında ortaya çıktı. Coğrafî olarak piskoposluk merkezlerinden uzak olması dolayısıyla Ermeni kilisesi, konsiller veya toplantılarda alınan pek çok karardan yeterince haberdar olamamış, neticede farklı zamanlarda farklı kararları uygulamak durumunda kalmıştır. Ermeni kilisesindeki eklektik yapının arkasında yatan en önemli sebep budur. Bir millet olarak Hıristiyanlığı topluca kabul eden ilk kitle Ermeniler'dir. 301 yılında vuku bulan bu olay, öncelikle kilisenin geleneksel kurucusu Aziz Gregory'nin (Gregoire, Grigor) misyon faaliyetleri sayesinde gerçekleşmiştir. Ekümenik konsillerden ilk üçünü (İznik, İstanbul ve Efes) kabul eden Ermeni kilisesi Kadıköy Konsili'ni tanımaz, diğer konsiller hakkında da bir fikir beyan etmez. Bu kilise doktrin açısından da eklektiktir. Rûhulkudüs'ün nereden çıktığı konusunda Ortodoks görüşle paraleldir ve Filioque'u reddeder. Öte yandan Îsâ'nın tek tabiatına (ilâhî tabiat) inandığı için monofizittir. Ârafı kabul etmemekle Katoliklik'ten ayrılır; fakat ölülere dua etme konusunda Katolik ve Ermeni kiliseleri arasında herhangi bir fark yoktur. Ermeni kilisesi sakramentlerin yedisini de kabul etmekle birlikte hastaya yağ sürme sakramentini uygulamaz. Bu kilise, 1198'den beri Katolik dünyasıyla ilişkiye geçmesi sonucunda Katolik Ermeni kilisesi ve Gregoryen Ermeni kilisesi olarak ikiye bölündü. XIX. yüzyıldan itibaren misyoner faaliyetleri sonucunda Protestan Ermeni kilisesi adıyla bağımsız bir kilise daha ortaya çıktı.

V. yüzyılın başlarında zuhur eden bir başka hareket, antropolojik

tartışmaları içeren Pelajianizm'dir. Pélage ve Célestius adlı iki keşiş aslî günahı inkâr ederek insanın kendi kurtuluşunu sağlayacak iyilik yapma gücüne sahip olduğunu ileri sürdü. Augustin'in mücadele ettiği bu hareket aforoz edildi ve VI. yüzyılda ortadan kalktı.

Kökleri V. yüzyıldaki Kristolojik problemlere uzanan bir başka önemli mezhep, 423 yılı civarında ölen Suriyeli Keşiş Maron'un kurduğu Mârûnîlik'tir. Îsâ'da bulunan insanî ve ilâhî iradenin ayrılamayacak şekilde birbirine karışmış olarak bulunduğunu kabul etmeleri dolayısıyla aslında monotelit olan Mârûnîler Haçlı seferlerinden sonra Roma ile temas kurmaya başladılar. 1445'te Floransa Konsili'nden itibaren ilişkiler ilerletildi ve Mârûnîler zamanla monotelit fikirden vazgeçerek Katolik dogmalarını benimsediler. Mârûnîlik Doğu'daki en önemli Uniat (yerel litürjileri sürdürmekle birlikte Katolik doktrinini benimseyenler) kilisesidir. Bugün çoğu Lübnan, Kıbrıs, Mısır, Suriye, Filistin ve Amerika'da yaşayan yaklaşık 1.500.000 Mârûnî tamamen Katolik'tir.

Constantine-Sylvanus'un kurduğu Paulicians (Pauliciens, İslâmî kaynaklarda Beylekānî → Beyâlike) hareketi, VII. yüzyılda Doğu Roma sınırlarında Mezopotamya ve Kuzey Suriye'de ortaya çıktı. Temel görüşleri düalisttir; iyi ve kötü diye iki tanrının varlığını savunurlar. Ahd-i Atîk'i ve Ahd-i Cedîd'in bazı bölümlerini kabul etmezler. Pavlus'a çok değer vermeleri sebebiyle bu adı alan hareket mensupları İmparator V. Konstantinos tarafından himaye edilmiştir. İmparatoriçe II. Theodora döneminde büyük zulüm gören hareket mensuplarından 100.000 kadarı öldürülmüştür. Balkanlar'da bir süre daha bağımsız olarak, ardından da Bogomil, Cathar ve Albigenler içinde varlıklarını devam ettirmişlerdir. Her ne kadar bir mezhep olmasa bile Kadıköy Konsili'nin (451) kararlarına bağlı kalan ve Katolikliği benimseyen gruplar da Melkit adıyla bilinmektedir. Melkitler Mârûnîler gibi

Uniat kilisesi olarak telakki edilir (bk. MELKÂİYYE).

VII. yüzyılda ortaya çıkan bir başka heretik hareket, Hz. Îsâ'da iki tabiat (ilâhlık ve insanlık) kabul etmekle beraber sadece bir tek irade olduğunu ileri süren monothelitizmdir. Bu hareket monofizitizmle Ortodoks Hıristiyanlığı'nı uzlaştırmak için ortaya çıkmış, ancak İstanbul Konsili'nde

(680) Hz. Îsâ'da iki irade olduğu kabul edilerek tek iradenin mevcudiyetini öne sürdüğü için reddedilmiştir.

VIII. yüzyılda İspanya'da zuhur eden Adoptianizm'in önderi olan Toledo Başpiskoposu Elipandus, Îsâ'nın insan ve Tanrı yönlerini ayırt etmeyi amaçlamış, insan olarak Îsâ'dan "Tanrı'nın evlât edindiği oğlu" diye söz etmiş, Îsâ'nın insanlığını Tanrı'nın oğlu olan Îsâ'dan yani Îsâ'nın tanrılığından ayırmıştır. Îsâ ilâh olarak Tanrı'nın tabii oğlu, insan olarak ise evlât edinilmiş oğuldur. Bu hareket, temsilciliğini Samsatlı Paul'ün yaptığı dinamik Monarşiyanizm hareketine kadar çıkmaktadır ve 798'de Papa III. Leon'un topladığı konsilde yasaklanmıştır.

Kökeni sosyal bir olgu olarak Grek ve Latin kültürleri arasındaki mücadeleye kadar çıkarılsa da en azından görünüş itibariyle teolojik problemlerin yol açtığı bir başka ayırım Ortodoksluk'tur. 1054 yılında İstanbul patrikliğiyle Roma piskoposluğunun birbirlerini karşılıklı olarak reddetmesi, kilisenin Batı dünyasında kalan Katolik kilisesi ve Doğu coğrafyasında kalan Ortodoks kilisesi şeklinde ikiye bölünmesiyle sonuçlandı.

Bu tarihten itibaren XVI. yüzyılda ortaya çıkan reform hareketine kadar olan zaman içinde Hıristiyanlık'ta Kristolojik problemlerin yol açtığı mezhep bölünmeleri yerine daha çok kilisenin pratik hayatta yozlaşmasına karşı çıkan kırsal kökenli bazı heretik hareketlerin güç kazandığı görülmektedir. Sebepleri genellikle sosyal problemlere bağlı olan bu halk hareketleri daha çok manastırlar etrafında örgütlenmiştir. Bogomil, Albigen, Waldo ve Cathar hareketleri bunların tipik örnekleridir. Haçlı seferlerinin yol açtığı ekonomik ve sosyal sonuçlar bu hareketlerin hızlanmasına ve çeşitlenmesine yol açmıştır.

Bogomilizm XI. yüzyılın başlarında Bulgaristan'da ortaya çıkmış ve Doğu Ortodoks kilisesince heretik sayılmıştır. Düalist olan fırkaya göre Tanrı'nın iki oğlu vardır. Dünyanın ve insanın yaratılışı ile insana ruh verilişi büyük oğul Satanaïl'e tevdi edilmiş, fakat o Tanrı'ya baş kaldırmıştır. İnsanlığı şeytanın esaretinden kurtarmak için Tanrı ikinci oğlu Îsâ'yı insan sûretinde dünyaya göndermiştir. Îsâ şeytana karşı zafer kazandıktan sonra semaya dönmüş, geride gerçek hıristiyanlar olan Bogomiller'e yardım etmek üzere

kutsal ruhu bırakmıştır. Ahd-i Cedîd'i kabul eden Bogomiller Ahd-i Atîk'in bazı kısımlarını şeytanın eseri diye reddettikleri gibi evliliği ve et yemeyi de reddederler. Ayrıca resimlere tâzimi putperestlik sayar, Katolikler'in kiliselerini kötü ruhların mâbedleri olarak görürler.

Cathar (Cathari), XII. yüzyılda ortaya çıkan ve Güney Fransa'da Albigen diye adlandırılan heretik bir harekettir. "Saf, temiz" anlamında Grekçe katharoiden gelen Cathari, daha önce St. Augustin tarafından Maniheist bir gruba verilmiş isimdi. Catharlar'ın menşei tam olarak bilinmemekle beraber muhtemelen Paulicians ve Bogomiller'e bağlanmaktadır. Doktrinleri düalist, üniversalist, Docetist ve tenâsühe dayalı unsurlar taşıması sebebiyle Maniheizm ve gnostisizme benzemektedir. Catharlar arasında canlı öldürmek ve et yemek yasaktı. Sakramentleri kabul etmiyor, ayrıca savaşa ve her türlü cinsel ilişkiye karşı çıkıyorlardı. Kilise bu hareketi reddetmiş, Papa III. Innocent onlara baskı uygulanmasına karar vermiş ve onun çağrısıyla toplanan ordu Catharlar'la yirmi yıl mücadele etmiş, nihayet engizisyon tarafından tamamen ortadan kaldırılmıştır. Bu dönemde ortaya çıkan (1176) bir başka hareket de kurucusu Peter Waldo'ya nisbetle Waldoculuk (Vaudois) diye anılan mezheptir.

Gerek sosyal gerekse teolojik sebeplere dayalı olarak XV. yüzyılın sonlarında ortaya çıkan Protestan hareketi, kilisenin Ortodoksluk'tan sonraki ikinci büyük bölünmesine yol açmıştır. Orta ve Kuzey Avrupa'da başlayan bu hareket, XIV. yüzyıldan beri yoğunlaşan reformcu taleplerin bir sonucu olarak görülebilir. Bugün dünya hıristiyan nüfusunun önemli bir kısmı Protestan mezhebine mensuptur. Her ne kadar Protestan kilisesi kendi içinde radikal kanattan liberal kanada kadar geniş bir yelpaze halinde bulunuyorsa da geleneksel dogmalara ve kilisenin merkezîleşmesine karşı olması açısından homojen bir karakter arzeder.

XVI. yüzyılda reform hareketinin ortaya çıkışıyla birlikte Katolik kilisesine tepki olarak doğan ve genelde Protestanlık adı altında anılan çeşitli kilise ve mezhepler Lutheran kiliseler, reforme kiliseler ve Anglikanizm şeklinde üç gruba ayrılabilir. Lutheran kiliseler, Martin Luther'in ve takipçilerinin benimsediği inançlara bağlı kalanların oluşturduğu kiliselerdir. Reforme kiliseler, Jean Calvin'in yorumunu benimseyen hıristiyanların meydana getirdiği kiliseler olup bunlar İngilizce konuşulan ülkelerde Presbyterian

kiliseler olarak adlandırılır. XVI. yüzyılda reform hareketinden sonra İngiltere'de ortaya çıkmış bir mezhep olan Anglikanizm, Anglikan Birliği (Anglican Communion) kiliseleri tarafından benimsenen doktrin ve uygulama sistemi olup Roma Katolikliği ile Calvinist Protestanlık arasında uzlaştırmacı bir yol takip etmektedir. 1660'ta II. Charles'ın restorasyonundan itibaren Anglikan kilisesi tamamen İngiltere'ye has bir kilise olma özelliğine bürünmüştür.

XVI. yüzyılda ortaya çıkan diğer mezheplerin başlıcaları şunlardır: Anabaptistler. Küçük çocukların vaftiz edilmesine karşı çıktığı için bu ismi alan bir Protestan mezhebidir. Hareketin menşei Thomas Münstzer'e dayanır. Ondan sonra bu hareketi Menno Simons Hollanda'da organize etmiştir. XVII ve XVIII. yüzyıllarda iyice gelişen mezhep Mennonites adını aldı. Anabaptistler çocukların vaftiz edilmesi yanında sadakat yeminini, askerlik hizmetini, resmî görevleri, devlete vergi ödemeyi, yargıç karşısına çıkmayı da reddederler; boşanmayı ise ancak zina gerekçesine dayalı olarak kabul ederler. İmanı idrak edecek yaşa gelen büyüklerin vaftiz olmasını ise şart koşarlar. Socinianizm. İspanyol fizikçisi Michael Servetus ile Lelio Sozzini ve yeğeni Faustos Sozzini tarafından ileri sürülen teslîs karşıtı bir hareket olup modern Unitarianizm'in öncüsüdür. Hareketin İngiltere temsilcisi John Biddle'dir. Hıristiyanlığın aslında bulunmadığı gerekçesiyle teslîs doktrinine karşı ilk yüzyılda başlayan tevhid hareketi Arius'un fikirleriyle iyice belirginleşmiş, ancak Hz. Îsâ'nın ulûhiyyetini ve teslîsi kabul etmeyen bu görüş İznik Konsili'nde (325) reddedilmişti. Bugün hâlâ mevcut olan Unitarianlar'ın çoğu Amerika'da yaşamaktadır. Erastianizm. İsviçreli doktor Thomas Erastus tarafından kurulan heretik bir mezheptir. Seküler güçlerin kiliseye hâkim olması gerektiğini ve kilisenin onları aforoz edemeyeceğini, dinî hayatın düzenlenmesinde bu güçlerin mutlak yetkisini ileri sürmektedir. Arminianizm. Hollanda Calvinizmi içerisindeki bölünmelerden biri olan ve mutlak kader doktrinine karşı Jacob Arminius

tarafından ileri sürülen görüşe verilen addır. Bunlar 1610'da Hollanda Devleti'ne görüşlerini açıklayan bir beyannâme (remonstrantia) vermişler, bu sebeple Remontrant diye de adlandırılmışlardır. Arminianizm Calvin'in sert determinizmine karşı çıkmakta, Tanrı'nın hükümranlığının insanın hür iradesiyle bağdaştığını, Mesîh'in haç üzerinde bütün insanlar için kendini feda ettiğini ileri sürmektedir. Puritanizm. Kiliseyi, Kitâb-ı Mukaddes'te

olmayan obje ve uygulamalardan arındırarak Hıristiyanlığı Kitâb-ı Mukaddes'e uygun hale getirmeyi hedefleyen İngiliz Protestan hareketinin adıdır. Bazı puritenler, Presbyterian geleneği izlerken bazıları da birtakım ıslahatla İngiliz kilisesini benimsemişlerdir.

XVII. yüzyılda ortaya çıkan dinî grupların başlıcaları da şunlardır: Jansenizm. Cornelius Jansen tarafından başlatılan hareketin adıdır. XVII ve XVIII. yüzyıllarda Roma Katolik kilisesinden doğan bu radikal Augustinci hareketin görüşleri, Papa X. Innocent tarafından 1653'te heretik damgasıyla mahkûm edilmiştir. İrade hürriyetini reddeden Jansenizm kader inancını katı bir şekilde yorumlamıştır. Pietizm. Philipp Jakob Spener liderliğinde Protestanlar arasında ortaya çıkan, XVIII. yüzyılda da gelişmesini sürdüren hareket iyi işlerle kutsal bir hayat sürme-yi ve gerçek Hıristiyanlığı yaşamayı hedefler. Quakerler. George Fox tarafından başlatılan bir harekettir. Fox, Anglikan kilisesinden beklediğini bulamayınca 1652 yılında kısaca Dostlar diye anılan "Hakikat Dostları Cemiyeti"ni (Society of Friends) kurmuştur. Bu hareket ilk Hıristiyanlığın mânevî ve sade şekline dönmeyi, hiçbir aracı olmaksızın dogmalarla, resmî âyin ve törenlere ihtiyaç duymaksızın, sessizlik ve dinleme halinde Tanrı ile temas kurmayı prensip olarak benimsemiştir. Bunlara, Tanrı kelâmı karşısında titremelerinden dolayı Quakers (titreyenler) adının verildiği ifade edilmektedir. Batı'da Aydınlanma çağının ve rasyonalizmin hâkim olduğu XVIII. yüzyılda, bir yandan serbest düşünce de denilen deizm vahyin yerine aklın bildirdiği bir Tanrı inancını vazederek tabii dini savunurken öte yandan yeni mezheplerin doğuşu da sürmüştür. Universalizm. 1750'lerde ortaya çıkmıştır. Gnostisizm, Anabaptizm ve mistisizmin karışımıdır; teslîsi ve düşüş inancını reddetmekte, herkesin sonuçta kurtulacağına inanmaktadır. Metodizm. XVIII. yüzyılda Protestan ilâhiyatçı John Wesley'in öğretileriyle ortaya çıkan bir mezheptir. Wesley ve arkadaşları Anglikan kilisesi bünyesinde Oxford Üniversitesi'nde bir mânevî hayat metodu vazederek dinî bir uyanışı başlattılar. Dua ve oruçlarında yeni bir yol tutmaları, Oxford Hapishanesi'ndeki tutukluları düzenli olarak ziyaret etmeleri, yoksul çocukların eğitim ve öğretimlerini üstlenmeleri, dinî günler gibi özel zamanlarda metodik bir düzen takip etmeleri sebebiyle Metodistler diye adlandırılmışlardır. XIX. yüzyılda ortaya çıkan önemli hareketlerden biri, 1831'de William Miller tarafından Amerika'da başlatılan Adventizm'dir. Îsâ'nın ikinci gelişini umutla bekleyen bu grup Îsâ'nın

1843'te geleceğini, bu gerçekleşmeyince de 1844'te geleceğini ilân etmişti. Hz. Îsâ'nın ikinci geliş tarihi ve ruhun ölümsüzlüğü konusunda ileri sürülen çeşitli görüşler mezhep içinde hizipleşmeye yol açmıştır. Bugün en aktif olanlar Yedinci Gün Adventistleri'dir. Bunlar ruhun öldüğüne, yalnız âdil olanların ve hakkı kabul edenlerin (yani kendilerinin) öldükten sonra dirileceğine inanırlar. İbadet günü olarak pazar yerine cumartesiyi kabul eder ve bu günün yasaklarına uyar, et yemekten, kahve, çay, tütün ve alkolden kaçınırlar. Mormonlar. Joseph Smith tarafından 1830'da New York'ta kurulmuş dinî bir hareketin mensuplarına verilen addır. Onlara göre İncil Tanrı'nın sözü olduğu gibi Smith'in yazdığı Mormon kitabı da Tanrı'nın sözüdür. Îsâ 1000 yıllık bir saltanat sürecek, ona inananlar kurtulacaktır. Yahova Şahitleri. Charles Taze Russell (ö. 1916) tarafından kurulan senkretist Mesîhî harekettir. Bunlar, Îsâ'nın ikinci gelişinin vuku bulduğuna ve onun 1914'te gökte Tanrı'nın krallığını başlattığına inanırlar. Onlara göre mukaddes kitap Tanrı'nın sözüdür. Tanrı tektir ve ismi Yahova'dır. Îsâ'da ilâhî tabiat yoktur. Yeryüzü asla imha ve yok edilmeyecektir. Cehennem yoktur. Gerçek din Yahova Şahitleri'nin inancıdır.

Ortodoks kilisesi hem coğrafî hem de etnik olarak belli bir alanda sınırlı kaldığı için ciddi bir bölünme problemi yaşamamış, ayrıca Ortodokslar'da kiliselerin bağımsız şekilde örgütlenmesi de bölünme-yi en aza indirmiştir. Protestanlık hareketinin doğmasından sonra Katolik kilisesinin de ciddi bir bölünmeye mâruz kaldığı söylenemez. Bunun tek istisnası, Almanya'da ortaya çıkan Old Catholic Church hareketidir. 1870'te I. Vatikan Konsili'nde papanın yanılmazlığı doktrininin kabulünü reddederek Katolik kilisesinden ayrılan Old Catholic Church özellikle Almanya, İsviçre, Filipinler, Avusturya, Hollanda, Polonya ve Kuzey Amerika'da örgütlenmiştir. Litürji konusunda da Katolik kilisesinden ayrılan Old Catholic Church, Meryem'in aslî günahtan âri (immaculate conception) olduğu doktrinini benimsemez. Mezhebin 1957'deki mensupları 350.000 civarındaydı.

B) Tarikatlar. Hıristiyanlığın tarihî sürecinde merkezden kopan özel örgütlenmeler olmaları açısından mezheplerle benzeşen diğer alt cemaat grupları tarikatlardır. Hıristiyan tarikatları, mensubu bulundukları mezheplerin bütün dogmalarını kabul etmekle birlikte pratikte bazı

farklılıkların oluşmasına imkân verecek düzenlemeler de yapmışlardır. Hıristiyan tarikatlarının Ortodoks olanları Benedictenler'den beri kırsal kökenli misyoner hareketleri olma özelliğini sürdürmüştür. Fakat bu tip tarikatlar, Ortaçağ'da Avrupa'da teşekkül eden tarikatlardan farklı olarak daha çok manastır örgütlenmeleri şeklinde görülmelidir. Gerçek anlamıyla tarikatlar, XIII. yüzyıldan sonra Avrupa'nın bunalımlı dönemlerinde kırsal kesimde merkezî otoriteye karşı baş kaldırı sonucu türeyen heterodoks örgütlenmeler şeklinde doğmuştur. Hatta kilisenin bu isyan hareketini bastırmak için oluşturduğu özel cemaatler bile kırsal kesimlerdeki heterodoks tarikatlarının modellerini örnek almışlardı.

Kilisece heretik ilân edilen hareketlerin sebep olduğu kargaşayı önlemek üzere XIII. yüzyıldan itibaren Katolik doktrini çevresinde gelişen çeşitli tarikatların ortaya çıktığı görülmektedir. Bunlardan biri, Kastilyalı Piskopos Dominic'in 1216'da kurduğu Dominiken tarikatıdır. Augustinci görüşleri benimseyen bu tarikat manastır hayatını öngören bir örgütlenme tarzına sahipti. Misyonerlik konusunda bir hayli başarılı olan Dominiken tarikatı halen varlığını sürdürmektedir. Aynı yüzyıl içerisinde ortaya çıkan Katolik Fransisken tarikatı 1209'da Assisili Francis tarafından kuruldu. Fakirliği ve inziva hayatını benimseyen, manastırlar çevresinde örgütlenen Fransisken tarikatı da günümüzde yaşamaktadır. Bu iki tarikat, reformculuğa karşı Katolik geleneğini muhafaza etmek üzere Ignatius Loyola tarafından kurulan Cizvit tarikatına da zemin hazırlamıştır (bk. CİZVİTLER). Aynı amaçla kurulan bir başka tarikat da kökleri XII. yüzyıla kadar uzanan, fakat 1539'dan sonra ıslah edilen Carmeli tarikatıdır. Bunlardan başka 1533'te Cremonalı bir doktor olan Antonio Maria Zaccaria ve

arkadaşları tarafından Milan'da misyonerlik amacına yönelik olarak kurulan ve günümüzde varlığını sürdüren Barnabi tarikatı, Francis de Sales'in (ö. 1622) karşı reformcu olarak kurduğu, misyonerlik faaliyetlerine de katkıları olan Visitation Order, Giovanni Bosco'nun özellikle misyonerlik yapmak üzere 1841'de Turin'de kurduğu ve halen yaşayan Salesialılar Katolik tarikatları içerisinde en büyük olanlardandır. XIX ve XX. yüzyıllardan itibaren Protestan ülkelerinde de bazı tarikatların kurulmaya başlandığı görülmektedir. Richard M. Benson tarafından 1865'te kurulan monastik karakterli Society of Saint John the Evangelist (Cowley Fathers) bu tip tarikatların içerisinde en kayda değer olanıdır. Tarikat bugün özellikle

Amerika Birleşik Devletleri, Kanada ve Avustralya gibi ülkelerde faaliyetlerine devam etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

D. Woodard, Our Separated Brethern, London 1968; H. D. Mc Donald, "Monothelites", The New International Dictionary of the Christian Church (ed. J. D. Douglas), Michigan 1974, s. 673, 674; a.mlf., "Montanism", a.e., s. 674; D. Christie-Murray, A History of Heresy, Oxford 1989; Mehmet Aydın, Hıristiyan Kaynaklarına Göre Hıristiyanlık, Ankara 1995; a.mlf., "Hıristiyanlık'ta Teslis Doktrini ve Hıristiyan İ'tizalleri", AÜ İlâhiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi, sy. 5, Ankara 1982, s. 141-156; Günay Tümer - Abdurrahman Küçük, Dinler Tarihi, Ankara 1997, s. 299-326; C. A. Scott, "Paulicians", ERE, IX, 695-698; W. M. Clow, "Socinianism", a.e., XI, 650-654; C. Kannengiesser, "Arianism", ER, I, 405, 406; T. Nersoyan, "Armenian Church", a.e., I, 413-417; K. Rudolph, "Heresy. An Overview", a.e., VI, 269-275; R. L. Wilken, "Marcionism", a.e., IX, 196; W. H. C. Frend, "Monophysitism", a.e., X, 66-68; N. D. Mitchell, "Religious Orders: Christian Religious Orders", a.e., XII, 308-312; N. T. Ammerman, "Schism-An Overview", a.e., XIII, 98-102; M. Hill, "Sect", a.e., XIII, 154-159; T. F. Sable, "Uniate Churches", a.e., XV, 138-141.

Mehmet Aydın

VII. HIRİSTİYANLIK ve DİĞER DİNLER

A) Hıristiyanlık ve Kurtuluş Kavramı. Hıristiyanlığın temel öğretisini Hz. Îsâ'nın kurtarıcılığı oluşturur. İnsanlığın kurtuluşu için kendini feda eden Îsâ kurtuluşun merkezidir. Geleneksel öğretiye göre insanlar kurtuluşa erebilmek için ona inanmak ve bugün onun bedenini temsil eden kiliseye

intisap etmek zorundadır. Kilise babaları bunu, “Kilise dışında kurtuluş yoktur” (Extra ecclesiam nulla salus) ifadesiyle formülleştirip bir dogma haline getirmişlerdir. Bu dogmaya göre Hıristiyanlık’ta doğru yolu temsil ettiği iddiasında bulunan Katolik kilisesinin dışında hiçbir din, hatta Ortodoks ve Protestan kiliseleri gibi diğer hıristiyan kiliseleri bile insanı kurtuluşa ulaştıramaz. II. Vatikan Konsili’ne (1962-1965) kadar bu yaklaşım Katolik kilisesinin diğer din ve mezheplere karşı katı tutumunu ifade eder. Bu son konsilde ise Hıristiyanlık dışında başka dinlerin varlığı kabul edilmiş, bunların bazı olumlu değerler taşıdıklarından ve insanların kurtuluşuna yardımcı olduklarından söz edilmiştir. Bununla birlikte yine kilise kurtuluşun evrensel aracısı olarak görülmüş ve bu sebeple misyonerliğe daha çağdaş metotlarla devam edilmesi benimsenmiştir. Öte yandan Katolik kilisesi II. Vatikan Konsili’nden sonra diyalogdan söz etmeye başlamıştır.

Kilise, XV. yüzyılın ortalarına kadar dinî inancın muhtelif şekillerinden bahsetme-yi gerekli görmemiştir. Bunun sebebi, kilisenin, Yahudilik de dahil olmak üzere, Hıristiyanlık’tan başka hiçbir dini geçerli saymamasıdır. Sadece Akdeniz çevresindeki ülkelerden ibaret bir dünyadan haberdar olan kilise, bu dünya insanlarının İncil’i tanımamaları için hiçbir sebebin bulunmadığına inanmış, kilise dışında kalanların ebedî olarak cehennemde kalacaklarını ilân etmiştir. XV. yüzyıldan itibaren gerçekleşen coğrafî keşifler sonunda dünyanın daha büyük olduğu ortaya çıkınca İncil’in mesajının ulaşamadığı sayısız putperest topluluklarla karşılaşan hıristiyan teologların vicdanları bütün bu insanları cehennemlik ilân etmekten rahatsız olmuş, İncil’le tanışmayan toplulukların konumu hıristiyan teologları arasında ciddi tartışmalara yol açmıştır. Ancak bu tartışmalar hıristiyanların genelini etkilememiş ve bir gün bütün dünyanın hıristiyanlaşacağı inancı devam etmiştir. XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren hıristiyan dünyasının güçlenmesi ve siyasî-askerî başarıların kazanılması bu inancın yakın bir zamanda gerçekleşeceği umudunu arttırmıştır. Fakat bu durum II. Dünya Savaşı’ndan sonra tersine dönmüştür. 1949 devriminden sonra Çin’de uyanış ve gelişme süreci başladı; 1947 yılında bağımsızlığını kazanan Hindistan kültürel açıdan bütün hıristiyan dünyasını önemli ölçüde etkiledi. 1948’de yahudiler, Katolikler’in inancının tam aksini gerçekleştirerek kutsal topraklarda bağımsız İsrail Devleti’ni kurdular. İslâm dünyasında da hızla güçlenen bir uyanış başladı ve Batı toplumunda

da İslâm'a duyulan ilgi giderek arttı. Sonuç olarak koloni sisteminin çöküşü, iletişimdeki devrim, plüralist toplumun doğuşu gibi gelişmeler, Hıristiyanlık'tan başka dinlerin de tarihte hatırlanmaya değer mânevî başarılar elde etmiş olduklarını ortaya koydu ve hıristiyanları bu dinler konusunda düşünmeye sevketti. Nihayet birçok hıristiyan teologu, başka dinlere mensup kişilerin kendi dinî gelenekleri içinde kurtuluşa erebileceğini söylemeye başladı.

B) Hıristiyanlık ve Diğer Dinler. 1. Temel Yaklaşımlar. Hıristiyan teologlar Hıristiyanlık dışı dinler konusunda üç farklı yaklaşım sergilemektedir. a) Dışlayıcı (exclusivist) Yaklaşım. Tanrı hakkındaki gerçek bilgi ve tecrübeyi Hıristiyanlık'la sınırlandırır. Diğer dinlerle ilgili değerlendirmenin temel ölçüsü kilisedir. Kurtuluşun merkezine kiliseyi yerleştirdiği için bu yaklaşıma bazan kilisemerkezci yaklaşım da denilir. Dinler hakkındaki bu katı anlayışın modern dönemde fikir babası Protestan teolog Karl Barth'tır. Ona göre insan Tanrı'yı kendiliğinden bilemez; ancak Tanrı'nın vahiy ile bildirmesi sonucunda insan O'nu tanıyabilir. Vahiy sadece Yeni Ahid'den ibaret olduğu için de Hıristiyanlık dışında gerçek Tanrı bilgisi yoktur. Dinler hakkındaki gerçek bilginin tek kaynağı Tanrı olduğundan Hıristiyanlık dışındaki dinler hakkında bilgi edinmek için karşılaştırmalı çalışmalar, felsefî açıklamalar ve benzeri arayışlar gereksizdir. Bir hıristiyan başka hiçbir dinî gelenekle irtibat kurmaya çalışmamalıdır. "Kilise dışında kurtuluş yoktur" ifadesiyle formüle edilen bu yaklaşım 2000 yıl boyunca resmî inancı teşkil etmiştir. Bugün Ortodoks ve Protestan kiliseleri bu yaklaşımı hâlâ sürdürmektedir. II. Vatikan Konsili sırasında Katolikler arasında bu yaklaşım taraftarları azınlık durumuna düşmüşlerdir. b) Çoğulcu (pluralist) Yaklaşım. Bütün dinleri Tanrı'ya götüren eşit vasıtalar olarak görür, Hıristiyanlığı da Tanrı'ya ulaştıran diğer dinlerle aynı statüde değerlendirir; fakat bu anlayışa göre de Hıristiyanlık biraz daha emin bir yoldur. Hint asıllı Katolik teolog Raimundo Panikkar çoğulcu yaklaşım için "paralelizm" tabirini kullanır. Buna göre dinler doğruya ulaşmak için aynı hedefe yönelmişse bu durumda dinlerin birbirinden üstün ya da aşağı olduğunu söylemek anlamsızdır. Her din insanı gerçeğe ulaştırmakta eşit değere sahiptir. Dışlayıcı yaklaşım kurtuluşu kiliseye bağlarken John Hick ve Paul F. Knitter gibi daha başka önemli isimlerin de savunduğu çoğulcu yaklaşım kurtuluşun temel noktasına Tanrı'yı koymuştur. Hıristiyan teologlar arasında

çoğulcu yaklaşımın savunucuları azınlıktadır. c) Kapsayıcı (inclusivist) Yaklaşım. Tanrı'nın evrensel kurtuluş iradesi aksiyomunu, kurtuluşun Îsâ Mesîh ve onun kilisesi aracılığıyla sağlanabileceği aksiyomuyla uzlaştırmaya çalışmaktadır. "Tamamlayıcı teoloji" de denilen bu yaklaşıma göre Hıristiyanlık dışı dinlerde Tanrı'ya götüren işaretler, doğrular ve mânevî zenginlikler vardır. Fakat bunlar insanlığı tam kurtuluşa ulaştırma bakımından eksiktir, Îsâ Mesîh bunları tamamlar ve mükemmel hale getirir. R. C. Zaehner'e göre Îsâ'nın, "Zannetmeyin ki ben şeriatı ya da peygamberleri yıkmaya geldim; yıkmaya değil tamamlamaya geldim" (Matta, 5/17) şeklindeki sözünün anlamı sadece İsrâil diniyle sınırlı değildir. Îsâ, Tevrat ve Eski Ahid peygamberlerinin sözleriyle birlikte Ârî ırkın kitaplarını, peygamberlerini de tamamlamak için gelmiştir. Kapsayıcı yaklaşımın en önemli temsilcilerinden biri olan Karl Rahner bu yaklaşımı daha değişik bir teoriyle açıklamıştır. Ona göre Hıristiyanlık dışı dinlere mensup olanlar aslında gizli birer hıristiyandır. Rahner, "isimsiz hıristiyanlar teorisi" adını verdiği bu tezinde ilk önce Tanrı'nın bütün insanlığın kurtuluşunu irade ettiğini, Tanrı'nın bir şeyi irade etmesinin ise o şeyin gerçekleşmesi için yeter sebep olduğunu ifade etmiştir. Rahner'in tezine göre, Hıristiyanlık dışı dinlere mensup olanların kurtuluşu Îsâ Mesîh'e bağlıdır. Îsâ Mesîh şu anda gizli olarak onların arasındadır ve onlar farkında olmadan Îsâ Mesîh'in gözetimi altında Tanrı'ya yönelmektedirler. Böylece Rahner, bütün insanların gerçekte birer hıristiyan olduğunu iddia etmektedir.

2. Kilise Babalarının Görüşleri. Hıristiyanlığın diğer dinlere bakışı konusunda fikir beyan eden ilk kilise babası Aziz Justin'dir (ö. 163). Justin, Îsâ'dan önceki yahudilerin kurtuluşunun mümkün olduğunu belirtmiş ve bu görüşünü "hikmet, kelâm, akıl" anlamlarında kullandığı "logos" kavramıyla temellendirmiştir. Buna göre logos doğrultusunda hareket etmiş olan herkes kurtulur; bunlar her ne kadar başka adlarla anılsalar da gerçekte hıristiyandırlar. Îsâ Mesîh de logosun bir enkarnasyonudur. II. yüzyılda Aziz Irenaeus, III. yüzyılda Origen ve Clement de Îsâ'dan önce yaşamış olanların kurtuluşundan söz etmişlerdir; buna paralel olarak ilk yüzyıllardan itibaren Îsâ'dan sonra yaşayanlar için kilisenin dışında kurtuluşun olmadığı ileri sürülmüştür. Aziz Ignatius (ö. 107), bid'at ehlinin peşinden gidenlerle hıristiyan öğretisinin dışında bir öğretiyi takip edenlerin mutluluğa erişemeyeceğini belirtir; Aziz Irenaeus ve Origen gibi ilk dönem kilise

babaları da Îsâ'dan sonra yaşayanların kurtulabilmeleri için kiliseye dahil olmaları gerektiğini vurgular. Kilise dışında kalanların kurtulamayacağını bir doktrin haline getiren kişi Kartaca Piskoposu Aziz Cyprianus (ö. 258) olmuş, kilisedeki bölünmeler karşısında, "Kilise dışında kurtuluş yoktur" dogmasını formüle etmiştir. Bunun yanında, azınlık durumunda ve baskı altında oldukları için bu dönemdeki kilise babaları yahudilerle putperestler hakkında bir görüş beyan etmekten çekinmişler; ancak IV. yüzyılda Hıristiyanlık Roma'nın resmî dini olup güç kazanınca, "Kilise dışında kurtuluş yoktur" öğretisinin şâmil olduğu alana putperestler ve yahudiler de dahil edilmiştir. Nitekim Aziz Augustine (ö. 430), ayrılıkçı hıristiyanların yanında yahudilerin ve putperestlerin de kurtuluştan uzak olduklarını belirtmiş, daha da ileri giderek İncil'in mesajını duyma imkânı bulamadığı için Hıristiyanlık'tan uzak kalanları da kurtuluşun dışında tutmuş ve bu tutum daha sonra dogma haline getirilmiştir. Zaman zaman bazı teologlar tarafından farklı görüşler ileri sürülmüş olsa da Katolik kilisesinin bu konudaki resmî inancı II. Vatikan Konsili'ne kadar aynı çizgide devam etmiş, bütün papalar, "Kilise dışında kurtuluş yoktur" öğretisinin önemini hatırlatmışlar, kilise babaları da sık sık bu öğretiyi tekrarlamışlardır.

3. II. Vatikan Konsili. Katolik kilisesinde bir dönüm noktası sayılması gereken II. Vatikan Konsili'nde, diğer kiliselerle birlikte dünyanın öteki dinlerine daha açık ve pozitif bir yaklaşım gösterilmiştir. Konsilde diğer dinler ve onlarla ilişkiler konusunda "Nostra Aetate" (NA) adlı özel bir doküman hazırlanmış, bunun yanında "Lumen Gentium" (LG) ve "Ad Gentes" (AG) gibi dokümanlarda da diğer dinlerin "evrensel kurtuluş planı"ndaki yeri konusunda şu açıklamalarda bulunulmuştur: "Henüz İncil'in mesajını kabul etmemiş olanlar bir şekilde Tanrı'nın halkı sayılır. İlk planda ahid yapılan ve kendilerine vaadde bulunulan, dahası Îsâ Mesîh'in bedensel olarak içinde doğduğu halk vardır. Ataları sebebiyle bu halk hâlâ Tanrı'nın en yakınıdır. Tanrı'nın kurtuluş planı yaratıcıyı kabul edenleri de kapsar. Bunların başında müslümanlar gelir. Müslümanlar İbrâhim'in imanını paylaşmaktadır. Bizimle birlikte tek ve bağışlayıcı, kıyamet gününde insanları yargılayıcı olan Tanrı'ya ibadet etmektedirler. Kendi payına hiçbir suçu olmadan Îsâ Mesîh'in İncil'ini veya onun kilisesini tanımayan, fakat samimiyetle Tanrı'yı arayan ve O'nun lutfuyla içlerinden geldiği gibi O'nun buyruklarını yerine getirmeye çalışan kişiler kurtuluşa erişebilirler". Konsilde dünyanın büyük dinlerinden Hinduizm,

Budizm, İslâmiyet ve Yahudilik ismen zikredilerek bunlardan saygıyla söz edilmiş, mensuplarına da saygıyla yaklaşılması tavsiye edilmiştir. Ancak bu, onların kendi bütünlüğü içinde doğruluğunu tanıma anlamına gelmemektedir. Konsil, dinî geleneklerin "Tanrı'nın evrensel kurtuluş planı"nda yeri olduğunu kabul etmekte, fakat bu geleneklerin kurtuluş planında oynadığı rolün tam mahiyeti hakkında teolojik bir açıklama yapmamaktadır. Ayrıca Hıristiyanlık dışı dinlerde de mânevî doğruların bulunması sebebiyle bu dinlerle diyaloga girilmesi benimsenmektedir. Karl Rahner'e göre Katolik kilisesi açısından bu büyük bir değişimdir ve II. Vatikan Konsili kararları arasında en önemlisi budur.

4. Katolik Kilisesi ve Kapsayıcı Yaklaşım. Katolik kilisesi, II. Vatikan Konsili öncesinden başlayan bir süreçten itibaren kapsayıcı yaklaşımı benimsemeye başlamış, Hıristiyanlık dışındaki dinlerde de kurtuluşun bulunabileceğini kabul etmiştir. Bu kabul, II. Vatikan Konsili sonrasında yayımlanan "Lumen Gentium" ve "Nostra Aetate" dokümanlarında resmî öğreti haline gelmiştir. Bununla birlikte kapsayıcı yaklaşıma karşı çıkanlar da olmuştur. Muhaliflerin itirazları misyonun önemi noktasında yoğunlaşmaktadır. Bunlar, kurtuluşun Hıristiyanlık dışındaki dinler vasıtasıyla da elde edilebileceğinin kabul edilmesi durumunda Hıristiyanlığı yaymanın ne anlamının kalacağını sormuşlardır. Kapsayıcı yaklaşımın doğurduğu bu problemler karşısında Papalık Dinler Arası Diyalog Konsili 1984 ve 1991 yıllarında iki doküman yayımlama gereğini duymuş, yine 1991'de Papa II. Jean Paul'ün "Redemptoris Missio" adlı bildirgesi neşredilmiş, bu dokümanlarda misyonerlik açısından diğer dinlerle ilgili resmî tutum belirlenmiştir.

Kapsayıcı yaklaşım çerçevesinde Hıristiyanlık dışı dinlerin mânevî zenginliğini tanıyan ve onların da bir fonksiyonunun bulunduğunu kabul eden kilise bu dinlerin hıristiyan mesajıyla tamamlanması gerektiğini de vurgulamıştır. Buna bağlı olarak kilisenin misyon anlayışında önemli

değişiklikler meydana gelmiştir. Kilise her şeyden önce hıristiyan mesajının ulaştırılacağı yerlerin bütün yönleriyle tanınmasını istemiş, Hıristiyanlık dışındaki dinleri toptan reddetmek yerine Hıristiyanlık inancı açısından bu dinlerdeki eksikliğin veya yanlış unsurların tesbit edilerek tamamlanmasını kabul etmiş ve bunu gerçekleştirmeye elverişli yeni misyon metotlarını

benimsemiştir. Bu metotların başlıcaları şunlardır: a) İnancı Açıklama. Papa II. Jean Paul'ün bildirisinde belirttiğine göre inancı açıklama misyonun öncelikli ve sürekli metodudur. İnancın açıklanacak konusu ise Îsâ'nın gizemli yönleridir. Onun bir kurtarıcı olarak enkarnasyonu, haçta ölümü, dirilmesi, ölü ve diri herkesin yargıcı olarak yüceltilmesi hayatının açıklanacak yönlerini oluşturmaktadır. Bunlar açıklandıktan sonra muhataplar genellikle din değiştirmeye ve Îsâ Mesîh'e inanmaya davet edilirler. b) Diyalog. Papa VI. Paul'ün 6 Ağustos 1964'te konsilin 2 ve 3. oturumları arasında ilân ettiği "Ecclesiam Suam" adlı bildirgesinde diyalogdan bahsetmesiyle bu kavram konsil dokümanlarına girmiştir. Katolik kilisesi, diğer dinlerin mensuplarıyla birbirini tanımak ve inancı paylaşmak için diyaloga girmek durumundadır. Çünkü kilise bütün insanlık içindir; dolayısıyla diyalog bütün insanları kurtuluşa ulaştırma diyalogudur. Katolik kilisesi, dinler arası diyalogu hıristiyanlaştırma misyonunun bir aleti olarak kullandığını açıkça belirtmekten kaçınmamış, bu tutumuyla misyonerlerdeki kapsayıcı yaklaşım etrafında oluşan tereddütleri de gidermeye çalışmıştır. c) Enkültürasyon. Bu terimi Katolik kilisesinin yeni misyon anlayışına ilk defa J. Masson sokmuştur. Pek çok Katolik teologu tarafından ele alınan bu terim, 1979'da Papa II. Jean Paul'ün "Catechasi Tradendae" adlı bildirgesinde kullanması sonucunda teolojik bir mahiyet kazanmıştır. Teoloji sözlüklerinde enkültürasyon, "İncil'in mesajını dünyanın çeşitli bölgelerinde yaşayan halkların sahip olduğu kültürlere uygun hale getirme" şeklinde tarif edilmektedir. Buna göre enkültürasyon "inanç-kültür diyalogu ve uzlaşması" anlamına gelir. Bu metot sistemli bir şekilde ilk defa II. Vatikan Konsili'nde gündeme gelmiştir. "Ad Gentes" adlı dokümanda bu konuda özetle şöyle denilmektedir: "Mahallî kiliseler, halkların sahip olduğu bütün zenginlikleri tesbit etmek ve bunlara sahip çıkmak durumundadır. Çünkü bu zenginlikler hıristiyan olmayan halklara Tanrı tarafından ödünç verilmiştir". "Redemptoris Missio"da da yeni kültürlere karşı Hıristiyanlık lehine istismarcı yaklaşımı yansıtan bir enkültürasyon tanımı şöyle yapılmaktadır: "Enkültürasyon, otantik kültürel değerlerin Hıristiyanlık'la bütünleşmek suretiyle aslî bir değişime uğraması ve Hıristiyanlığın çeşitli beşerî kültürlere sokulmasıdır". Bildirgenin sahibi Papa II. Jean Paul, misyonerlerin sahip oldukları kültürel sınırları aşarak kendilerini gönderildikleri çevreye iyice uydurmaları, çalıştıkları bölgenin dilini öğrenmeleri, mahallî kültürün en önemli özelliklerini tanımaları ve yaşayarak doğrudan o çevrenin değerlerini keşfetmeleri gerektiğini ifade

etmiştir. Bu metot, bugün Hindistan'da ve geleneksel dinlerin yaygın olduğu Afrika ve Okyanusya gibi bölgelerde uygulanmaktadır. d) Kurtuluş ve Bağımsızlık Hareketlerine Katılma. Katolikler, II. Vatikan Konsili'nde ve sonrasında belirledikleri misyon stratejileri çerçevesinde Marksist ideolojileri kilise öğretisine ve misyonerliğe adapte etmeye çalışmışlardır. Buna bağlı olarak kilise, Hıristiyanlık öğretisini insanlara ulaştırabilmenin yolu olarak gördüğü Marksist ideolojileri ve metotları kullanmakta bile sakınca görmemiştir. Enkültürasyon anlayışı gereğince Hindistan'da bir Hindû Sannyasin olarak yaşayıp misyonerlik yapan Cizvit rahip gibi Latin Amerika'da bir elinde İncil, diğer elinde silâh taşıyan sosyalist gerilla rahipler ortaya çıkmış ve misyonerlik yapmışlardır.

C) Hıristiyanlığın Yahudiliğe Bakışı. Katolik kilisesinin Yahudiliğe ve İslâm'a bakışı diğer dinlere bakışına nazaran farklılık gösterir. Çünkü bu üç din arasında menşe iddiası bakımından ortaklık söz konusudur. Bunun yanında her üç dinde teolojik bakımdan da ortak noktalar bulunmaktadır. Fakat bu ortak noktalar, üç din arasında en son ve mükemmel tek dinin tesbiti konusunda tartışmalara sebep olmuştur. Hıristiyanlığın birinci derecede önem verdiği din Yahudilik'tir. Bunun en önemli sebebi Îsâ'nın Ferîsî geleneğine göre yetişmiş bir yahudi olmasıdır. Ayrıca ilk hıristiyanlar da yahudi kökenlidir. Yine Hıristiyanlık yahudi kutsal metinlerini kendi kutsal metinleri olarak görmektedir. Hıristiyanların Yahudiliğe bakışı iki kısımda incelenebilir:

1. Çatışma Dönemi. İlk dönemde yahudilerin Îsâ'ya ve onun öğretilerine şiddetle muhalefet etmesi, Yahudiliğe ve yahudilere karşı olumsuz bir tavrın doğmasına yol açmıştır. Bu tavır, başta İnciller olmak üzere bütün hıristiyan kutsal metinlerine yansımıştır. Özellikle Helenistik anlayışın Hıristiyanlığa hâkim olmasından sonra kaleme alınan ve İskenderiye okulunun Helenistik felsefesini yansıtan Yuhanna İncili'nde bu durum çok daha belirgindir. Sinoptik İnciller'de, "Tevrat'tan bir nokta bile yok olmayacak" denilirken (Matta, 5/18) Yuhanna'da yer alan, "Sizin şeriatınızda yazılıdır" cümlesiyle Hıristiyanlığın Yahudilik'ten ayrı bir inanç sistemi olduğu ortaya konmuştur. Bunu pekiştirmek için havârilerin aslı İbrânîce olan isimleri Yunanca'ya çevrilmiştir. Matta'da, Romalı vali Pontus Pilatus'un haça germeleri için Îsâ'yı Romalı askerlere verdiği ifade edilirken (Matta, 27/26-27) Yuhanna'da yahudilere teslim ettiği belirtilmiştir (Yuhanna, 19/16). Bu

sebeple yahudiler hıristiyan dünyasında bütün nesiller boyunca Tanrı katili olarak görülmüş ve onlara büyük bir kin beslenmiştir. İlk dönemin İnciller'e de yansıyan bu olumsuzluğuna rağmen mâbedin 70 yılında Romalılar tarafından yıkılışına, hatta Bar Kohba isyanına (133-135) kadar Hıristiyanlığın Yahudilik'le bağı devam etmiştir. Bu olaylardan sonra hıristiyanlar Yahudiliğe karşı ilâhî hoşnutsuzluğun eserlerini görmüş ve tedrîcen Yahudilik'ten uzaklaşmaya başlamışlardır. Yahudi olmayan hıristiyanların (Goyim) kilisede lider pozisyonuna yükselmesi Yahudilik'ten kopma sürecini daha da hızlandırmıştır. İznik Konsili'nde (325), hıristiyan Paskalya bayramı yahudi Fısıh bayramı ile aynı güne rastladığından Paskalya'nın günü değiştirilmiştir. Laodikya Konsili'nde (343-348) hıristiyanların Şabat'ı kutsal gün olarak kutlamaları yasaklanmış, sadece pazar kutsal gün ilân edilmiştir. Floransa Konsili'nde (1442), Katolik kilisesi dışında kalan diğer hıristiyan gruplarla birlikte yahudilerin de ebedî cehennemle cezalandırılacağı belirtilmiştir. Hıristiyanlığın zamanla yayılıp güçlenmesinden sonra hıristiyanların Yahudiliğe ve yahudilere karşı uygulamaya başladıkları baskılar kilise tarafından bazı teolojik esaslara dayandırılmıştır. Şöyle ki: a) Tekvîn (49/10), İşaya (7/14) ve kutsal kitabın diğer birçok pasajında haber verilen Mesîh Nâsıralı Îsâ'dır. b) İsrâiloğulları'nın seçilmişliği onların işledikleri günahlar sebebiyle kiliseye geçmiştir. Pavlus, İbrâhim'in gerçek neslinin yahudiler değil hıristiyanlar olduğunu söylemiştir. c) Îsâ'nın haça gerilmesinin cezası olarak Kudüs'teki mâbed yıkılmıştır. Bu Tanrı'nın İsrâil halkını reddettiğinin ifadesidir. d) Pavlus'un tasarrufuyla yahudi şeriatı neshedilmiştir.

Başlangıçta sadece teolojik gibi görünen kilise baskılarının gerekçeleri zamanla ön yargılara dönüşerek kitlelere mal olmuş, bu da hıristiyan toplumlarında yahudi düşmanlığının bir gelenek halini almasına yol açmıştır. Bu düşmanlık geleneğine, reform çağında ortaya çıkan milliyetçi boyutla aydınlanmanın sonuçlarından olan Avrupa merkeziyetçiliği anlayışının doğurduğu düşmanlık duygularını da eklemek gerekir.

2. Uzlaşma Dönemi. Hıristiyanların Yahudiliğe ve yahudilere karşı baskıcı tutumu bütün şiddetiyle II. Dünya Savaşı'nın sonuna kadar devam etmiş ve kilise İsrail Devleti'nin kurulmasını aktif bir şekilde önlemeye çalışmıştır. Bu çabalara rağmen İsrail Devleti'nin 1948'de gerçekleşen kuruluşu kilisede şaşkınlık yaratmıştır. Bu, ya kısa süreli bir durum olarak

değerlendirilecek ya da Katolik teolojisinde köklü bir değişikliğin yapılmasını gerektirecekti. Gelişmelerin ikinci ihtimal doğrultusunda bir seyir takip etmesi ve Katolik kilisesinin yahudilere karşı tutumunu değiştirmesinin sebepleri hakkında yahudi araştırmacılar şunları kaydetmektedir: Nazi zulmünün kilise üzerindeki etkisi, ekümenik hareketin hıristiyanları yahudilerle ilişkilerini yeniden gözden geçirmeye yöneltmesi, İsrail Devleti'nin hıristiyanlarca Batı demokrasisinin Yakındoğu'daki kalesi olarak görülmesi. Bu etkenler, kilisenin Yahudilik ve yahudiler hakkındaki geleneksel teolojik anlayışını gözden geçirmesini sağlamış; bunun ilk pratik sonucu olmak üzere II. Dünya Savaşı sırasındaki olaylar eleştirilerek teolojik antisemitizmin yahudilere karşı sürdürülen zulme kaynaklık etmemesi gerektiği söylenmeye başlanmıştır. Ardından ilk olarak 1947'de hıristiyanlar yahudilerle bir araya gelmiş ve kiliselerin yahudilere karşı tavrını değiştirmesi on maddelik bir bildirgeyle karar altına alınmış, 1950'nin sonundan itibaren Katolik kilisesiyle İsrail arasında bir yakınlaşma süreci başlatılmıştır. Ancak Vatikan'ın İsrail'e karşı tutumunda ilk ciddi değişiklik 1956'da meydana gelmiştir. İsrail hükümetinin Katolik kutsal mekânlarına yeni yollar açması üzerine Nâsıra'da (Nazareth) Ortadoğu'nun en büyük Katolik kilisesini yapmayı kararlaştıran Vatikan ihaleyi de İsrail'in bir müteahhitlik firmasına vermiştir. Yahudilere karşı tavrın değişmesini sağlayan harekete öncülük ettiği için yahudilerin "iyi John" (John the good) dedikleri Papa XXIII. John 1958 yılında bir reform başlatarak Katolik, Ortodoks, Protestan ve yahudiler arasında ekümenik birliğin sağlanması için faaliyete girişmiş ve bu amaçla 1960'ta Hıristiyan Birliğini Sağlama Sekreteryası'nı kurdurtmuştur. Hıristiyan Birliğini Sağlama Sekreteryası'nın başlıca üç hedefi vardı: Hıristiyan birliğini sağlamlaştırmak, dinî özgürlüğü garanti altına almak ve yahudilerle diyalogu güçlendirmek. Sekreteryanın 1960'ın sonlarında hazırladığı, daha sonra tartışılıp gözden geçirilen yahudi deklarasyonu II. Vatikan Konsili'nin diğer dinlerle ilgili kararlarına temel oluşturmuştur. diğer dinler ve kültürler hakkında Katolik kilisenin tavrını belirlemek için hazırlanan Nostra Aetate'de diğer dinlerin mensupları arasında en çok yahudilere yer verilmiş, 4. maddenin tamamı onlara ayrılmıştır. Dokümanın giriş kısmında kilisenin yahudilerle tarihî bağı üzerinde durulmuş, ortak mirastan bahsedilmiştir. Yahudilerle olan teolojik problemlerin ele alındığı kısımda Pavlus'un mektuplarına atıfta bulunularak yahudilerin, İnciller'i kabul etmeseler de Tanrı'nın sevgili kulları oldukları hatırlatılarak onlara karşı saygılı olunması

gerektiği vurgulanmıştır. Yuhanna İncili'ndeki, yahudileri Îsâ'nın kātili olarak lânetleyen pasajlara da yeni bir yorum getirilerek bu ifadelerin sadece o zamanda bu işi yapan yahudileri kastettiği belirtilmiştir. Ekim 1974'te Vatikan Katolikyahudi ilişkileri komisyonunu kurdurmuş, Ocak 1975'te bu komisyon Nostra Aetate'nin 10. yılı münasebetiyle hazırladığı dokümanda hıristiyanların yahudilere yaklaşımını somut hale getirmiştir. Buna göre Katolik kilisesi, II. Dünya Savaşı'ndaki hatasını kabul edip geçmişin unutulması parolasıyla yahudilerle diyalog ve hoşgörü dönemini başlatmakla birlikte hiçbir zaman misyonerliği elden bırakmamıştır. Kilise bir yandan yahudilerle diyalogun yollarını araştıracak, öte yandan da misyonerlik faaliyetlerini devam ettirecektir. Bu yüzden yahudiler kilisenin diyalog yaklaşımına daima şüpheyle bakmışlardır. Nitekim muhafazakâr Amerikan yahudilerinin önde gelen teologu Jacop Neusner, hıristiyan-yahudi diyalogunu gerçekte diyalog değil bir monolog olarak görmektedir.

D) Hıristiyanlığın İslâm'a ve Müslümanlara Bakışı. Hıristiyanlığın İslâm'a bakışı Yahudiliğe bakışından farklıdır. Yahudilik her şeyden önce Hıristiyanlığın temelini oluşturur. Eski Ahid hıristiyanlar için de kutsaldır. Kilisenin Yahudilik'le kurduğu bu tarihî bağ İslâm için söz konusu değildir. Öte yandan kemiyet yönünden kilisenin karşısında duran en önemli güç İslâm'dır. Hıristiyanlığın İslâm'a bakışını şekillendiren temel unsurları bu iki tarihî sebeple ilişkilendirmeden düşünmek mümkün değildir. Bununla birlikte, "Kilise dışında kurtuluş yoktur" ilkesi her iki dini de Hıristiyanlığın karşısında teolojik anlamda eşitlemektedir.

1. II. Vatikan Konsili Öncesinde Hıristiyan-Müslüman Münasebetleri. Hıristiyanların müslümanlarla ilk teması Hz. Peygamber'in İslâmiyet'i tebliğ ettiği dönemlere kadar gitmektedir. Arapça konuşan Necranlı hıristiyanların Medine'ye gelerek Resûl-i Ekrem'le tartışmalarını (631) ilk hıristiyan-müslüman diyalogu olarak değerlendirmek mümkündür. İslâmiyet Yunanca konuşan hıristiyanların topraklarına girince ilk ciddi tartışmalar başlamıştır. Doğulu hıristiyan teologlar İslâmiyet'le ilk karşılaştıklarında onu Hıristiyanlık içinde ayrılıkçı (heretik) bir hareket olarak görmüşler, fakat bu dini daha yakından tanıyınca farklı bir inanç sistemi olduğunu farketmişler ve Hıristiyanlığı ona karşı savunmaya çalışmışlardır. Bu arada İslâm'a hücum ederek Hz. Muhammed'i olumsuz sıfatlarla tanımlamaya kalkmışlar ve ona birtakım ahlâkî zaaflar isnat

etmekten çekinmemişlerdir. Batı hıristiyanları ise VIII. yüzyılda İspanya'nın, IX. yüzyılda Sicilya'nın müslümanlar tarafından fethedilmesi sırasında ilk defa, kültürce kendilerinden çok daha üstün olan ve büyük bir askerî güce sahip bulunan müslümanlarla karşılaştılar ve kendileri açısından bunun büyük bir tehlike olduğunu gördüler. Öte yandan Haçlı seferleri sırasında hıristiyan âlimler İslâm'ı daha yakından tanıma imkânı buldular; fakat bu bilgilenme neticesinde İslâm'ı Avrupa'ya olduğu gibi tanıtmaktan ziyade çarpıtılmış bir İslâm ve müslüman imajı sunmayı tercih ettiler. Onların İslâm'la ilgili iddia ve isnatları şu noktalarda toplanıyordu: a) İslâmiyet çok sayıda asılsız inanç içermekte ve gerçekler bile bile çarpıtılmaktadır. b) İslâm kılıçla yayılmış bir şiddet dinidir. c) Muhammed şehvet düşkünü, sahte bir din kurucusudur; şeytanın bir temsilcisi veya aletidir. Daha sonraki dönemlerde İslâmiyet, Hz. Muhammed ve müslümanlar hakkında nisbeten daha ılımlı yaklaşımlar sergilenip özellikle şarkiyat çalışmalarıyla daha sağlıklı tesbit ve değerlendirme yapanlar olmuşsa da II. Vatikan Konsili'ne kadar hıristiyanların İslâm ve müslümanlar hakkındaki olumsuz bakışları devam etmiş, Albert Pigge, Juan De Lugo

gibi birkaç hıristiyan teologunun İslâmiyet lehindeki görüşleri ferdî kalmanın ötesine geçememiştir.

2. II. Vatikan Konsili ve Sonrasında İslâm ve Müslüman Anlayışı. Bu konsilin "Nostra Aetate" ve "Lumen Gentium" adlı dokümanlarında ilk defa olarak müslümanlardan, onların inanç ve ibadetlerinden bahsedilmiş ve bu konuda olumlu ifadeler kullanılmıştır. Dokümanlarda müslümanlarla ilgili ifadelerin yer almasının sebebi, konsil sırasında papalığa seçilen VI. Paul'ün 6 Ağustos 1964'te yayımladığı "Ecclesiam Suam" adlı bildirgedir. Burada papa, kilisenin Hıristiyanlık dışındaki dinlerle diyaloga girmesini tavsiye ederken özellikle yahudilerden ve müslümanlardan bahsetmekte, müslümanların dininin takdire şayan olduğunu, Tanrı'ya ibadetlerinde iyi ve doğru şeylerin bulunduğunu belirtmektedir. Fakat bu arada doğru ve gerçek tek dinin Hıristiyanlık olduğunu vurgulamayı da ihmal etmemiştir. 21 Kasım 1964'te kabul edilen Lumen Gentium'da müslümanlarla ilgili olarak şu cümleler yer almaktadır: "Kurtuluş planı yaratıcıyı kabul edenleri de kapsar. Bunların başında müslümanlar gelir. Onlar İbrâhim'in imanını paylaşırlar ve bizimle birlikte tek ve bağışlayıcı, hüküm gününde insanları

yargılayacak olan Tanrı'ya ibadet ederler". Lumen Gentium'daki bu metin 28 Ekim 1965'te kabul edilen Nostra Aetate'de şu şekilde genişletilmiştir: "Kilise müslümanlara da saygıyla bakar. Onlar tek, hay ve kayyûm, merhametli, kādir-i mutlak, göğün ve yerin yaratıcısı, insanlara hitap eden Tanrı'ya ibadet ederler. Müslümanlar, kendi inançlarıyla derinden bağ kurdukları İbrâhim'in Tanrı'ya teslim olması gibi bütün benlikleriyle Tanrı'nın emirlerine boyun eğmeye çalışırlar. Her ne kadar Tanrı olarak kabul etmeseler de Îsâ'ya bir peygamber olarak saygı gösterirler. Aynı zamanda onun bâkire annesini de yüceltir ve onu samimiyetle anarlar. Ayrıca Allah'ın, yeniden diriltilen bütün insanların yaptıklarının karşılığını vereceği hüküm gününü beklerler. Bundan dolayı ahlâkî hayata saygı duyarlar ve değer verirler. Tanrı'ya özellikle dua, oruç ve sadaka yoluyla ibadet ederler. Hıristiyanlarla müslümanlar arasında asırlar boyunca pek çok olay meydana gelmiştir. Vatikan Konsili taraflara geçmişi unutmalarını, karşılıklı anlaşma için samimi gayret göstermelerini, insanlığın menfaati uğruna barışı, özgürlüğü, sosyal adaleti ve ahlâkî değerleri birlikte koruyup ilerletmelerini tavsiye eder."

Bu kararların uygulanması çerçevesinde kilise, yahudilerle olduğu gibi müslümanlarla da diyalogun alanlarını ve metotlarını belirtmek için çalışmalarını sürdürmüştür. Bu amaçla, şimdiki adı Papalık Dinler Arası Diyalog Konsili olan Hıristiyanlık Dışı Dinler Sekreteryası bünyesinde 1974 yılında kurulan Katolik-Yahudi İlişkileri Komisyonu ile birlikte bir de İslâm Komisyonu kurulmuştur. Dokümanda benimsenen bu yaklaşıma rağmen yine de müslümanların Tanrı'nın evrensel kurtuluş planına dahil edilmesi, onların kendi İslâm inançları içinde kalarak kurtulabilecekleri anlamına gelmemekte, İslâm kurtuluş vasıtası olarak görülmemekte, müslümanlar Hıristiyanlık inancına çağrılarak kurtarılması gereken halklar arasına dahil edilmektedir.

E) Hıristiyanlığın Hinduizm ve Budizm'e Bakışı. Hıristiyanlığın Hinduizm ve Budizm'le ilişkisi Yahudilik ve İslâm'la olan ilişkisinden tamamen farklıdır. Hıristiyanlık'la bu Doğu dinleri arasında bir çatışma veya rekabet olmadığından aralarında bir düşmanlıktan da söz edilemez. Fakat XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Hinduizm'le Budizm'in Batı ülkelerine girmesiyle durum değişmiştir. Batılı gençler kendi ülkelerinde kaybettikleri değerleri Doğu'da aramaya başlamışlar, bu dinlerin öğretilerine ve

pratiklerine ciddi olarak ilgi duymuşlardır. Bu durum kiliseyi bir tepkiye itmiştir.

1. Katolik-Hindû Münasebetleri. İddia edildiğine göre Hindistan'da ilk kiliseyi Îsâ'nın havârilerinden Mar Thomas Sleeha kurmuştur. "Thomas hıristiyanları" denilen bu ilk hıristiyanların bilinen tarihi 189'a dayanmaktadır. Fakat hıristiyan Avrupa'nın Doğu ve Uzakdoğu ile ilgisi çok daha geç dönemlerde gerçekleşmiştir. Avrupa ticaret kolonileri 1600'lerden itibaren Hindistan'a girmeye başlayınca misyonerler de Hindistan'a yönelmişlerdir. Sömürgeci Portekizliler'in himayesi altında Katolik Fransiskenler, Dominikenler ve özellikle Cizvitler Hindistan'ın çeşitli bölgelerinde misyonerlik faaliyetlerinde bulunmuşlardır. Danimarkalı ve Alman Protestanlar ile Anglikanlar da misyonerlik faaliyetleri başlatmışlar, bu misyonerler bir bakıma modern Hindoloji araştırmalarının da öncülüğünü yapmışlardır. 1820-1920 arası, Avrupalı bilim adamlarının Hint kültürünü modern araştırmalar çerçevesinde Batı'ya tanıttıkları asır olmuştur.

2. Hinduizm Üzerinde Enkültürasyon Çalışmaları. Katolik misyonerler Hindûlar arasında Hıristiyanlığı yaymak için çeşitli metotlara baş vurmuşlardır. Bunlardan biri de enkültürasyondur. II. Vatikan Konsili'nde Katolik kilisesini misyon metotları içine dahil eden enkültürasyon çalışmaları için Hindistan bugün pilot bölge durumundadır. Enkültürasyonun Hindistan'daki ilk uygulayıcısı Roberd de Nobili'dir (ö. 1656). Hindûlar'ın Brahmanlar'a aşırı bağlılıklarını gören Nobili, İncil'in mesajını daha anlaşılır kılmak için bir Brahman gibi yaşamaya başlamış, böylece Latin Hıristiyanlığı'nı Hint kültürüyle uzlaştırmaya çalışarak bir Hindû-hıristiyan hayatı sürdürmüştür. Bazı hıristiyan tarihçileri onun yüz binlerce Hindû'yu hıristiyanlaştırdığını belirtmektedir. Ancak Cizvit Nobili'nin bu metodunu o dönemde Katolik kilisesi tasvip etmemiş ve Nobili Roma engizisyonu tarafından mahkûm edilmiştir. Robert de Nobili'nin mahkûmiyetinden üç asır sonra toplanan II. Vatikan Konsili'nde belirlenen yeni yaklaşıma göre enkültürasyon Katolik kilisesinin resmî görüşü olmuştur. Kilise, diğer dinler hakkında olduğu gibi Nostra Aetate dokümanında Hinduizm'den övgüyle bahsetmiş ve onun da kurtuluşu arama yollarından biri olduğunu belirtmiştir. Kilisenin daha önce paganizm diye tanıttığı Hinduizm, II. Vatikan Konsili dokümanlarında gerçek bir

Tanrı'ya yönelişin sembolü, Yahova'nın Mûsâ ile olan ahdinden önceki kozmik vahyin bir ürünü olmuştur. Kilise Hindûlar'ın dinlerinde ve kültürlerinde mevcut olan mânevî ve ahlâkî değerleri koruyacak, hıristiyan öğretisi çerçevesinde geliştirip tamamlayacaktır. Misyonerliğin amacı, Hinduizm'deki gizli Mesîh'i ortaya çıkararak Hindûlar'ı onların kurtuluşu için kanını döken Îsâ'nın ahdine ortak yapmaktır. II. Vatikan Konsili sonrasında Hindû kültürü övülmeye, hıristiyan inancıyla Hindû kültürü arasında diyalogun sağlanması için çalışmalar yapılmaya başlanmıştır. Enkültürasyon teolojisi çerçevesinde Katolik teologlar, Hindû kültürüyle Hıristiyanlık inancının nasıl uzlaştırılabileceği konusunda çalışmalar yapmışlardır. Bu arada bazı misyonerler Hindû Sannyasinler gibi giyinmeye, et yememeye, kuru zeminlerde yatmaya, Hindû ibadet elbiseleriyle ibadet etmeye başlamışlardır. Konsilin ardından geliştirilen bu plan çerçevesinde Hinduizm'den ve Hint kültüründen hıristiyan litürjisine adapte edilecek alanlar şu şekilde belirlenmiştir: a) Hindû meditasyonu,

ilâhi ve âyinleri, bunlarla ilgili jest, mimik ve dekorasyon gibi dış litürjik elemanlar; b) Çiçek, ışık, gün doğumu ve gün batımıyla ilgili tabiatla iç içe geleneksel Hindû âdetleri; c) Hindû kutsal metinlerinin litürjik okunuşu, okuyucunun hal ve tavırları, Vedalar'dan uygun metinlerin seçilmesi. Bu unsurların Hint Hıristiyanlığı'na adapte edilmesi veya Hinduizm'deki bazı unsurlarla Hıristiyanlık'taki unsurların uzlaştırılması için çalışmalar yapılmıştır. Meselâ Hıristiyanlık öğretisinin temelini oluşturan "Tanrı'nın bedenleşmiş kelâmı Mesîh" inancının karşılığı Hinduizm'de de aranmış, Tanrı Vişnu'nun hulûl edip bedenleşmiş şekli (avatara) olan Krişna inancının Hıristiyanlık'taki Mesîh inancına tekabül ettiği sonucuna varılmıştır. Fakat Katolik Hindû litürjik unsurları üzerindeki bu enkültürasyon çalışmaları Hindûlar'ın tepkisine yol açmış, Hindûlar Hıristiyanlığın bu şekildeki faaliyetlerine devamlı olarak şüpheyle bakmışlardır.

3. Katolik-Budist Münasebetleri. Hıristiyanların Budistler'le ilk ciddi temasları Ortaçağ'da başlamıştır. Heretik olarak nitelendirilip baskı uygulanan Nestûrîler, Küçük Asya'dan Hindistan'ın ötelerine Orta Asya'ya kadar gitmişler, Nestûrî papazları VII. yüzyılda İç Asya topraklarını geçerek Çin'e varmışlardır. Hıristiyanların Budistler'le daha sonraki ilişkileri Fransisken, Dominiken ve Cizvit misyonerleri vasıtasıyla olmuştur.

Moğollar döneminde ilk Dominiken ve Fransisken misyonerlerinin açtıkları kapıdan diğer misyonerler Asya topraklarına akın etmişler, bunlardan birçoğu İç Asya'dan Çin'e kadar varmışlardır. Onların faaliyetleri neticesinde Hıristiyanlığa girenlerin sayısı artmış, Pekin'de ve Çin'in diğer büyük şehirlerinde piskoposluklar kurulmuştur. Daha sonra Cizvitler Hindistan'ın Goa şehrinde umumi misyon merkezini kurmuşlar, Hindistan halkına İncil'i öğretmeye başlamışlar ve sonuçta Goa Uzakdoğu'ya yönelik misyoner faaliyetlerinin merkezini oluşturmuştur. Portekizliler'in 1542'de tesadüfen Japonya'nın Satsuma eyaletinin sahillerine uğramasının ardından ilk olarak Cizvit misyoneri Francis Xavier Japonya'ya gitmiş, ancak Japonca bilmediği ve Hıristiyanlık Japon kültürüne uygun olmadığı için Xavier Japon toplumunu hıristiyanlaştırmada pek başarılı olamamıştır. Hıristiyanların, Budistler'in ekonomik hayatları için tehdit oluşturması yüzünden Japon Budistleri de Hıristiyanlığa karşı tavır almışlardır. Katolik misyonerleri, tamamen bâtıl inanç ve uygulamalardan ibaret bir putperestlik olarak gördükleri Budizm'i ilk zamanlarda ciddiye almamışlardır. Nihayet Katolik misyoneri A. Villion (ö. 1932) Japonya'ya gidince Kobe'de Şin Budist rahipleriyle temas kurdu, Budist inançlarını öğrenmeye koyuldu; Budizm'in litürjik yapısının Katoliklik'le benzerlikler taşıdığını tesbit etti ve bunları Hıristiyanlığa adapte etmeye çalıştı. Katolik misyonerlerine göre Budizm doktrin bakımından Hıristiyanlık'tan aşağıdadır; bir yaratıcı Tanrı fikrinden yoksun olup şeytanın dinidir. Katolikler'in Budizm hakkındaki bu yaklaşımları II. Vatikan Konsili'nden sonra değişmiştir. Bu konsilde bütün diğer dinler gibi Budizm de övülmüş ve onun da hakikati arama yollarından biri olduğu belirtilmiştir. Nostra Aetate dokümanında Hinduizm'in ardından Budizm'le ilgili olarak şu ifadelere yer verilmiştir: "Budizm bu değişen dünyanın temel yetersizliklerinin farkındadır. Bu din, insanların dindar ve güvenilir bir ruh içinde mutlak özgürlüğe veya kendi gayretleriyle ya da yüce bir yardımla yüce aydınlığa ulaşabilecekleri bir yol öğretir." Aynı dokümanda, diğer dinlerle birlikte Budizm hakkında da Katolik kilisesinin bu dinlerdeki kutsal ve gerçek olan hiçbir şeyi reddetmediği, onlara saygıyla baktığı belirtilmiştir. II. Vatikan Konsili neticesinde belirlenen bu yeni strateji çerçevesinde Katolikler Budistler'le de diyalog arayışlarına girdiler. 1964 yılında kurulan Hıristiyanlık Dışı Dinler Sekreteryası'na 1971'de Asya dinleri bölümü ilâve edildi. Bu bölüm, Budistler'le diyalogun imkânı ve alanları konusunda "Budizm'le Buluşmaya Doğru" başlıklı bir doküman hazırladı. Sekreterya Budistler'le pek çok diyalog toplantısı

düzenledi. Ancak Katolik kilisesi, her ne kadar Budizm'i ve diğer dinleri insanlığın kurtuluşu arama yolları diye tanımlasa da mutlak kurtuluşun aracısı olarak Îsâ Mesîh'i tanımaktadır.

Sonuç olarak II. Vatikan Konsili dokümanlarına göre kurtuluşun evrensel aracısı (sakramenti) Îsâ Mesîh'in bedenini temsil eden kilisedir. Vaftiz olup kurtuluşun tek aracısı Îsâ Mesîh'le ve dolayısıyla onun bedenini temsil eden kilise ile birleşmeyen kimsenin kurtuluşu mümkün değildir. Katolik kilisesi II. Vatikan Konsili öncesinde ilkel olarak gördüğü Yahudiliğin, İslâm'ın, Hinduizm'in ve Budizm'in müntesiplerini "Tanrı'nın evrensel kurtuluş planı"na katmış, bu dinlerin bugün hâlâ mânevî fonksiyonları bulunduğunu kabul etmiş, fakat Hıristiyanlığın tek gerçek kurtuluş dini olduğu iddiasından vazgeçmemiştir. Diyalogun hıristiyan öğretisi çerçevesinde "kurtuluş diyalogu" olduğunu açıklayan Papalık Dinler Arası Diyalog Konsili, "hıristiyan mesajının diğer kültürler içinde enkarnasyonu" anlamına gelen enkültürasyonu teşvik etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

H. J. Schopes, The Jewish-Christian Argument: A History of Theologies in Conflict (trc. D. E. Green), London 1961, s. 20-52; P. E. Lapide, Three Popes and the Jews, New York 1967, s. 272-273; A. Gilbert, The Vatican Council and the Jews, The World Publishing Company, New York 1968, s. 107-108; L. Trepp, A History of Jewish Experience, New York 1973, s. 138-140; R. Panikkar, The Intrareligious Dialogue, New York 1978, s. XVIII; The Attitute of the Church Towards the Followers of the Other Religions, Reflections and Orientations on Dialogue and Mission, Pentocost 1984; A. Kolatch, The Second Jewish Book of Why, New York 1985, s. 83-84; The Christian Faith in the Doctrinal Documents of the Catholic Church (ed. J. Neuner - J. Dupuis), London 1986, s. 285; P. F. Knitter, No Other Name, A Critical Survey of Christian Attitutes Toward the World Religions, New York 1986, s. 82-84, 125-134, 155-156; The Catholic Cathechism (ed. D. W. Wuerl v.dğr.), New York 1986, s. 91; N. R. Thelle, Buddhism and Christianity in Japan From Conflict to Dialogue, Honolulu 1987, s. 5-7, 16,

27, 61-62, 74-77; R. Neudecker, “The Catholic Church and the Jewish People”, Vatican II: Assessement and Perspective (ed. R. Latourelle), New York 1989, III, 282-283; S. R. Goel, History of Hindu Christian Encounter, Voice of India, Delhi 1989, s. 13-14, 326-327; J. P. Brennan, Christian Mission in a Pluralistic World, Trowbridge 1990, s. 7-14; M. Borrmans, Guidelines for Dialogue Between Christians and Muslims (trc. R. M. Speight), New Jersey 1990; W. Montgomery Watt, Günümüzde İslâm ve Hıristiyanlık (trc. Turan Koç), İstanbul 1991, s. 21; F. Arinze - J. Tomko, “Dialogue and Proclamation: Reflections and Orientations on Interreligious Dialogue and Proclamation of the Gospel of Jesus Christ”, Bulletin: Pontificium Consilium Pro Dialogo Inter Religiones, sy. 77, Vatican 1991 (Ayrı basım); F. A. Sullivan, Salvation Outside the Church, New York 1992, s. 14-25, 69, 104, 171-173, 183; Vatican Council II: The Conciliar and Post Conciliar Documents (ed. A. Flannery), New York 1992, s. 357-358, 366-368, 738-742, 823-824, 913; H. Küng v.dğr., Christianity and the World Religions: Paths of Dialogue With Islam, Hinduism and Buddhism (trc. P. Heinegg), Finland 1993, s. 137, 157, 162-163, 283, 307; A. Shorter, Toward a Theology of Inculturation, New York 1995, s. 92-93; M. Dhavamony, “Theology of Religions”, Following Christ in Mission, Bombay 1995, s. 245-247; J. Lopez-Gay, “Proclamation”, a.e., s. 91-95; Ali İsra Güngör, Vatikan, Misyon ve Diyalog, Ankara 1997, s, 128-129, 157-158; N. Robinson, “Massignon, Vatican II and Islam as an Abrahamic Religion”, Islam and Christian-Muslim Relations, II/2, Birmingham 1991, s. 195; G. D’Costa, “Christian Theology and Other Religions:

An Evaluation of John Hick and Paul Knitter”, Studia Missionalia, sy. 42, Roma 1993, s. 161; M. Dhavamony, “The Cosmic Christ and World Religions”, a.e., s. 179-225; M. L. Fitzgerald, “Other Religions in the Catechism of the Catholic Church”, Islamochristiana, sy. 19, Roma 1994, s. 29.

Baki Adam

VIII. İSLÂM KAYNAKLARINA GÖRE HIRİSTİYANLIK

A) Kur'an ve Sünnet'te Hıristiyanlık. İslâm öncesi diğer ilâhî dinlere olduğu gibi Kur'an ve Sünnet'te Hıristiyanlığa da çeşitli açılardan temas edilir; ancak bu dine doğrudan değil mensuplarının adı olan "nasârâ" kelimesiyle atıfta bulunulur. Hıristiyanlara mukaddes kitapları sebebiyle "ehlü'l-İncîl", kutsal gördükleri haç işaretinden dolayı "ehlü's-salîb" adı da verilir. Öte yandan ilâhî din mensuplarının ortak adı olan "ehlü'l-kitâb" terimine hıristiyanlar da dahildir (bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "naṣârâ", "İncîl", "ehl" md.leri; Wensinck, el-Muʿcem, "naṣârâ", "İncîl", "Ṣalîb" md.leri). Kur'an ve Sünnet'te Hıristiyanlığın muhtevasıyla ilgili olarak daha çok bu dinin peygamberi Îsâ, onun getirdiği İncil ve bu dinde sonradan benimsenen ruhbanlık konularının ele alındığı görülür.

1. Hz. Îsâ. Kur'ân-ı Kerîm'de Hıristiyanlık'la ilgili âyetlerde özellikle vurgulanan husus Îsâ'nın beşer oluşudur. Âyetlerin pek çoğunda öncelikle Îsâ'nın Allah'ın kulu ve elçisi olduğu belirtilirken beşeriyetiyle ilgili tereddütlerin tamamen ortadan kalkması için bazı âyetlerde onun melekler tarafından Meryem'e müjdelenişi, Allah'ın kudretiyle Meryem'in ona hamile kalışı ve dünyaya gelişi anlatılır (Âl-i İmrân 3/45-49; Meryem 19/16-29; el-Enbiyâ 21/91; et-Tahrîm 66/12). Ayrıca Îsâ'dan bahsedilirken çok defa "Meryem oğlu Îsâ" denmesi (bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ʿÎsâ" md.) onun kulluğunu pekiştirmeye yönelik olmalıdır. Kur'an'da Hz. Îsâ'nın beşerîliği defalarca zikredildiği gibi onun Allah'ın resulü (en-Nisâ 4/157, 171; el-Mâide 5/19; el-Hadîd 57/27; es-Saf 61/6) ve nebîsi (Meryem 19/30) olduğu da ifade edilir. Diğer peygamberlerden alındığı gibi Îsâ'dan da Allah'ın risâletini tebliğ edeceğine dair kesin söz alındığı açıklanarak (el-Ahzâb 33/7) kendisine Allah tarafından vahiy gönderildiği (en-Nisâ 4/163; el-Mâide 5/117), bir hidayet ve öğüt vesilesi olmak üzere İncil'in verildiği (el-Mâide 5/46), ayrıca mûcizeler ve Rûhulkudüs'le desteklendiği (el-Bakara 2/87, 253) belirtilir. Öte yandan Kur'an'da Îsâ'nın beşikte iken konuşması (Âl-i İmrân 3/46; el-Mâide 5/110; Meryem 19/30), çamurdan kuş yapıp canlandırması, körü ve alacalıyı iyileştirmesi, ölüleri diriltmesi, insanların evlerinde yediklerini ve biriktirdiklerini bilmesi (Âl-i İmrân 3/49; el-Mâide 5/110), havârilerine gökten sofra indirmesi (el-Mâide 5/112-115) gibi olaylar da onun nübüvvetini ispat eden mûcizeler arasında zikredilir.

Hz. Îsâ'nın konumuyla doğrudan bağlantılı olarak üzerinde önemle durulan bir diğer husus da onun ulûhiyyetiyle ilgili yanlış inancın reddedilmesidir. Bu bağlamda Kur'an'da hıristiyanların sonradan oluşturduğu üç tanrı (teslîs) inancına karşı çıkılır, Allah'ın ulûhiyyeti ve birliği hatırlatılarak O'na çocuk nisbet edilmesinin tutarsızlığı dile getirilir (en-Nisâ 4/171; aş.bk.). Zâtın hulûl ettiği üç sıfatlı bir ilâh, üç unsur (ekānîm-i selâse) veya üç ilâh şeklinde anlaşılabilen (krş. Taberî, VI, 313; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, XI, 116) teslîs inancına sahip olanların ya da Îsâ'yı Allah'ın oğlu kabul edenlerin kâfir olduğu uyarısında bulunulur (el-Mâide 5/17, 72-73; et-Tevbe 9/30). Ayrıca çeşitli âyetlerde Allah'ın çocuk edinmeyeceğine ve bu tür iddiaların iftira olduğuna yer verilir (Yûnus 10/68; el-Kehf 18/4-5; Meryem 19/88-89; el-Enbiyâ 21/26; el-Mü'minûn 23/91; el-Furkān 25/2). Bir âyette de Hz. Îsâ'nın insanlara kendi ulûhiyyetini kesinlikle empoze etmediği bizzat onun ağzından aktarılır (el-Mâide 5/116).

Kur'an'da Hz. Îsâ'nın doğumu dışında hayatına dair herhangi bir bilgi verilmemekle birlikte hıristiyan ilâhiyatında önemli bir yeri bulunan çarmıh meselesine genişçe temas edilmektedir. Bu konuda hıristiyanların kesin bilgilerinin bulunmadığına işaret edilerek çarmıh hadisesinin gerçek olmadığı açıkça belirtilir. Ayrıca kişinin başkasının işlediği suçtan dolayı sorumlu tutulamayacağı ilkesiyle (el-En'âm 6/164; en-Necm 53/38-40) hıristiyanların kabul ettiği aslî günah inancının yanlışlığı da dolaylı olarak bildirilir.

Muhtelif hadis metinlerinde Hz. Îsâ'nın Allah'ın kulu olduğu ve ulûhiyyetinin söz konusu edilemeyeceği belirtilir (meselâ bk. Müsned, I, 282, 296; III, 116, 244, 248; Buhârî, "Riḳāḳ", 51; Tevḥîd, 19, 36; Müslim, "Îmân", 322, 326-329). Ayrıca mûcizelerinden söz edilerek (Buhârî, "Tefsîr", 17/5; Tirmizî, "Ṣıfatü'l-ḳıyâme", 10) onun peygamberliği üzerinde durulur. Öte yandan bazı hadislerde cennete girecek olanlar sayılırken Allah'a, resulüne ve âhirete inanmanın yanında Îsâ'nın Allah'ın kulu ve resulü olduğuna inanma şartı da zikredilmiştir (Buhârî, "Enbiyâ'", 47; Müslim, "Îmân", 46).

Hıristiyanların Hz. Îsâ ile ilgili inançları hadislerde de eleştirilmiştir. Kıyamette hıristiyanlara neye taptıkları sorulunca "Allah'ın oğlu Mesîh'e"

diye cevap verecekleri, bunun üzerine onlara Allah'ın eşinin ve çocuğunun bulunmadığının bildirileceği haber verilmiş (Buhârî, "Tevḥîd", 24; "Tefsîr", 4/8; Müslim, "Îmân", 302), ayrıca Hz. Peygamber'in, ashabından, hıristiyanların Îsâ'ya yaptıkları gibi kendisini aşırı derecede övmemelerini istediği nakledilmiştir (Müsned, I, 23, 24, 47, 55; Buhârî, "Enbiyâ'", 48; "Ḥudûd", 31). Yine bir hadiste Allah'ın kulu Îsâ'ya rubûbiyyet nisbet edilmesinin şirk olduğu belirtilerek (Buhârî, "Ṭalâḳ", 18) dinde herhangi bir şekilde buna cevaz bulunmadığı açıkça ifade edilmiştir. Hz. Îsâ'nın âhir zamanda nüzûlüyle ilgili hadislerin mânen tevâtür derecesine ulaştığı iddia edilmişse de (İbn Hacer, VI, 382-384) konu henüz ilmî tartışma çerçevesi içinde bulunmaktadır (bk. ÎSÂ).

2. İncil. Bazı âyetlerde Hz. Îsâ'ya hidayet, nur ve öğüt olmak üzere önündeki Tevrat'ı tasdik eden İncil'in verildiği doğrudan ifade edilirken (el-Mâide 5/46; el-Hadîd 57/27) diğer bazı âyetlerde Allah'ın Îsâ'ya kitabı, hikmeti, Tevrat'ı ve İncil'i öğrettiği açıklanır (Âl-i İmrân 3/48; el-Mâide 5/110). Buna göre Hz. Îsâ'dan hidayet ve irşad hayatında İncil'in yanında Tevrat'tan da faydalanması istenmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de Îsâ'ya verilen tek İncil'den söz edildiği halde bugün hıristiyanlarca kabul edilen dört İncil ve Ahd-i Cedîd'in diğer bölümleri zikredilmez. İnciller'in çokluğu ve farklılığı, muhtemelen çeşitli âyetlerde önceki mukaddes kitapların tahrifine yapılan vurgunun sebeplerinden biridir. Çünkü İslâm'a göre Hz. Îsâ'ya adı İncil olan tek bir kutsal kitap vahyedilmişken mevcut hıristiyan kutsal kitapları birden fazladır. Ayrıca Kur'an'daki bazı açıklamalardan İncil'in muhtevasının değiştiği de anlaşılmaktadır. Zira mevcut İnciller'de belirtilenin aksine Hz. Îsâ'nın sadece bir peygamber olduğu (es-Saf 61/6) ve çarmıha gerilmediği (en-Nisâ 4/157) bildirilmektedir. Yine asıl İncil'de ümmî bir resulün geleceği yazılı olduğu halde (el-A'râf 7/157) mevcut metinlerde bu husus yer almamaktadır. Hz. Îsâ peygamberliği gereği kendisine vahyedilenleri bildirmiş (el-Mâide 5/117), bu hususta bir ihmali olmamıştır. O kavmini sadece Allah'ı rab olarak kabule ve O'na kulluk

etmeye çağırmış (Âl-i İmrân 3/51; Meryem 19/36; ez-Zuhruf 43/64), O'na ortak koşulmamasını istemiştir (el-Mâide 5/72-73).

Hıristiyanları "ehlü'l-İncîl" olarak niteleyecek kadar İncil'e önem atfeden Kur'ân-ı Kerîm ayrıca kitabın muhtevasına işaret etmekte ve içindeki

hükümlere uyulması konusunda onları uyarmaktadır (el-Mâide 5/47). Kur’an, hıristiyanların Allah’tan gelen kitaplara uymaları durumunda büyük nimetlere kavuşacaklarını, aksi takdirde doğru yoldan sapmış olacaklarını (el-Mâide 5/66, 68), kendisine İncil gönderilen Îsâ’ya tâbi olanların kalplerinde şefkat ve merhametin oluşacağını da (el-Hadîd 57/27) haber vermiştir. Öte yandan bütün dinlerde ortak prensiplerin Allah’a ve âhiret gününe inanmak ve iyi davranışlarda bulunmaktan ibaret olduğuna ve Îsâ’nın da Allah’a ortak koşanlara cennetin haram kılınacağını bildirdiğine işaret eden âyetler de İncil’in muhtevası hakkında fikir vermektedir (el-Mâide 5/69, 72). Ayrıca Allah yolunda can ve malın feda edilmesi karşılığında Allah’ın cenneti vaad ettiği hususunun Tevrat, İncil ve Kur’an’da yer aldığı kaydedilmektedir (et-Tevbe 9/111).

İman esaslarının dışında ibadetler ve ahkâmla ilgili olarak hıristiyanların nelerden sorumlu tutulduğu konusunda Kur’an’da bazı bilgilerin yer aldığı görülür. Hz. Îsâ’nın Mûsâ’ya indirilen Tevrat’ı tasdik etmek, bununla beraber öncekilere ceza olarak konan bazı haramları kaldırmak üzere gönderildiği (Âl-i İmrân 3/50) ve İncil’de bildirilen emirlere uyulması istendiği (el-Mâide 5/47) dikkate alınırsa hıristiyanlara dinî hükümlerin de tebliğ edildiği anlaşılır. Ancak Kur’an’da bunlarla ilgili ayrıntılı bilgi verilmemekte, yalnızca Hz. Îsâ’nın namaz ve zekâtla sorumlu tutulduğu (Meryem 19/31) ve genel olarak Ehl-i kitaba orucun farz kılındığı (el-Bakara 2/183) bildirilmektedir.

Bazı âyetlerde hıristiyanların kendilerine vahyedilenden farklı şeyler söyledikleri (en-Nisâ 4/171), verilen öğütleri veya kitabın önemli bir bölümünü unuttukları (el-Mâide 5/14) ve ondaki pek çok şeyi gizledikleri (el-Mâide 5/15) belirtilir. Bu âyetlerin dışında Ehl-i kitabın kendilerine gönderilen mukaddes kitapları tahrif ettiklerine dair âyetler de vardır (el-Bakara 2/75, 79, 85; Âl-i İmrân 3/78). Söz konusu âyetler bir bütünlük içinde incelendiğinde bunlarla hıristiyanlardan çok yahudilerin hedef alındığı söylenebilir. Bununla birlikte Ehl-i kitabın, insanlara açıklamak ve içinden hiçbir şey gizlememek üzere kendilerine verilen kitabı az bir dünyalık karşılığında sattıkları yolundaki eleştiriye (Âl-i İmrân 3/77, 187) hıristiyan din adamları da dahildir. Her ne kadar hıristiyanların bizzat kutsal kitaplarını tahrif ettikleri yönünde Kur’an’da açık bir beyan yoksa da yanlış inanç ve uygulamalarıyla ilgili ağır ifadelere bakılarak onların da dolaylı bir

biçimde tahrifte bulunduklarını söylemek mümkündür (krş. Aydın, s. 17-19; Kaya, s. 190).

Çeşitli hadislerde Hz. Îsâ'nın etrafındakilere Allah'ı anmalarını, aksi takdirde kalplerinin katılaşacağını ve Allah'tan uzaklaşacaklarını söylediği, ayrıca kendilerini rab yerine koyarak başkalarının günahları hakkında konuşmamalarını, yalnızca kendi durumlarıyla ilgilenmelerini, zorda bulunanlara yardımcı olmalarını ve âfiyette iken Allah'a şükretmelerini tavsiye ettiği nakledilir (el-Muvaṭṭaʾ, "Kelâm", 8; "Ṣıfatü'n-nebî", 27). Öte yandan bazı hadislerde Hz. Peygamber'in nübüvvetinin Hz. Îsâ tarafından müjdelendiği gerçeğine yer verilir (Müsned, IV, 127-128; V, 262; Buhârî, "Tefsîr", 61/1; Ebû Dâvûd, "Cenâʾiz", 58). Çeşitli rivayetlerde, yahudihıristiyan ayırımına gidilmeden Ehl-i kitabın peygamberleri aracılığıyla kendilerine gönderilen kitapları tahrif ettikleri, onları değiştirip kendi yazdıkları metinleri Allah katından gelmiş gibi gösterdikleri (Buhârî, "Şehâdât", 29; "İʿtiṣâm", 25), bir hadiste de Hz. Îsâ'dan sonra İncil'in tahrif edildiği belirtilir (Nesâî, "Âdâbü'l-ḳuḍât", 12).

3. Ruhbanlık. Beşerî isteklerden ve dünya hayatından el çekme şeklinde tezahür eden ruhbanlık, daha sonra din adına söz söyleme yetkisine sahip bulunan rahipler zümresinde yoğunlaşmış, Hıristiyanlık'ta önemli bir konumu bulunan kilise otoritesiyle de belli bir hiyerarşi içinde müesseseleşmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de ruhbanlığın aslında Hıristiyanlık'ta bulunmayıp sonradan ihdas edildiği belirtilmiş, Allah'ın rızâsını kazanmak için bazı hıristiyanlarca başlatılan bu hareketin gereğinin tam anlamıyla yerine getirilmediği ifade edilmiştir (el-Hadîd 57/27). Ayrıca ruhbanlarca istismar edilen dinî otoritenin hıristiyan toplumu üzerindeki olumsuz etkilerine işaret edilerek yahudiler gibi hıristiyanların da zamanla rahiplerini ve Îsâ'yı kutsallaştırdıkları haber verilmiştir (et-Tevbe 9/31).

Konuyla ilgili âyetlerin bütünü incelendiği takdirde rahiplerin Allah'tan gelen âyetleri gizleyerek kendi sözlerini öne çıkarmalarının, hıristiyanların da Allah'ın emirlerinden çok onlara uymalarının tenkit edildiği görülür. Yani eleştiri konusu edilen husus, rahiplerin ilâh kabul edilmesi veya kendilerine tapınılması değil konumlarının beşer seviyesinin üstüne çıkarılması ve onların da kendilerine verilmeyen yetkileri din adına kullanmış olmalarıdır (krş. Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, XVI, 37).

Nitekim yahudi ve hıristiyan din adamları insanların mallarını haksız yere yedikleri gibi onları Allah yolundan da alıkoymuşlar (et-Tevbe 9/34), ayrıca Hz. Peygamber'le ilgili müjdeyi gizlemek suretiyle hıristiyanların İslâmiyet'i kabul etmelerini dolaylı olarak engellemişlerdir. Bununla birlikte aralarında büyüklük taslamayan ve müminlere sempati duyan rahipler de vardır (el-Mâide 5/82).

Kur'an ve Sünnet'te hıristiyanlık ilâhî dinlerden biri olarak kabul edilmiş, bu dinin mensupları yahudilerle birlikte Ehl-i kitap statüsü içinde değerlendirilmiş, diğer inanç sahiplerine göre onlara daha fazla yer verilmiş, bazı üstünlük ve farklılıkları vurgulanmıştır. Müslümanlar tarafından Ehl-i kitaba olumlu yaklaşılmasını isteyen Kur'ân-ı Kerîm (el-Ankebût 29/46), ilâhî kitapların aynı kaynaktan geldiği ve hepsine inanılması gerektiği üzerinde durmuştur (el-Mâide 5/68). Yine Kur'an'da, Ehl-i kitap içinde İslâm'a en yakın ve diyaloga en müsait bulunanların hıristiyanlar olduğu belirtilmiştir. Ancak Allah'ın elçilerine uyup onlara yardımcı olma yönünde kendilerinden kesin söz alındığı halde Ehl-i kitap bu ahidlerini yerine getirmemiştir. Ayrıca tarihî özellikler ve hukukî farklılıklar bir yana ilâhî dinler arasında değişmez ortak noktanın Allah'a ibadet, O'na hiçbir şeyi ortak koşmama ve insanları ilâhlaştırmama olduğu, bütün dindarların bu ilkelerde birleşmesinin gerektiği, aksi takdirde diyalog zemininin ortadan kalkacağı da vurgulanmıştır (Âl-i İmrân 3/64).

Hadislerde de Ehl-i kitaba yapılan çağrılarda Allah'ın birliği konusu üzerinde önemle durulmuş, ancak bunlar dinlerini terketmeye zorlanmamış, birlikte yaşamanın gereği olan beşerî münasebetlere özen gösterilmiştir. Kitap ve Sünnet'teki temel prensiplerle Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn'in uygulamalarını esas alan İslâm hukukçuları, kendi zamanlarındaki şartları da göz önünde bulundurarak müslümanların gayri müslimlerle ve bu çerçevede hıristiyanlarla olan dinî-hukukî

münasebetlerini düzenlemeye çalışmışlardır (bk. GAYRİ MÜSLİM; GIYÂR).

B) Kelâma Dair Eserlerde Hıristiyanlık. İslâmiyet'in doğuşundan itibaren müslümanlar diğer din mensuplarıyla ilişki kurmaya başlamış, fetihlerin genişlemesiyle bu münasebetler ferdî boyutları aşarak kültür ve inançların

karşılaşması noktasına ulaşmıştır. Bu süreçte İslâmî disiplinler de gelişmiş, tevhid inancını savunma amacı çerçevesinde kelâm kitaplarında diğer ilâhî dinler üzerinde durulmuş, bu dinlerin İslâm'a uymayan inançları tenkit edilmiştir. Meselâ Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî adlı ansiklopedik eserinin V. cildinde Hıristiyanlığa geniş bir bölüm ayırırken Bâkıllânî et-Temhîd'inde, Cüveynî de el-İrşâd'ında bu konuya temas etmişlerdir.

Kelâm kitaplarında hıristiyanların Ya'kūbîler, Nestûrîler ve Melkâiyye olmak üzere üç mezhebinden bahsedilir ve bunların önemli görüşleri hakkında bilgi verilir. Bazı eserlerde Mârûniyye mezhebine de atıfta bulunulur. Bu mezheplerin hepsine göre yaratıcı Tanrı bir cevher ile baba, oğul ve Rûhulkudüs olarak adlandırılan üç asıldan (ekānîm-i selâse) ibarettir. Bu üç asıl cevher olma noktasında aynı, nitelikleri itibariyle ise farklıdır. Oğul babadan doğmuş değil, ruh da baba ve oğuldan çıkmış değildir. Baba ile oğul arasındaki ilişki nesebî bir bağ olmayıp kelâmın akıldan, alevin ateşten ve ışığın güneşten sudûru şeklindedir. Her üç mezhep oğulun Mesîh olarak adlandırılan bir şahısla birleştiği, bu şahsın insanlar için ortaya çıktığı ve çarmıha gerildiği hususunda görüş birliği içinde olmuş, ancak Mesîh'in mahiyeti hakkında fikir ayrılığına düşmüştür. Bazıları onu kelâmın ve cismin birleşimi, bazıları tek başına kelime, bazıları da Meryem'in karnında yaratıldıktan sonra ceset haline gelen kelime şeklinde tanımlamış, ayrıca teslîsin unsurlarını bazıları zât, bazıları da sıfat kabul etmiştir. Mesîh'teki ittihadın mahiyeti de tartışma konusu olmuş, imtizaç, hulûl, yansıma veya mekân edinme şeklinde gerçekleştiği yönünde görüşler ileri sürülmüştür (Kādî Abdülcebbâr, V, 80-84). Mesîh hakkındaki inançların tanıtımı dışında başta teslîs olmak üzere Hıristiyanlığın diğer bazı inançları da kelâm eserlerinde çeşitli açılardan eleştiriye tâbi tutulmuştur.

Kelâm âlimlerinin hıristiyanların ulûhiyyet telakkisine yönelttiği asıl tenkitler bir beşer olan Îsâ'nın ulûhiyyeti konusunda yoğunlaşmıştır. Yapılan istidlâllerde yemesi içmesi, çocukluk ve erginlik devrelerini yaşaması, hem kendisinin Allah'a ibadet edip yalvarması hem de başkalarını O'na kulluk etmeye çağırması ve önceki peygamberlerin yolundan gitmesiyle Îsâ'nın ilâh olamayacağı vurgulanmıştır. İslâm'ın inanç esaslarını ispat etmek, özellikle tevhid prensibini savunmak ve muhalif görüşleri reddetmek amacıyla ortaya çıkan kelâm ilmi, İslâmî ilimler

arasında yabancı inanç ve akımlarla en fazla ilgilenen bir ilim konumuna gelmiştir. En büyük mücadeleyi, çok tanrılı sistemi benimseyen ve ayrıca nübüvveti inkâr edenlere karşı yapan kelâmcılar, tevhidi zedeleyen görüşleri ve bu görüşlerin yol açtığı tahrifler sebebiyle zaman zaman diğer ilâhî din mensuplarını da hedef almışlardır. Özellikle teslîs akîdesi ve Hz. Îsâ'ya izâfe edilen ulûhiyyet dolayısıyla kelâm eserlerine konu olan hıristiyanlar, Hz. Peygamber'in nübüvvetini tanımama noktasında da tenkide tâbi tutulmuştur.

Kelâm âlimleri, hıristiyanlara yönelttikleri eleştiriler sırasında meseleleri Kur'an'da olduğu gibi önce mantıkî tutarlılık açısından ele almışlar, ardından mezheplerin çelişkili görüşlerini karşılaştırmışlardır. Ayrıca hıristiyan mezheplerinin temel konularla ilgili farklı görüşlerini incelemiş, gerektiğinde İnciller'den pasajlar aktararak bunlar hakkında yorumlar yapmışlardır. Ancak kelâmcılar hıristiyanların inanç esaslarını kısaca aktarmışlar, mezhepler dışında herhangi bir hıristiyan âlimin görüşüne doğrudan atıfta bulunmamışlardır. Kādî Abdülcebbâr'ın el-Muġnî'si başta olmak üzere kelâm eserlerinde yapılan tenkitler, genellikle Allah'a cevher olma isnadı ile cevher ve uknûmlar arasındaki ulûhiyyet ilişkisine dairdir. Hıristiyan ilâhiyatının temelini oluşturan cevher ve uknûmlar arasında bir zât-sıfat münasebeti mi yoksa iki zât ilişkisi mi olduğu açık değildir. Uknûmlar sıfat kabul edildiği takdirde kadîm sıfatların tecessüm etmesi, zaman ve mekân şartlarını haiz olması problemi ortaya çıkmakta, diğer taraftan uknûmların yanında cevherin ne işlev gördüğü sorusu açıkta kalmaktadır.

C) Reddiyelerde Hıristiyanlık. İslâm'ın doğuşundan itibaren çeşitli din mensuplarıyla gerçekleşen temaslar zamanla artınca felsefî ve kültürel etkileşimin yanında dinî tartışmalar da yapılmaya başlanmış ve İslâm'a muhalif inançların reddedilmesi çerçevesinde diğer dinlere yönelik müstakil eserler ortaya çıkmıştır. Bu arada teslîs gibi oldukça farklı esaslar ihtiva etmesi sebebiyle İslâm âlimlerinin en fazla teolojik polemiğe girdikleri din Hıristiyanlık olmuştur. Hıristiyanlık'tan ayrılıp İslâmiyet'i benimseyen Ali b. Rabben et-Taberî'nin (ö. 247/861'den sonra) reddiye literatürünün önemli örneklerinden birini oluşturan er-Red ʿale'n-naṣârâ adlı eseriyle bu telif türü başlamış, Ebû Îsâ el-Verrâk (ö. 248/862) er-Red ʿale't-tes̱lîs̱'te, Câhiz (ö. 255/869) er-Red ʿale'n-naṣârâ ve'l-yehûd'da hıristiyan

mezheplerinin teslîs anlayışlarını incelemiş, bunların yaklaşımları kendilerinden sonra gelen âlimlere kaynak teşkil etmiştir. İbn Hazm da el-Faṣl adlı eserinde Hıristiyanlığa reddiye mahiyetinde bir bölüm ayırmış, yaptığı tenkitlerle önemli katkılarda bulunmuştur. Gazzâlî kendisine aidiyeti tartışmalı olan er-Reddü'l-cemîl, Fahreddin er-Râzî Münâẓara fi'r-red ʿale'n-naṣârâ, Ebü'l-Bekā Sâlih b. Hüseyin el-Caʻferî er-Red ʿale'n-naṣârâ, Şehâbeddin el-Karâfî el-Ecvibetü'l-fâḫire ʿani'l-esʾileti'l-fâcire, İbn Teymiyye el-Cevâbü'ṣ-ṣaḥîḥ, İbn Kayyim el-Cevziyye Hidâyetü'l-ḥayârâ, Abdullah et-Tercümân Tuḥfetü'l-erîb adlı eserlerinde tenkitlerde bulunmuşlardır.

Osmanlı ulemâsından İbrâhim Müteferrika Risâle-i İslâmiyye'de, Harputlu İshak Hoca Şemsü'l-hakīka'da, Sırrı Paşa Nûrü'l-hüdâ li-meni'stehdâ adlı eserinde teslîsi ve diğer bazı hıristiyan inançlarını eleştirirken Rahmetullah el-Hindî, K. G. Pfander'in Tevrat ve İncil'de tahrifin bulunmadığı konusunu içeren Mîzânü'l-ḥaḳ adlı eserine karşı yazdığı İẓhârü'l-ḥaḳ adlı reddiyesinde önceki peygamberlere gönderilen kitapların tahrifi, nesih, teslîs ile Kur'an ve Hz. Muhammed'in nübüvveti gibi konuları ele almıştır. Çağdaş âlimlerden Muhammed Ebû Zehre de Muḥâḍarât fi'n-Naṣrâniyye adlı eserinde Hıristiyanlığın tarihçesi ve inanç esaslarıyla ilgili derli toplu bilgiler vermiş, İslâm dini açısından Hıristiyanlığı değerlendirmiştir. Reddiyelerde üzerinde durulan başlıca konular şunlardır:

1. Teslîs. Reddiyelerde öncelikle ele alınan konu, Hz. Îsâ'ya izâfe edilen ulûhiyyet vasfı ve bu sebeple oluşan teslîs anlayışıdır. Hıristiyanların Hz. Îsâ'nın ulûhiyyetiyle ilgili ortak yanlışları yanında Melkâîler, Yaʻkūbîler ve Nestûrîler'in farklı görüşlerine de cevap verilmiş ve teslîse delil olarak kullanılan İncil metinleri yorumlanarak ilk dönem konsillerinde şekillenen mevcut hıristiyan akîdesi tenkit edilmiştir. Reddiyelerin başında,

genellikle İslâm'ın tevhid inancıyla ilgili açıklamalara yer verilerek hıristiyanların üçlü bir ilâh anlayışı taşıdığı belirtilmiştir. Ayrıca Mesîh'in konumuna dair hıristiyan telakkisi incelenerek hıristiyanların Mesîh'i bir kul ve bir peygamber değil ezelî bir yaratıcı olarak kabul ettikleri, böylece kendi İnciller'ine dahi uymadıkları vurgulanmıştır (bk. ÎSÂ; TESLÎS).

Reddiyelerde, Kur'ân-ı Kerîm'den hareketle (en-Nisâ 4/157-158)

hıristiyanlarca kabul edilen çarmıh hadisesinin gerçekleşmediği üzerinde de durulmuş ve çarmıh inancı kullanılarak Îsâ'nın beşeriyeti ispat edilmiştir. Çarmıh ve katil olayının aktarıldığı haberlerin tevâtür derecesine ulaşmadığı belirtilerek yahudilerin onu çok iyi tanımalarına rağmen hüviyetinin tesbiti için havârilerden yardım talebinde bulunmalarının (Matta, 26/15) bir karışıklık ve yanlışlığın meydana geldiğini gösterdiği ileri sürülmüştür. Ayrıca çarmıh ve katil hadisesiyle ilgili olarak İnciller arasındaki farklılıklara da dikkat çekilerek bu konudaki rivayetlerin karmaşıklığı vurgulanmıştır (Sâlih b. Hüseyin el-Ca'ferî, s. 72-76; Karâfî, s. 50-58). Bunun yanında rab ilân edilen Îsâ'nın çarmıha gerilip öldürülmesinin aklen de kabul edilemeyeceği, çünkü kadîm bir varlığın yok olamayacağı, dolayısıyla çarmıha gerilme olayının doğruluğu halinde Îsâ'nın ulûhiyyetinden söz edilemeyeceği ifade edilmiştir (Ebû Îsâ el-Verrâk, s. 71-72; Fahreddin er-Râzî, Münâẓara fi'r-red ʿale'n-naṣârâ, s. 23-24).

2. Tahrif. Kur'an ve Sünnet'te yer alan, hıristiyanların kutsal metinlerini tahrif ettikleri yolundaki beyanlara paralel olarak reddiye yazarlarından bazıları, söz konusu kitaplardaki çelişki ve tutarsızlıklara işaret etmek suretiyle onların bütününün Îsâ'ya vahyedilen orijinal metinler olmadığını göstermeye çalışmışlardır. Bu arada sadece tahrif konusunu ele alan reddiyeler de yazılmıştır. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî bu hususta Şifâʾü'l-ġalîl adlı bir eser kaleme almış, günümüzde de Şaban Kuzgun tarafından Dört İncil: Farklılıkları ve Çelişkileri adlı bir eser telif edilmiştir (yukarıdaki eserlerin baskıları için bk. bibl.). Tahrif konusunu işleyen reddiye kitaplarında en çok İnciller'deki tenâkuzlar üzerinde durulmuş, ayrıca hıristiyanların da bunları vahiy mahsulü olarak görmediklerine özellikle dikkat çekilmiştir. Zira İnciller'in farklı zamanlarda yaşayan Matta, Markos, Luka ve Yuhanna tarafından yazıldığı bütün hıristiyan mezheplerince kabul edilmektedir. Hz. Îsâ'nın tebliğ döneminde kendisine iman eden pek az sayıda kişinin uzun bir süre inançlarını gizlemeye mecbur kalmaları ve daha sonra da hıristiyanların 300 yıl baskı altında yaşamaları sebebiyle çok azı dışında orijinal İncil metni muhafaza edilememiştir (İbn Hazm, II, 2-5; ayrıca bk. TAHRİF).

3. Tebşîr. Reddiyelerde tebşîr konusu tahrif açısından ele alındığı gibi diğer din mensuplarına karşı Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat yollarından biri

olarak da incelenmiştir. Müelliflerin bu konudaki dayanaklarını, Ehl-i kitabın Hz. Muhammed'i kendi oğullarını tanıdıkları gibi tanıdıkları (el-Bakara 2/146; el-En'âm 6/20), onun ismini ellerindeki Tevrat ve İncil'de yazılı buldukları ve Hz. Îsâ'nın İsrâiloğulları'na kendisinin Allah'ın elçisi olduğu, daha önce gelen Tevrat'ı doğrulayıcı ve sonra gelecek olan Ahmed adında bir peygamberi müjdeleyici olarak gönderildiğine dair âyetle (es-Saf 61/6) bazı hadisler (Ebû Dâvûd, "Cenâʾiz", 58; bk. Wensinck, Miftâḥu künûzi's-sünne, "Muḥammed" md.) oluşturmaktadır. Kitâb-ı Mukaddes'te Hz. Muhammed'in nübüvvetinin haber verildiği, geçmiş peygamberlerin bu gerçeği ümmetlerine tebliğ ettikleri, ancak Ehl-i kitap âlimlerinin bu ifadeleri yanlış yorumladıkları, hatta tahrife varan değişikliklere başvurdukları sonucuna varan reddiye yazarları onların kutsal metinlerinde de bunu tesbit etmeye çalışmışlardır. Hz. Peygamber'in nübüvvetini müjdeleyen metinler ayrıca "Beşâirü'n-nübüvve" ortak adıyla telif edilen müstakil eserlerde de ele alınmıştır. Reddiye müelliflerine göre Yuhanna İncili'nde (14/26) Hz. Îsâ'dan sonra geleceği haber verilen "tesellici" (Faraklit) Hz. Muhammed, "onun öğreteceği her şey" de Kur'ân-ı Kerîm'dir. Yine Yuhanna'da (14/16, 16/7, 13) çeşitli vesilelerle söz konusu edilen kişi ile de Hz. Peygamber kastedilmiştir (Ali b. Rabben et-Taberî, ed-Dîn ve'd-devle, s. 184-185). Geleceği haber verilen Faraklit'in "teselli edici, övücü" gibi sıfatları Hz. Peygamber'in meşhur isimlerinin taşıdığı mânaya uymaktadır (Sâlih b. Hüseyin el-Ca'ferî, s. 124-125; Karâfî, s. 167-168). Bazı müellifler ise Yunanca bir kelime olan "Faraklit"in Arapça'ya "Ahmed" olarak çevirilebileceğini, bunun da Saf sûresinde (61/6) Hz. Îsâ'nın kendisinden sonra geleceğini müjdelediği Ahmed yani Hz. Peygamber olduğunu ifade etmişlerdir. Hz. Îsâ'dan sonra Hz. Muhammed'in dışında belirtilen özelliklere sahip başka bir peygamberin zuhur etmemiş olması da müjdelenen şahsın kendisi olduğunun diğer bir delilini oluşturur (Sâlih b. Hüseyin el-Ca'ferî, s. 266-269). Müellifler, Yuhanna İncili'nde geçen Faraklit'in teslîs akîdesini meydana getiren unsurlardan biri olmadığı konusunda ittifak etmişlerdir (ayrıca bk. FARAKLİT).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “nṣr” md.; Lisânü’l-ʿArab, “nṣr” md.; Tâcü’l-ʿarûs, “rhb” md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ʿÎsâ”, “İncîl”, “naṣârâ”, “naṣrânî”, “ehl” md.leri; Wensinck, el-Muʿcem, “naṣârâ”, “İncîl”, “Ṣalîb” md.leri; a.mlf., Miftâḥu künûzi’s-sünne, “Muḥammed” md.; el-Muvaṭṭaʾ, “Kelâm”, 8; “Ṣıfatü’n-nebî”, 27; Müsned, I, 4-5, 23, 24, 47, 55, 203, 245, 246, 259, 262-263, 282, 296, 342, 374, 461; II, 22, 39, 83, 121, 154, 166, 240, 272, 282, 290, 298-299, 336, 394, 406, 411, 436, 437, 494, 513, 538, 540; III, 116, 244, 248, 368, 420; IV, 6, 7, 127-128, 217, 226; V, 13, 262, 292, 314; VI, 75; Dârimî, “Riḳāḳ”, 68; Buhârî, “Büyûʿ”, 102, “Cihâd”, 99; “Enbiyâʾ”, 47-49, “Ḥudûd”, 31, “İstiʾẕân”, 22, “Menâḳıbü’l-enṣâr”, 52, “Meẓâlim”, 31, “Ẕebâʾiḥ”, 4, 22, “Riḳāḳ”, 51, “Tevḥîd”, 1, 19, 24, 36, “Şehâdât”, 29, “İʿtiṣâm”, 25, “Taʿbîr”, 33, “Fiten”, 26, “Libâs”, 68, “Tefsîr”, 4/8, 5/13, 17/5, 61/1, “Zekât”, 41, 63, “Ṭalâḳ”, 18; Müslim, “Feżâʾil”, 90, “Fiten”, 34, 39, 110, 116, “Ḥac”, 216, “Îmân”, 29, 31, 46, 71, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 266, 267, 272, 273, 274, 275, 277, 302, 322, 326-329, “Selâm”, 6, 13; İbn Mâce, “Fiten”, 24, 28, 33, “Zühd”, 37; Ebû Dâvûd, “Cenâʾiz”, 58, “Melâḥim”, 12, 14, “Sünne”, 1; Tirmizî, “Fiten”, 21, 54, 59, 62, “Ṣıfatü’l-ḳıyâme”, 10, “Tefsîr”, 17/1, 59/3; Nesâî, “Âdâbü’l-ḳuḍât”, 12; Ali b. Rabben et-Taberî, er-Red ʿale’n-naṣârâ (nşr. A. Khalifa - W. Kutsch, MUSJ, XXXVI [1959] içinde), s. 119-148; a.mlf., ed-Dîn ve’d-devle (nşr. Âdil Nüveyhiz), Beyrut 1402/1982, s. 137-187; Ebû Îsâ el-Verrâk, er-Red ʿale’t-teṡlîṡ (nşr. David Thomas, Anti-Christian Polemic in Early Islam içinde), Cambridge 1992, s. 66-82, 88-90, 110-112; Câhiz, er-Red ʿale’n-naṣârâ (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn, Resâʾilü’l-Câḥiẓ içinde), Kahire 1399/1979, III, 328, 337-351; Taberî, Câmiʿu’l-beyân, I, 318; II, 128-130; VI, 12-15, 158, 264, 313; VII, 289-292; X, 117; XVI, 81; Eş‘arî, Maḳālât (Ritter), s. 118, 306, 564; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 40, vr. 80a-b; a.mlf., Kitâbü’t-Tevḥîd, s. 119-120, 210-214; Bâkıllânî, et-Temhîd (Ebû Rîde), s. 78-96, 113-117; a.mlf., el-İnṣâf (nşr. İmâdüddin Ahmed Haydar), Beyrut 1407/1986, s. 192; İbn Fûrek, Mücerredü’l-maḳālât, s. 29, 153-154, 319; Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, V, 80-136, 146-151; Sa‘lebî, ʿArâʾisü’l-mecâlis, s. 390; İbn Hazm, el-Faṣl, I, 49-59; II, 2-5, 11-27, 36, 49-51, 55, 61-62; Cüveynî, el-İrşâd (Temîm), s. 64-68; a.mlf., Şifâʾü’l-ġalîl (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Kahire 1399/1979, s. 39-57; Ebü’l-Yüsr el-Pezdevî, Uṣûlü’d-dîn (nşr. H. Peter Linss), Kahire 1383/1963, s. 19; Gazzâlî, er-Reddü’l-cemîl (nşr. Abdülazîz

Abdülhak Hilmî), Kahire 1393/1973, s. 243, 257, 260-263, 266-270, 276-282; Nesefî, Tebṣıratü'l-edille (Salamé), I, 112-118, 127-128, 497-499; Sâbûnî, el-Bidâye, s. 21-22; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, III, 105, 177-178; VIII, 58-59, 67-69;

XI, 100-102, 116, 188-189; XII, 50-51; XVI, 37, 41-42; XXII, 218-219; XXV, 196-197; XXIX, 245, 313-314; a.mlf., Münâẓara fi'r-red ʿale'n-naṣârâ (nşr. Abdülmecîd en-Neccâr), Beyrut 1986, s. 23-25; Sâlih b. Hüseyin el-Caʿferî, er-Red ʿale'n-naṣârâ (nşr. M. Muhammed Haseneyn), Kahire 1409/1988, s. 65-66, 71-76, 88-94, 124-125, 266-269; Karâfî, el-Ecvibetü'l-fâḫire ʿani'l-esʾileti'l-fâcire, Beyrut 1406/1986, s. 19-27, 50-60, 84-87, 101-105, 165-168; Kurtubî, el-Câmiʿ, XVI, 105; İbn Teymiyye, el-Cevâbü'ṣ-ṣaḥîḥ li-men beddele dîne'l-Mesîḥ (nşr. Ali b. Hasan b. Nâsır v.dğr.), Riyad 1414, IV, 5, 76-80, 87, 93-94; İbn Kayyim el-Cevziyye, Hidâyetü'l-ḥayârâ fî ecvibeti'l-yehûd ve'n-naṣârâ (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Kahire 1407/1987, s. 170, 172, 219-222; İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Ḳurʾân, I, 107, 126-127, 589; II, 33-35, 67, 89, 364; III, 203, 477; IV, 142, 338, 384; İbn Ebü'l-İz, Şerḥu't-Ṭaḥâviyye (nşr. Ahmed M. Şâkir), Kahire, ts., s. 430-432; Teftâzânî, Şerḥu'l-ʿAḳāʾid (nşr. M. Adnân Dervîş), Beyrut 1411/1991, s. 102, 211-214, 281; Abdullah et-Tercümân, Tuḥfetü'l-erîb fi'r-red ʿalâ ehli'ṣ-ṣalîb (nşr. Ömer Vefîk ed-Dâûk), Beyrut 1408/1988, s. 185-202, 266-269; İbn Hacer, Fetḥu'l-bârî (Hatîb), VI, 382-384; Tecrid Tercemesi, VI, 532; Süyûtî, ed-Dürrü'l-mens̱ûr, Beyrut 1403/1983, II, 733; Beyâzîzâde, el-Uṣûlü'l-münîfe li'l-İmâm Ebî Ḥanîfe (nşr. İlyas Çelebi), İstanbul 1416/1996; İsmail Hakkı Bursevî, Rûḥu'l-beyân, İstanbul 1969, II, 346; Rahmetullah el-Hindî, İẓhârü'l-ḥaḳ (nşr. M. Ahmed M. Abdülkādir), Riyad 1414/1994, I, 151-157, 188, 202-203, 209-245; II, 359-366, 377-378, 384-385, 457-459, 493-494, 504-505, 576-577; III, 736-750; IV, 1185-1198; Harputlu İshak Efendi, Şemsü'l-hakīka, İstanbul 1278, s. 46-55, 91-96, 123-126, 132-133; Sırrı Paşa, Nûrü'l-hüdâ, Diyarbakır 1310, s. 155-173; Abdülahad Dâvûd, İncîl ve Salîb, İstanbul 1329, s. 9-20, 49; a.mlf., Tevrat ve İncil'e Göre Hz. Muhammed (trc. Nusret Çam), İzmir 1988, s. 189-190; İzzeddin Efendi, Hak ve Bâtıl (trc. Asmaî Yusuf Ziya Efendi, s.nşr. Osman Cilacı), Konya 1975, s. 33-35, 45-55; İzmirli, Yeni İlm-i Kelâm, II, 233; Reşîd Rızâ, Tefsîrü'l-menâr, III, 316-317; VI, 474-475; IX, 176-179; Elmalılı, Hak Dini, IV, 2519-2520; Abdüllatîf el-Harpûtî, Tenḳīḥu'l-kelâm, İstanbul 1330, s. 349-360; Ömer Nasuhi Bilmen, Muvazzah İlm-i Kelâm,

İstanbul, ts., s. 325-330; M. Ebû Zehre, Muḥâḍarât fi'n-Naṣrâniyye, Kahire 1375/1966, s. 42-60, 105-107; Ahmed Hicâzî es-Sekkā, el-Beşâre bi-nebiyyi'l-İslâm fi't-Tevrât ve'l-İncîl, Kahire 1977, s. 259; Mahmûd Şeltût, el-Fetâvâ, Kahire 1403/1983, s. 59-65; a.mlf., "Îsâ'nın Ref'i" (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), AÜİFD, XXIII (1978), s. 319-324; Ethem Ruhi Fığlalı, Kadıyanilik: Ahmediyye Mezhebi, İzmir 1986, s. 8-12; Süleyman Ateş, Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri, İstanbul 1989, II, 49-56; Mehmet Aydın, Müslümanların Hıristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları, Konya 1989, s. 17-19, 142-147, 162-163; Keşmîrî, et-Taṣrîḥ bi-mâ tevâtere fî nüzûli'l-Mesîḥ (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Halep 1412/1992; Remzi Kaya, Kur'ân-ı Kerim'e Göre Ehl-i Kitap ve İslâm, Ankara 1994, s. 190; Şaban Kuzgun, Dört İncil: Farklılıkları ve Çelişkileri, Ankara 1996, s. 305-342; İlyas Çelebi, İtikadî Açıdan Uzak ve Yakın Gelecekle İlgili Haberler, İstanbul 1996, s. 71-76, 98-100.

Mustafa Sinanoğlu

IX. LİTERATÜR

İslâmiyet'in Hıristiyanlık'la olan ilgisi Kur'an ve hadislerle başlamıştır. Kur'ân-ı Kerîm'de hıristiyanlar bazı yanlış inançları sebebiyle tenkit edilmiş, hadislerde de hem Kur'an'daki ilgili âyetlerin daha iyi anlaşılması doğrultusunda açıklamalar yapılmış, hem de Kur'an'da yer almayan bazı bilgiler veya mevcut bilgilere ait ayrıntılar ortaya konmuştur. Bunun sonucu olarak tefsir ve hadis literatürü, müslümanların Hıristiyanlık'la ilgili tavırlarının teolojik alt yapısını oluşturmakta vazgeçilmez kaynaklar olarak önem kazanmıştır. Hz. Peygamber döneminden itibaren müslümanların hâkimiyet kurduğu toprakların genişlemesine paralel olarak diğer dinlerle münasebetler dar çerçeveli boyutları aşmış, müslümanların söz konusu dinlere ait köklü medeniyet ve kültürlerle giderek artan bir yoğunlukta karşı karşıya geldiği bu süreçte gelişen İslâmî disiplinler içinde İslâm'ın diğer dinlere karşı tavrını ağırlıklı olarak kelâm ilmi üstlenmiştir. Böylece İslâm kültürünün Hıristiyanlık'la ilgisi tefsir, hadis ve kelâm kitaplarıyla yine

genelde kelâmcılar tarafından kaleme alınan reddiyelerde ortaya konmuştur.

A) Tefsir Kitapları. Müslüman ilim adamları teslîs inancı, Hz.Îsâ'nın Tanrı'nın oğlu ve rab olduğu iddiasının reddi, çarmıh hadisesi, tahrif ve Hz. Peygamber'in nübüvvetinin Hz. Îsâ tarafından müjdelenmesi gibi konuları ele alarak görüşlerini öncelikle bu konulara dair Kur'an'da geçen bilgiler üzerine temellendirmişler, bu bağlamda tefsir kaynakları büyük önem kazanmıştır. Kur'an'ın diğer dinlerle ilgili mesajı İslâmî disiplinler arasında daha çok kelâm ilminin konusunu teşkil ettiği için Mâtürîdî'nin kelâmî yorumları ağır basan Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân (Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 40), Zemahşerî'nin el-Keşşâf ve Fahreddin er-Râzî'nin Mefâtîḥu'l-ġayb adlı dirâyet tefsirleri, ayrıca Şiî müfessir Tabersî'nin ilgili âyetlere Şiî yaklaşımını ortaya koyan Mecmaʿu'l-beyân adlı eseri önemli kaynaklar arasında yer almaktadır. Öte yandan İbn Cerîr et-Taberî'nin Câmiʿu'l-beyân fî tefsîri'l-Ḳurʾân'ı ile İbn Kesîr'in Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm'i Hıristiyanlığa dair âyetlerin tefsirine yardımcı olan ve değişik görüşlerin bilinmesine imkân sağlayan pek çok rivayet aktarmaktadır.

Son dönem Mısır ulemâsından Reşîd Rızâ'nın Tefsîrü'l-Menâr'ı ilgili âyetlerin izahı yanında teslîs, tahrif, tebşîrat konularına hasredilmiş bölümler içermektedir. Hintli müfessir Senâullah Amritsârî de Tefsîr-i S̱enâʾî (Urduca, I-VIII, Serkoda 1994) ve Tefsîrü'l-Ḳurʾân bi-kelâmi'r-Raḥmân (Arapça, Gucranvâlâ, ts. [İdâre-i İhyâü's-sünne]) adlı eserlerinde bilhassa Hıristiyanlık'la ilgili âyetlerin tefsirine ağırlık vermiştir. İbn Âşûr'un Kitâb-ı Mukaddes'e atıflarda bulunduğu Tefsîrü't-taḥrîr ve't-tenvîr'i de (I-XXX, Tunus 1984) konu açısından önemli bir kaynaktır. Önceki müfessirlerin Hıristiyanlığa dair âyetler hakkındaki görüşleriyle birlikte yeni yorumlar da ihtiva etmeleri sebebiyle Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Hak Dini Kur'an Dili (I-X, İstanbul 1979) ve Süleyman Ateş'in Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsîri (I-XI, İstanbul 1988-1991) adlı eserleri önemli Türkçe kaynakları teşkil etmektedir.

B) Hadis Kitapları. Kütüb-i tis'a gibi başlıca hadis kaynaklarında doğrudan Hıristiyanlığa ayrılmış müstakil kitap veya bablar mevcut değildir. Her hadis mecmuasının kendi sistematiğine göre ilgili hadisler farklı kitaplarda sıralanmış olmakla birlikte Hıristiyanlığa dair hadisler genelde "Îmân", "Tevḥîd", "Enbiyâʾ", "Ṣıfatü'n-nebî", "Ṣıfatü'l-ḳıyâme", "Fiten",

“Melâḥim”, “Tefsîr” vb. bölümlerde bir araya getirilmiş; “Âdâbü’l-ḳuḍât”, “Büyûʿ”, “Cenâʾiz”, “İʿtişâm”, “Libâs”, “Meẓâlim”, “Riḳāḳ”, “Şehâdât”, “Taʿbîr”, “Zühd”, “Ḥudûd” gibi bölümlerde de buna dair rivayetlere yer verilmiştir. Bunun yanında İbn Hacer el-Askalânî’nin Fetḥu’l-Bârî bi-şerḥi Ṣaḥîḥi’l-Buḫârî ve Yahyâ b. Şeref en-Nevevî’nin el-Minhâc fî şerḥi Ṣaḥîḥi Müslim b. Ḥaccâc adlı hadis şerhleri ve Türkçe’de Babanzâde Ahmed Naim ile Kâmil Miras’ın Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi konuyla ilgili hadisleri açıklayan önemli kaynaklardır. Muhammed Enver Şah el-Keşmîrî’nin nüzûl-i Îsâ’ya dair hadisleri bir araya getirdiği et-Taṣrîḥ bimâ tevâtera fî nüzûli’l-Mesîḥ adlı eseri de (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde, Haleb 1412/1992) bu alanda müstakil çalışmalara bir örnek teşkil etmektedir.

C) Kelâm Kitapları. Kelâm âlimleri klasik kelâm kitaplarında özel olarak Hıristiyanlık hakkında bilgi vermemişler, kesin deliller kullanıp muhaliflerin ileri sürdüğü itirazları reddetmek suretiyle dinî akîdeleri ispat ederken hıristiyanların bazı inançlarını da tenkide tâbi tutmuşlardır. Dolayısıyla bu âlimlerin bir başka din veya felsefî disiplinden bahsetmesi, ispat etmeye çalıştıkları inanç esaslarına aykırı olan din veya düşünce mensuplarının

yanlışlarına işaret edip onlara cevap vermek şeklinde gerçekleşmiştir. Ayrıca kelâmcılar veya Ehl-i kitap’tan İslâmiyet’i kabul edenler tarafından bütünüyle bu konuya hasredilmiş reddiye türünde risâle veya kitaplar da kaleme alınmıştır.

İlk kelâm ekolü olarak kabul edilen Mu‘tezile mezhebinden günümüze çok az eser intikal etmiştir. Kādî Abdülcebbâr’ın el-Muġnî fî ebvâbi’t-tevḥîd ve’l-ʿadl isimli külliyatının (nşr. Tâhâ Hüseyin - İbrâhim Medkûr v.dğr., Kahire 1382-1385/1962-1965) V. cildinde Hıristiyanlık hakkında oldukça geniş bir bölüm yer almaktadır. Eserde Ya‘kūbiyye, Nestûriyye ve Melkâiyye’nin teslîs ve ittihad anlayışları, Hz. Îsâ’ya ibadet etmeleri eleştirilmiştir. Kādî Abdülcebbâr ayrıca, daha küçük hacimli bir eser olan Şerḥu’l-uṣûli’l-ḫamse’de (nşr. Abdülkerîm Osman, Kahire 1384/1965) bu inanç ve davranışları kısaca tenkit etmiştir (s. 291-297). Bu hususta, günümüze hiçbir eseri intikal etmemiş olan Mu‘tezilî âlim Ebû Ali el-Cübbâî’nin görüşlerinden faydalanan Kādî Abdülcebbâr, Câhiz’in

hıristiyanlara karşı yazdığı reddiyesinden de bazı iktibaslarda bulunmuştur.

Eş‘arî geleneğine gelince, Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî Hıristiyanlığı sistemli bir şekilde ele almadığı gibi eserlerinde Hıristiyanlığa dair müstakil bir bölüm de yoktur. Ancak Eş‘arî, Maḳālâtü’l-İslâmiyyîn (nşr. Helmut Ritter, Wiesbaden 1382/1963) adlı eserinin çeşitli yerlerinde Hıristiyanlığa birkaç noktada işarette bulunmuştur (s. 118, 306, 564). Bâkıllânî, el-İnṣâf adlı eserinde (nşr. İmâdüddin Ahmed Haydar, Beyrut 1407/1986) sadece Allah’ın sıfatlarıyla ilgili bölümde hıristiyanların hulûl anlayışının yanlış olduğunu belirtmekle yetinmiş (s. 192), et-Temhîd’in (nşr. Mahmûd M. Hudayrî - M. Abdülhâdî Ebû Rîde, Kahire 1366/1947) ilâhiyyat bahsinde de hıristiyanların Allah’ın cevher olduğu şeklindeki iddialarını (s. 78-81), teslîs (s. 81-86), ittihad ve hulûl (s. 86-92), anlayışlarını bunlarla bağlantılı olarak onların Hz. Îsâ’nın çarmıha gerildiği ve öldürüldüğü yolundaki telakkilerini (s. 93-96) tenkit etmiştir. Ayrıca Hz. Muhammed’in peygamberliğinin ispatı ve nübüvvetle ilgili hususlarda hıristiyanlara bazı eleştiriler yönelttiğini söylemekle birlikte bunlar İslâm’ın dışındaki inançlara toplu bir cevap mahiyetindedir (s. 113-117). İbn Fûrek Mücerredü maḳālât (nşr. Daniel Gimaret, Beyrut 1986, s. 29, 153-154, 319), İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî el-İrşâd (nşr. Es‘ad Temîm, Beyrut 1405/1985, s. 64-68) ve Sa‘deddin et-Teftâzânî Şerḥu’l-ʿAḳāʾidi’n-Nesefiyye (nşr. Muhammed Adnân Dervîş, Beyrut 1411/1991, s. 102, 211-214, 281) adlı eserlerinde teslîs ve ittihad gibi anlayışları eleştirmekle yetinmişlerdir.

İmam Mâtürîdî, Kitâbü’t-Tevḥîd’inde (nşr. Fethullah Huleyf, Beyrut 1970 → İstanbul 1979) Hıristiyanlık için ayrı bir bölüm açmamışsa da tevhid bahsinde hıristiyanların teslîs anlayışını (s. 119-120), Mesîh’in tabiatı hakkındaki görüşlerini (s. 210-212) tenkit etmiş, Hz. Îsâ’nın rab ve Tanrı’nın oğlu olduğuna inanmalarının yanlış olduğunu belirtmiştir (s. 212-214). Mâtürîdî’nin Hıristiyanlığa yönelttiği tenkitler, Hz. Îsâ’nın statüsüyle ilgili belli başlı hususları ortaya koyup mantıkî tutarlılık açısından irdeleme şeklinde olmuştur. Mâtürîdî geleneğinden Ebü’l-Yüsr Pezdevî Uṣûlü’d-dîn’de (nşr. Hans Peter Linss, Kahire 1383/1963, s. 19), Ebü’l-Muîn en-Nesefî Tebṣıratü’l-edille’de (nşr. Claude Salamé, Dımaşk 1990, s. 114-118, 497-499), Nûreddin es-Sâbûnî el-Bidâye fî uṣûli’d-dîn’de (nşr. Bekir Topaloğlu, Dımaşk 1399/1979 → Ankara 1416/1995, s. 21-22), hıristiyanların teslîs ve ittihad anlayışlarıyla Hz. Îsâ’yı Allah’ın oğlu kabul

etmelerini eleştirmiştir.

Son dönem kelâmcılarından Abdüllatif Harpûtî, Tenḳīḥu'l-kelâm fî ʿaḳāʾidi ehli'l-İslâm (İstanbul 1330) adlı eserinin ilâhiyyat bahsinde hıristiyanların teslîs ve ittihad anlayışlarını tenkit etmiş, onların Hz. Îsâ'yı Allah'ın oğlu olarak nitelendirmelerinin yanlış olduğuna dikkat çekmiştir (s. 185-191). İzmirli İsmail Hakkı da Yeni İlm-i Kelâm'ında (I-II, İstanbul 1340-1343) teslîs inancına işaret etmek suretiyle Hıristiyanlık'tan bahsetmektedir (II, 233). Kelâm kitapları dışında Şehristânî'nin el-Milel ve'n-niḥal'i (nşr. M. Seyyid Kîlânî, Beyrut, ts., I, 220-228), Fahreddin er-Râzî'nin İʿtiḳādâtü fıraḳi'l-müslimîn ve'l-müşrikîn (nşr. M. Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî, Beyrut 1407/1986, s. 115-119) adlı eserleri gibi mezhepler tarihine ait kitaplarda da Hıristiyanlık ve hıristiyan mezhepleri hakkında kısa bilgiler verilmektedir.

Kelâm âlimleri, ilâhiyyat konularını işlerken hıristiyanların Allah'ın cevher olduğu şeklindeki inançlarından başlayarak teslîs akîdesini ve bu akîde ile bağlantılı olarak onların ittihad, hulûl ve Hz. Îsâ'nın çarmıha gerilmesi hadisesiyle ilgili inançlarını, zaman zaman hıristiyan mezheplerinin farklı görüşlerine de yer vererek eleştirmişlerdir. Aynı şekilde bu eserlerin nübüvvât bahislerinde de hıristiyanların kutsal metinlerinin tahrif edilmesi ve Hz. Peygamber'in nübüvvetinin kutsal kitaplarında haber verilmesiyle ilgili konulara temas edilmiştir.

D) Reddiyeler. Bu türün ilk örnekleri arasında yer alan Bişr b. Mu'temir'in (ö. 210/825) Kitâbü'r-Red ʿale'n-naṣârâ'sı, Kahtâbî'ye (ö. 329/940) ait er-Red ʿale'n-naṣârâ (İbnü'n-Nedîm, s. 162, 342; Sezgin, I, 387) ve Kādî Abdülcebbâr'ın Reddü'n-naṣârâ (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 838), İbn Cezle'nin Risâle fi'r-red ʿale'n-naṣâra'l-küffâr (Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 220) adlı eserleri günümüze ulaşmamıştır (ayrıca bk. Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 838; Aydın, s. 41-43).

1. Arapça Reddiyeler. Abdullah b. İsmâil el-Hâşimî'nin (ö. 205/820) Risâle ilâ ʿAbdi'l-Mesîḥ İbn İsḥâḳ el-Kindî adlı eserinin (London 1880) zamanımıza kadar gelenler içinde Hıristiyanlık'la ilgili birkaç konuya birden temas eden ilk müstakil reddiye olduğu anlaşılmaktadır. Hâşimî eserinde, Halife Me'mûn'un (813-833) sarayında önemli bir âlim olan

hıristiyan Abdülmesîh b. İshak el-Kindî'den teslîse inanmaktan vazgeçerek müslüman olmasını istemiş ve Hıristiyanlığın tutarsız yönlerine işaret etmiştir. Bundan dolayı risâle daha çok bir davet üslûbu taşımaktadır (Aydın, s. 43-44). Hıristiyanlık'la ilgili pek çok noktayı İslâm akîdesi açısından derli toplu bir şekilde ele alan ilk dönem reddiyelerinin en önemli örneğini, Hıristiyanlık'tan ayrılıp İslâmiyet'i benimseyen Ali b. Rabben et-Taberî'nin (ö. 247/861'den sonra) er-Red ʿale'n-naṣârâ adlı eseri teşkil etmektedir (nşr. I. A. Khalife - W. Kutsch, Mélanges de l'Université Saint Joseph, Beyrut 1959, XXXVI, s. 114-148). Taberî risâlesinde hıristiyanların teslîs, Hz. Îsâ'nın kulluğu ve tahrif konularına dair inançlarını, ayrıca Mesîh'in tabiatına dair telakkilerini ele alarak tenkit etmiştir. Hz. Îsâ'nın mûcizeleri ve peygamberliği üzerinde de duran Taberî, Hz. Muhammed'in nübüvvetini ve onun nübüvvetinin daha önceki kutsal metinlerde haber verildiği hususunu ispat için ed-Dîn ve'd-devle adlı bir eser daha kaleme almıştır (nşr. Âdil Nüveyhiz, Beyrut 1393/1973). İlk döneme ait reddiyeler içinde, hıristiyanların İslâm'a karşı itirazlarının dokuz bölüm halinde cevaplandırıldığı Câhiz'in er-Red ʿale'n-naṣârâ ve'l-yehûd adlı eseri de (nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Resâʾilü'l-Câḥiẓ içinde, Kahire 1399/1979, III, 303-351) önemli bir yere sahiptir. Câhiz kitabında, Hz. Îsâ'nın beşer oluşu ve onun

Allah'ın oğlu ve tanrı olamayacağı hususu ile ittihad anlayışı üzerinde durmuş, İncil metinlerinin orijinal olmadığını ve İnciller'deki ihtilâfların izah edilemeyeceğini söylemiştir (III, 328).

İbn Hazm'ın el-Faṣl adlı eseri (Kahire 1317-1321 → Beyrut 1406/1986), diğer din ve mezhepler hakkında bilgi veren genel bir çalışma olmakla birlikte Hıristiyanlığa dair bölümleri (I, 48-65, 116-217; II, 2-69) reddiye üslûbunda kaleme alınmış olup özellikle teslîs ve tahrif konularında diğer eserlere nisbetle daha bol malzeme ihtiva etmektedir. İbn Hazm'ın bu din hakkında verdiği bilgiler sistematik bir tarzda sunulmuş ve daha sonra yapılan çalışmalara bir zemin oluşturmuştur. Hıristiyanlık'taki teslîs anlayışının tutarsızlığına işaret eden müellif, Kur'an'dan hareketle çarmıh hadisesinde de hıristiyanların doğru bilgi sahibi olmadığını belirtmiştir. Öte yandan müslüman âlimler içinde Kitâb-ı Mukaddes'in tahrife uğradığına dair görüşler ileri sürüp bunu ispat etmeye çalışanlar olmuşsa da konuyu, İnciller'le diğer kitapların içerdiği çelişkileri tesbit etmek suretiyle ilk defa

sistematik bir şekilde ortaya koyan âlim İbn Hazm olmuştur. İslâm tarihi boyunca Hıristiyanlık'taki belli başlı konuları ele alıp tenkit eden başka eserler de kaleme alınmıştır. İbn Teymiyye'nin el-Cevâbü'ṣ-ṣaḥîḥ'i (nşr. Ali b. Hasan b. Nâsır v.dğr., I-VI, Riyad 1414), İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Hidâyetü'l-ḥayârâ'sı (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā, Kahire 1407), bir mühtedi olan Abdullah b. Abdullah et-Tercümân'ın Tuḥfetü'l-erîb'i (nşr. Ömer Vefîk ed-Dâûk, Beyrut 1408/1988) bu çalışmalara örnek teşkil etmekle birlikte bunlar İbn Hazm'ın çalışmasını aşacak nitelikte değildir.

Son dönemde Hıristiyanlığın temel konularını sistemli bir şekilde ele alarak tenkit eden Rahmetullah el-Hindî'nin İẓhârü'l-ḥaḳḳ'ı (nşr. Muhammed Ahmed Muhammed Abdülkādir, I-IV, Riyad 1414/1994) daha sonraki çalışmalara tesir etmiş önemli bir reddiyedir. XIX. yüzyılda Hindistan yoğun misyonerlik faaliyetlerine mâruz kaldığı için Rahmetullah el-Hindî bu bağlamda pek çok tartışmaya girmiş, İẓhârü'l-ḥaḳḳ'ı da hıristiyan K. G. Pfander'in Mîzânü'l-ḥaḳ adlı eserine reddiye olarak yazmıştır. Rahmetullah, Urduca olarak kaleme aldığı eseri daha sonra Farsça'ya ve Arapça'ya da (İstanbul 1304/1886) tercüme etmiştir. Eser Ömer Fehmi ve Nüzhet Efendi tarafından İzhârü'l-Hak Tercümesi adıyla Türkçe'ye de çevrilmiştir (İstanbul 1972; daha geniş bilgi için bk. Aydın, s. 86-87; Özcan - Buzpınar, I [1997], s. 67, dipnot 16). Rahmetullah eserinde önceki peygamberlere gönderilen kitapların tahrifi, nesih, teslîs, Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Muhammed'in nübüvvetiyle ilgili konuları ele almıştır. Teslîs inancının yanlışlığını delillerle ispat etmeye çalışan Rahmetullah el-Hindî (İẓhârü'l-ḥaḳ, III, 736-750), son dönemdeki reddiye yazarları içinde Kitâb-ı Mukaddes'in tahrifi konusunu en sistematik bir tarzda işleyen âlimdir. Müellif ayrıca Hz. Muhammed'in nübüvvetinin İnciller'de müjdelendiği hususu üzerinde de durmuştur (IV, 1185-1198).

İslâmiyet-Hıristiyanlık polemiğinde sadece teslîs konusunu ele alan önemli reddiyelerden biri, Ebû Îsâ Muhammed b. Hârûn el-Verrâk'ın (ö. 248/862) er-Red ʿale't-tes̱lîs̱ adlı eseridir. Ebû Îsâ el-Verrâk reddiyesinde hıristiyan mezheplerinin teslîs anlayışlarını tek tek irdelemiş ve bundan dolayı eseri daha sonra gelen âlimler için önemli bir kaynak teşkil etmiştir. Kitapta Melkâîler, Ya'kūbîler ve Nestûrîler'in teslîs inancıyla ilgili olarak görüş birliği içinde oldukları ve ihtilâf ettikleri hususlar anlatılmış, ardından bu konular tahlile tâbi tutularak eleştirilmiştir (s. 66-68, 72-76, 80-82, 88-90,

110-112). Eser, David Thomas tarafından Anti-Christian Polemic in Early Islām Abū ʿœsā al-Warrāq's "Against the Trinity" içinde İngilizce tercümesiyle birlikte yayımlanmıştır (Cambridge 1992). Sadece teslîsi konu edinen reddiyeler içinde anılması gereken bir başka eser de Ya'kūb b. İshak el-Kindî'nin (ö. 252/866 [?]) er-Red ʿale'n-naṣârâ'sıdır. Bu reddiye Augustin Périer tarafından, Yahyâ b. Adî'nin (ö. 364/975) ona verdiği cevaplar ve Fransızca tercümesiyle birlikte Revue de l'orient chrétien'de yayımlanmıştır (III, 22 [Paris 1920-1921], s. 4-14).

İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin Şifâʾü'l-ġalîl adlı eseri yalnızca Kitâb-ı Mukaddes'in tahrifini konu edinmiştir. İncil yazarlarının ortaya koyduğu metinlerde birtakım değişiklik ve hataların bulunduğunu belirten Cüveynî (s. 39-41), eserinde tahrif konusuna örnek teşkil edecek çelişkilere dikkat çekmiştir (s. 41-57). Şifâʾü'l-ġalîl önce, Michel Allard tarafından Textes apologétiques de Guwainī adlı çalışmanın 38-83. sayfaları arasında Fransızca tercümesiyle birlikte yayımlanmış (Beyrut 1968), daha sonra Ahmed Hicâzî es-Sekkā aynı nüshayı esas alarak eseri ikinci defa neşretmiştir (Kahire 1399/1979). Yalnızca Hz. Peygamber'in nübüvvetinin önceki kutsal metinlerde müjdelendiği hususunu ele alan eserlere, İskenderiyeli bir yahudi iken müslüman olan Saîd b. Hasan el-İskenderânî'nin (ö. 720/1320) Mesâlikü'n-naẓar fî nübüvveti seyyidi'l-beşer'i örnek verilebilir. Bu risâle I. Goldziher tarafından neşredilmiştir (Saîd b. Hasan, Gesammelte Schriften, Hildesheim 1969, III, 397-419; daha geniş bilgi için bk. Aydın, s. 77-78).

2. Türkçe Reddiyeler. Son dönem Osmanlı ulemâsından Harputlu İshak Hoca Şemsü'l-hakīka adlı eserinde (İstanbul 1278) hıristiyan mezheplerinin farklı teslîs ve ittihad anlayışları (s. 132-135), Hz. Îsâ'nın tanrı olmadığı hususu (s. 122-123), çarmıh hadisesi (s. 91-96) ve tahrif konusu (s. 46-55) üzerinde durmuştur. Nûrü'l-hüdâ li-menistehdâ (Diyarbekir 1310) adlı reddiyesinde Sırrı Paşa, teslîs inancını ve hıristiyanların kutsal metinlerini tahrif etmiş oldukları hususunu vurgulamış, teslîs inancıyla ilgili olarak daha çok ittihad anlayışının tutarsızlığına işaret etmiştir. Rahip iken müslüman olan Abdülahad Dâvûd'un İncîl ve Salîb'i de (İstanbul 1329 r./1913) özellikle tahrif konusuna hasredilmiş olup ayrıca Hz. Peygamber'in nübüvvetinin tebşîratı konusuna da temas edilmiştir. Tebşîrat konusunda yazılan önemli reddiyelerden biri de İbrâhim Müteferrika'nın Risâle-i

İslâmiyye'sidir (Halil Necatioğlu, Matbaacı İbrâhîm-i Müteferrika ve Risâle-i İslâmiye içinde eserin tenkitli neşri yapılmıştır, Ankara 1982, s. 53-139). Aynı konuyu ele alan bir başka reddiye Ahmed Midhat Efendi'nin Beşâir-i Sıdk-ı Nübüvvet-i Muhammediyye adlı eseridir (İstanbul 1317/1899). Ahmed Midhat Efendi, Ahd-i Atîk ve Ahd-i Cedîd'deki kitaplardan birtakım pasajları delil olarak gösterip Hz. Peygamber'in nübüvvetinin daha önce müjdelenmiş olduğunu ispata çalışmıştır (diğer reddiyeler için bk. Mehmet Aydın, Müslümanların Hıristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları, Konya 1989; Hıristiyanlık ve misyonerlik faaliyetleri hakkında yazılan eserler için bk. Rahmetullah el-Hindî, yayınevinin önsözü, s. X-XVI; bazı Türkçe reddiyeler için bk. Osmanlı Müellifleri, I, 339, 350; tebşîrat hakkında yazılan eserler için bk. Necatioğlu, s. 41-46; Ernest Renan'a karşı yazılan reddiyeler için bk. Cündioğlu, sy. 2 [1996], s. 1-94).

E) Günümüzde Yapılan Çalışmalar. 1. İslâm Ülkelerindeki Çalışmalar. Türkiye'de

gerçekleştirilen Hıristiyanlık'la ilgili araştırmalar arasında ilâhiyat fakültelerindeki akademik çalışmaların önemli bir yeri vardır. Mehmet Aydın'ın Müslümanların Hıristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları (Konya 1989) ve Günay Tümer'in Hıristiyanlık'ta ve İslâm'da Hz. Meryem (Ankara 1996) adlı doçentlik tezleri, Ahmet Usta'nın İbrahim Müteferrika'nın Risâle-i İslâmiyye'si, Eserin Dinler Tarihi Açısından Tetkik, Tahlil ve Günümüz Türkçesine Çevirisi (1991, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Mustafa Erdem'in Hz. Âdem (İlk İnsan) (Ankara 1992), M. Fatih Kesler'in Kur'an'da Yahudiler ve Hıristiyanlar (Kur'an'da Ehl-i Kitap) (Ankara 1993), Ali Erbaş'ın İlâhî Dinlerde Melek (1992, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), Remzi Kaya'nın Kur'ân-ı Kerim'e Göre Ehl-i Kitap ve İslâm (Ankara 1994), Mustafa Sinanoğlu'nun Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'ân-ı Kerîm'de Nübüvvet (1996, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) adlı doktora tezleri bu akademik çalışmalara örnek teşkil etmektedir.

Günümüzde Hıristiyanlığın ana hatlarıyla ele alındığı müstakil eserler de yazılmış olup bunların bir kısmında, mevcut Hıristiyanlık'la bir tür mukayese için Kur'an ve hadislerde takdim edilen Hıristiyanlık tasvir

edilmeye çalışılmış, bazılarında da Hıristiyanlığın kendi kaynaklarına dayanılarak tanıtılması amaçlanmıştır. Mütevâlî Yûsuf Şelebî'nin Eḍvâ ͗ ͑ale'l-Mesîḥiyye (Küveyt 1968), Ziya Kazıcı'nın Kur'ân-ı Kerîm ve Garp Kaynaklarına Göre Hıristiyanlık (İstanbul 1971), Dâvûd Ali el-Fâdîlî'nin Uṣûlü'l-Mesîḥiyye kemâ yuṣavvirühe'l-Ḳur ͗ânü'l-Kerîm (Rabat 1393/1973), Muhammed Ebû Zehre'nin Muḥâḍarât fi'n-Naṣrâniyye (Kahire 1385/1966; T. trc. Akif Nuri, Hıristiyanlık Üzerine Konferanslar, İstanbul 1978), Ahmad von Denffer'in Christians in the Qur'an and Sunna: An Assesment from the Sources to Help Define Our Relationship (Leicester 1399/1979), Ahmed Şelebî'nin Muḳārenetü'l-edyân el-Mesîḥiyye (II, Kahire 1984), Abdülvâhid Han'ın ͑ Îsâ ͗iyet (Lahor 1987), Suat Yıldırım'ın Mevcut Kaynaklara Göre Hıristiyanlık (Ankara 1988), Muhammed Ahmed el-Hâc'ın en-Naṣrâniyye mine't-tevḥîd ile't-tes̱lîs̱ (Dımaşk 1413/1992) ve Mehmet Aydın'ın Hıristiyan Kaynaklarına Göre Hıristiyanlık (Ankara 1995) adlı çalışmaları bu tür eserlerdendir.

Muhammed Şefî'in Mesîḥ-i Mev ͑ ûd ki Pehçam (Karaçi 1975), Abdülkerîm Hatîb'in el-Mesîḥ fi'l-Ḳur ͗ân ve't-Tevrât ve'l-İncîl (Beyrut 1976), Muhammed Atâurrahîm'in Jesus Prophet of Islam (London 1977; T. trc. Kürşat Demirci, İslâm Peygamberi Hz. İsa, İstanbul 1985), Amadou Hampate Ba'nın Jésus vu par un musulman (Dakar 1993) ve Muhammed Abdülkādir Halîl'in Beşeriyyetü'l-Mesîḥ ve nübüvveti Muḥammed fî nuṣûṣi kütübi'l- ͑ ahdeyn (Riyad 1413/1993) adlı çalışmaları Kur'an ve hadislerde anlatılan Hz. Îsâ ve hıristiyanların Hz. Îsâ'ya dair telakkilerinin tenkidini konu edinmiştir. Muhammed İdrîs Kandehlevî Ḥayât-ı ͑ Îsâ (Lahor 1977), Muhammed Refî' Osmânî ͑ Alâmât-ı Ḳıyâmet aôr Nüzûl-i Mesîḥ (Karaçi 1412), Kamer Ahmed Osmânî ͑ Aḳīde-i Ḫatm-i Nübüvvet aôr Mesîḥ ͑ aleyhi's-selâm (baskı yeri yok, 1994 [Matbûât-ı İlmî]) ve Abdürreşîd Ḫatm-i Nübüvvet aôr Nüzûl-i ͑ Îsâ ͑ aleyhi's-selâm (Lahor, ts.) adlı eserlerinde sadece Hz. Îsâ'nın nüzûlü konusunu ele almışlardır.

Hıristiyanların kutsal metinleri tahrif ettikleri hususu diğer kaynaklarda da ele alınmış olmakla birlikte Vezîrüddin'in el-Baḥs̱ü'ṣ-şerîf fî is̱bâti'n-nesḫ ve't-taḥrîf (Delhi 1270/1854), Yahyâ Muhammed Ali Rabî'in el-Kütübü'l-muḳaddese beyne'ṣ-ṣıḥḥa ve't-taḥrîf (Kahire 1415/1994) ve Şaban Kuzgun'un Dört İncil Farklılıkları ve Çelişkileri (Ankara 1996) adlı çalışmalarında sadece bu konu işlenmiştir.

İmdâd Sâbirî'nin Firengiyôn ka Câl (Delhi 1949), Abdülmelik Half et-Temîmî'nin et-Tebşîr fi'l-minşıḳati'l-ḫalîci'l-ʿArabî (Küveyt 1982) ve İbrâhim Ukkâşe'nin et-Tebşîrü'n-Naṣrânî fî cenûbi Sûdân vâdi'n-Nîl (Riyad 1402/1982) adlı eserleri, XIX. yüzyıldan itibaren yoğunlaşan misyonerlik faaliyetlerine karşı müslümanları uyarmak amacıyla kaleme alınmıştır (misyonerlik faaliyetleri hakkında yazılan diğer eserler için bk. Rahmetullah el-Hindî, yayınevinin önsözü, s. X-XVI).

Bazı eserlerde İslâmiyet ve Hıristiyanlık'ta Tanrı ve nübüvvet anlayışı, Hz. Îsâ, Kur'ân-ı Kerîm ve Kitâb-ı Mukaddes gibi konular mukayeseli olarak incelenmiştir. Enver Baytan'ın Kitab-ı Mukaddes ve Kur'ân-ı Kerîm (İstanbul 1966), Ülfet Azîzüssamed'in Islam and Christianity (Karachi 1970), Ahmed Hicâzî es-Sekkā'nın Allāh ve ṣıfâtühû fi'l-Yehûdiyye ve'n-Naṣrâniyye ve'l-İslâm (Kahire 1398/1978), Abdülganî Abbûd'ün el-Mesîḥ ve'l-Mesîḥiyye ve'l-İslâm (Kahire 1984), Muhammed İzzed et-Tahtâvî'nin en-Naṣrâniyye ve'l-İslâm (Kahire 1407/1987), Muhammed Abdülkādir Halîl'in el-Münaẓaratü'l-kübrâ beyne'l-ʿallâmeti'ş-şeyḫ Raḥmetillâh ve'd-duktûri'l-Ḳıssîs Fander (Mekke 1410/1990), Münâẓara beyne'l-İslâm ve'n-Naṣrâniyye (Kahire 1412), Ahmed Abdülvehhâb'ın el-Vaḥy ve'l-melâʾike fi'l-Yehûdiyye ve'l-Mesîḥiyye ve'l-İslâm (Kahire 1399/1979) ve en-Nübüvve ve'l-enbiyâʾ fi'l-Yehûdiyye ve'l-Mesîḥiyye ve'l-İslâm (Kahire 1413/1992), Muhammed Fazlurrahman'ın Islam and Christianity in the Modern World (Delhi 1992), Mevlânâ Muhammed Imrân'ın The Cross and the Cressent (Lahore, ts.) adlı eserleri bu tür çalışmalara örnek teşkil etmektedir. Katolik kilisesi tarafından II. Vatikan Konsili'nden (1962-1965) sonra dile getirilmeye başlanan iki din mensupları arasında diyalog çağrılarına müslümanlar tarafından da bir ölçüde ilgi gösterilmiş ve bu konuda bazı yayınlar yapılmıştır (Yıldırım, s. 17-44; Küçük, s. 45-59).

Sırât-ı Müstakīm, Sebîlürreşâd, Dârülfünun İlâhiyat Fakültesi Mecmuası, Mecelletü'l-Menâr, Ankara Üniversitesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi, el-Belâğ (Karaçi), Dîvân İlmî Araştırmalar, Hamdard Islamicus (Karachi), İslâmî Araştırmalar Dergisi (Ankara), Islamic Studies (Karachi), İstanbul Araştırmaları, el-Meşriḳ (Beyrut), Mecelletü'l-Ezher (Kahire), TTK Belleten gibi süreli yayınlarla Türkiye'deki ilâhiyat fakültelerinin yayımladığı dergilerde Hıristiyanlık'la ilgili çeşitli konular hakkında

makaleler bulunmaktadır.

2. Batı'daki Çalışmalar. Batılılar'ın İslâm dini üzerindeki çalışmalarında, Kur'an ve hadislerden başlayarak klasik eserlerde takdim edilen Hıristiyanlık ve müslümanların Hıristiyanlığa bakışı da değişik açılardan ele alınmıştır. Bu çalışmalardan bazılarını şöylece sıralamak mümkündür: Ragnar Eklund, Life Between Death and Resurrection According to Islam (Uppsala 1941); M. Hayet, Le Christ de l'Islam (Paris 1959); Henri Michaud, Jésus selon le Coran (Paris 1960); Donald Roland Rickards, A Study of the Quranic References to 'œsā in the Light of Tafsīr and Ḥadīth (doktora tezi, 1969, Hartford Seminary Foundation); Heikki Räisänen, Das Koranische Jesusbuild: ein Beiträg zur Theologie des Korans (Helsinki 1971); Geoffrey Parrinder,

Jesus in the Qur'an (London 1977); Don Wismer, The Islamic Jesus: An Annotated Bibliography of Sources in English and French (New York 1977); Roger Arnaldez, Jésus: fils de Marie, prophète de l'Islam (Paris 1980); Jane Idleman Smith, Yvonne Yazbeck Haddad, The Islamic Understanding of Death and Resurrection (Albany 1981); Giuseppe Rizzardi, Il Problema della cristologia coranica (Milan 1982); Kenneth Crag, Jesus and the Muslim (An Exploration) (London 1985); Roger Arnaldez, Jésus dans la pensée musulmane (Paris 1988); Neal Robinson, Christ in Islam and Christianity (London 1991); J. D. McAuliffe, Qur'ānic Christians an Analysis of Classical and Modern Exegesis (Cambridge 1991).

Batılı ilim adamları İslâmiyet'le Hıristiyanlığı mukayese eden çalışmalar da yapmışlardır. L. de Contenson'un Chrétiens et musulmans (Paris 1901), Erdman Fritsch'in Islam und Christentum im Mittelalter (Breslau 1930), J. Windrow Sweetman'ın Islam and Christian Theology (I-IV, London 1945-1967, bu eser James S. Moon tarafından Sweetman's Islam and Christian Theology adıyla özetlenmiştir, Birmingham [England], ts.) ve J. Jomier'in Bible et Coran (Paris 1964) adlı eserleri bu tür araştırmalara örnek teşkil etmektedir.

Özellikle Katolik dünyasında II. Vatikan Konsili'nden sonra ifade edilmeye başlanan diğer dinlerle Katoliklik arasındaki diyalog söylemi müslümanlara

da yöneltilmiş ve bu konunun teolojik alt yapısını oluşturmaya yönelik çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmaların bazıları şunlardır: Orientations pour un dialogue entre chrétiens et musulmans (Roma 1970); Y. Moubarac, L'Islam et le dialogue islamochrétien (Beyrut 1972-1973); Simon Jargy, Islam et chrétienté: les fils d'Abraham entre la confrontation et le dialogue (Geneva 1981); Jean-Paul Gabus, Ali Merad, Y. Moubadac, Islam et Christianisme en dialogue (Paris 1982); A. A. Powell, Contact and Controversy between Islam and Christianity in Northern India (1833-1857): The Relations between Muslims and Protestant Missionaries in the North-Western Provinces and Oudh (doktora tezi, 1983, London School of Oriental and African Studies); G. Tartar, Dialogue islamochrétien sous le calife al-Maʾmūn (813-834) (Paris 1985); Christianity and the World Religion: Paths of Dialogue with Islam, Hinduism and Buddhism (Christentum und Weltreligionen) (ed. Hans Küng, İng. trc. Peter Heinegg, New York 1986); Giulio Basetti Sani, L'Islam et St. François d'Assise, la mission prophétique pour le dialogue (Paris 1987); Charles Kimball, Striving Together in the Way of God: Muslim Participation in Christian-Muslim Dialogue (doktora tezi, 1987, Harvard Divinity School); Maurice Borrmans, Orientations pour un dialogue entre chrétiens et musulmans (Paris 1981; T. trc. E. Mehmet Ümit, Müslümanlarla Hıristiyanlar Arasında Diyaloğa Yönelişler, İstanbul 1988); Roger Arnaldez, Trois messagers pour un seul dieu (Paris 1991); W. M. Watt, Muslim-Christian Encounters, Perceptions and Misperceptions (London-New York 1991).

Hıristiyanların araştırmalarını yoğunlaştırdıkları bir başka konuyu da müslümanların Hıristiyanlığa yazdıkları reddiyeler oluşturmuş, reddiyelerin bir kısmı yayımlanmış, bazılarıyla ilgili olarak tahlîlî çalışmalar yapılmıştır. I. S. Allouche'un Un traité de polémique chritianomu-sulmane au IX siècle (Hesperis 1939, s. 123-155), Thomas Michel'in A Muslim Theologian's Response to Christianity (New York 1984), Jean-Marie Gaudeul'ün Encounters & Clashes Islam and Christianity in History (I-II, Rome 1984), David Thomas'ın Anti-Christian Polemic in Early Islam, Abū ʿœsā al-Warrāq's "Against the Trinity" (Cambridge 1992), The Early Christian-Muslim Dialogue, A Collection of Documents from the First Three Islamic Centuries (632-900 A.D.) Translations with Commentary (ed. N. A. Newman, Hatfield 1993), Seppo Rissanen'in Theological Encounter of Oriental Christians with Islam during Early Abbasid Rule (Åbo 1993) ve

Christian Arabic Apologetics during the Abbasid Period (750-1258) (ed. Samir Khalil Samir & Jørgen S. Nielsen, Leiden 1994) adlı eserleri bu tür çalışmalardan bazılarıdır.

Batı'da konuyla ilgili olarak çeşitli süreli yayınlarda pek çok makale yayımlanmaktadır. Bunların içinde önemli birkaç makale şöylece sıralanabilir: Ignaz Goldziher, "Ueber muhammedanische Polemik gegen Ahl al-kitāb" (ZDMG, XXXII [1878], s. 341-387); a.mlf., "Ueber die Eulogien der Muhammedaner" (a.g.e., L [1896], s. 97-128); Joshua Finkel, "A Risala of Al-Jahiz" (JAOS [1927], s. 311-334); R. Caspar, "Bibliographie sur le dialogue islamochrétien" (Proche Orient Chrétien, XVI [1966], s. 179-182); Roger Arnaldez, "Dialogue IslamoChrétien et sensibilites religieuses" (Islamochristiana, III [1977], s. 107-175); A. A. Powell, "Maulana Rahmet Allâh Kairanânî and Muslim-Christian Controversy in India in the mid-19th Century" (JRAS [1976], s. 42-63); David Thomas, "Two Muslim-Christian Debates from the Early Shiʻite Tradition" (JSS, III [1988], s. 53-80). Bunların dışında Arabica, Bulletin of the John Rylands Library, Deutsche Literaturzeitung, Die Welt des Islams, Encounter, The Greek Orthodox Theological Review, Harvard Theological Review, Islam and Christian-Muslim Relations, Islamic Studies, Jerusalem Studies in Arabic and Islam, Journal of the Royal Asiatic Society, Journal of Theological Studies, The Moslem World ve Revue de Etudes Islamiques gibi süreli yayınlarda da çeşitli makaleler bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Flügel), s. 162, 342; Cüveynî, Şifâʾü'l-ġalîl (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Kahire 1399/1979, s. 39-57; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 838; Rahmetullah el-Hindî, İzhârü'l-hak Tercümesi (trc. Ömer Fehmi - Nüzhet Efendi), İstanbul 1304/1886, yayınevinin önsözü, s. X-XVI, ayrıca bk. metin s. 10; Osmanlı Müellifleri, I, 339, 350; Brockelmann, GAL, I, 639; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 220; Sezgin, GAS, I, 387; Halil Necatioğlu, Matbaacı İbrâhîm-i Müteferrika ve Risâle-i İslâmiye: Tenkidli Metin, Ankara 1982, s. 41-46; Jean-Marie Gaudeul, Encounters & Clashes Islam

and Christianity in History, Rome 1984, I, 341-351; II, 375-387; Mehmet Aydın, Müslümanların Hıristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları, Konya 1989, s. 41-43; D. Thomas, Anti-Christian Polemic in Early Islam Abū ʻĪsā al-Warrāq's Against the Trinity, Cambridge 1992, s. 31-50; Suat Yıldırım, "Kiliseyi İslâm ile Diyalog İstemeye Sevkeden Sebepler", Asrımızda Hıristiyan-Müslüman Münasebetleri, İstanbul 1993, s. 17-44; Abdurrahman Küçük, "Müslüman-Hıristiyan Diyaloğuna Genel Bir Bakış", a.e., s. 45-59; The Early Christian-Muslim Dialogue, A Collection of Documents from the First Three Islamic Centuries (632-900 A.D.) Translations with Commentary (ed. N. A. Newman), Hatfield 1993, s. 771-776; S. Rissanen, Theological Encounter of Oriental Christians with Islam During Early Abbasid Rule [baskı yeri yok] 1993 (Åbo Akademi), s. 241-274; R. Caspar, "Bibliographie sur le dialogue ıslamochrétien", Proche Orient Chrétien, XVI, Jerusalem 1966, s. 179-182; Dücane Cündioğlu, "Ernest Renan ve Reddiyeler Bağlamında İslâm-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı", Dîvân İlmî Araştırmalar, sy. 2, İstanbul 1996, s. 1-94; Azmi Özcan - Ş. Tufan Buzpınar, "Church Missionary Society İstanbul'da Tanzimat, Islahat ve Misyonerlik 1858-1880", İstanbul Araştırmaları, I, İstanbul 1997, s. 67, dipnot 16.

Mustafa Sinanoğlu

HIRKA

(الخرقة)

Sûfîlerin ve tarikat mensuplarının giydikleri özel elbise.

Sözlükte “delmek, yırtmak” anlamına gelen hark kökünden türeyen hırka kelimesi “kumaş parçası, yamalık; yamalı ve eski elbise” demektir. Yamamak anlamındaki rak‘a kökünden türetilen murakka‘ da hırka anlamında kullanılır (Kāmus Tercümesi, III, 265-266, 828). İlk dönemlerde zâhid ve sûfîlerin, tarikatların teşekkülünden sonra da tarikat mensuplarının zühd ve takvâ sembolü olarak giydikleri hırkanın şekli zamana, mekâna ve tarikatlara göre değişmiş ve pek çok çeşidi ortaya çıkmıştır.

I (VII) ve II. (VIII.) yüzyıllarda yaşamış olan bazı zâhidler yün ve çuhadan yapılan, “abâ” veya “sûf” denilen kalın ve kaba elbiseler giymeye başlamışlardı. Bu onların dünyaya önem vermedikleri, nefislerinin rahatını düşünmedikleri ve gösterişten kaçındıkları anlamına geliyordu. Giydikleri elbise yünden (sûf) yapıldığı için genellikle “sûfî” ve “tasavvuf” kelimelerinin bu kökten geldiği kabul edilir. Sûfîlerin III. (IX.) yüzyılda hırka (murakka‘) giydiklerini gösteren rivayetler vardır. Bişr el-Hâfî (ö. 227/841), hırka giyen bir topluluğu giydiklerinin mânevî değerini bilmeleri ve hakkını vermeleri konusunda uyarmıştı. Hâtim el-Esam da (ö. 237/851) hırka giyerdi. Bununla beraber ilk defa hırka giyen ve bunu müridlerine giydiren sûfînin Ebû Bekir eş-Şiblî (ö. 334/945) olduğu kabul edilir. Daha sonra İbn Hafîf’in hırka giymeyi âdet edindiği bilinmektedir. Hırka III. (IX.) yüzyıldan itibaren sûfî çevrelerde hızla yayılmış, etrafında birtakım inanç, gelenek ve merasimler oluşmaya başlamıştır. Serrâc ve Ebû Tâlib el-Mekkî gibi ilk sûfî müellifler eski ve yamalı elbise giymenin önemine kısaca işaret etmişlerdir. Kuşeyrî, müridlerin göz önünde tutmaları gereken kurallardan bahsederken hırka konusuna da temas etmiş (Risâle, s. 533, 534), daha sonra Hücvîrî aynı hususu Keşfü’l-maḥcûb’da geniş bir şekilde ele almış (s. 125-138), ayrıca bu konuda Esrârü’l-ḫıraḳ ve’l-mülevvenât adlı bir eser kaleme almıştır (a.g.e., s. 137). Hücvîrî’den sonra hırka konusunu en geniş olarak işleyen müellif Sühreverdî olmuştur (ʿAvârif, s. 122-133).

Tasavvuf kaynaklarında Hz. Peygamber'in Ehl-i beyt'ini abâsı altına alması, şair Kâ'b b. Züheyr'e hırkasını vermesi, Kur'an'da Yûsuf sûresinde Hz. Yûsuf'un gömleğinden bahsedilmesi, hırka giymenin tasavvuf âdâbı içinde yer almasına delil olarak zikredilir. Resûl-i Ekrem'in, hırkasının Veysel Karanî'ye verilmesini vasiyet ettiği yaygın bir inançtır.

Hırka genellikle "irade hırkası" ve "teberrük hırkası" olmak üzere ikiye ayrılır. İrade hırkası mürid olanlara giydirilen hırkadır. Müridin şeyhin elinden hırka giymesi, şeyhinin kendisini dilediği gibi eğitme ve yetiştirme hakkına sahip olduğu, bu eğitimden beklenen faydanın elde edilmesi için müridin kayıtsız şartsız şeyhine bağlı kalmaya söz verdiği, yüklediği görevleri yerine getirmeyi kabul ve ona biat ettiği anlamına gelir. Şeyhin müride hırka giydirmesi (ilbâs-ı hırka) sırasında genellikle tekkede bir tören yapılması âdettir. Fakat uzak yerlerde bulunan müridlere hırka şeyhin halifeleri tarafından da giydirilebilir.

Tasavvufa ilgi duyan ancak henüz bir tarikata intisap etmemiş kimselere giydirilen hırkaya "teberrük hırkası" denir. "Muhib kisvesi, muhib hırkası" gibi adlar da verilen bu hırkayı giyenlerin sûfîlerden feyiz alacağı, onların edebini takınacağı, sonuçta da müridlik hırkasını giyecek bir seviyeye yükseleceği beklenir (Sühreverdî, s. 114). Müridlik hırkasını giyenler için ileri sürülen şartlar teberrük hırkası giyenlerden istenmez; bunlara sadece şeriatın hükümlerine bağlı kalmaları ve sûfîler zümresine muhalefet etmemeleri tavsiye edilir. Teberrük hırkasını birden fazla şeyhten giymek de mümkündür, irade hırkası ise genellikle bir şeyhten giyilir. Ancak sülûkünü tamamlamadan mürşidi vefat eden bir derviş irade hırkasını intisap edeceği yeni şeyhten de giyer. Bazan sülûkünü tamamlayıp icâzet alan şeyhler, daha yüksek mertebedeki bir şeyhten feyiz almak maksadıyla da hırka giyebilirler. Bu hırkaya da teberrük hırkası denir.

Tûsî, Cevâhirü'l-esrâr adlı eserinde bu iki hırkanın yanı sıra "tövbe hırkası, velâyet hırkası, tasarruf hırkası" adlı üç hırkadan daha bahseder. Tövbe hırkası, tarikata girmeye niyetlenen tâliplerin giydikleri bir hırka olup bunu giyenlerin dünyadan yüz çevirip âhirete yöneldikleri, geçmişlerinden pişmanlık duydukları ve daha iyi bir gelecek için hazırlık yaptıkları anlamına gelir. Velâyet hırkası seyrü sülûkünü tamamlayan dervişlere

giydirilen hırka olup buna “irşad hırkası, hilâfet hırkası, icâzet hırkası” gibi isimler de verilir. Bu hırkayı giyen mürid, mürşidi hayatta iken de vefat ettikten sonra da başkalarını irşad ve terbiye etmeye yetkilidir. Tasarruf hırkası ise şeyhin tövbe hırkasından sonra ve irade hırkasından önce tâlip için uygun gördüğü bir hırkadır.

Mürşid, velâyet hırkasını giydirdiği müride irşada ehil olduğunu belirten, “icâzetnâme” veya “hilâfetnâme” denilen yazılı bir belge verir. Bu belgede şeyh kimden hırka giydiğini ifade ederek tarikatın silsilesinin Hz. Peygamber’den itibaren hangi yolla kendisine intikal ettiğini belirtir, aradaki mürşidlerin isimlerini birer birer sayar. Daha sonra hırka giydirdiği müridinin adını kaydederek onun irşada ehil olduğunu söyler ve bazı takdire değer vasıflarını dile getirir.

Sûfîler ve tarikat ehli, özellikle semâ ve zikir meclislerinde “semâ hırkası” denilen özel kıyafet giyerler. Semâ meclisinde vecde gelen bir derviş bazan üzerindeki hırkayı çıkarıp atar, hatta bazan parçalayıp fırlatır. Bu davranışa “tarh-ı hırka, remy-i hırka, temzîk-i hırka” gibi isimler verilir. Vecd esnasında çıkarılıp parçalanan ve atılan hırkanın bir tür kutsiyeti olduğuna inanıldığı için bunun kime verileceği konusunda birtakım kurallar konulmuştur (Kuşeyrî, s. 533-534).

Hırkaya şekillerine göre “abâ, kisâ, fûta, hulle, bürde ferecî, bürde tennûre, delk haydariyye” gibi isimler verilmiştir. Hırkanın genellikle mavi olması tercih edilir ve bu rengin çok kullanılması sebebiyle sûfî ve dervişlere “ezrakpûş” denildiği gibi tasavvuf için de “ezrakpûşî” tabiri kullanılmıştır. Çok gezen ve ömürleri izbe yerlerde geçen dervişlerin mavi rengi tercih etmelerinin sebebi bu rengin kiri belli etmemesidir. Seyyid Burhâneddin Muhakkık’a, “Hırkanı ver yıkayalım” denilince, “Yine kirlenir” demiş, “Yine yıkarız” diyenlere de, “Biz bu dünyaya çamaşır yıkamak için gelmedik” karşılığını vermiştir. Mavinin tercih edilmesinin diğer bir sebebi de siyah gibi yas rengi olmasıdır. İzzeddin el-Kâşî mavinin ışıkla karanlık, sevinçle keder karışımı bir renk olduğunu, ışıkla karanlığın birleştiği rengin de mavi olduğunu söylemiştir. Kâşifî’nin Fütüvvetnâme’sinde, “Mavi semanın rengidir ve yükselişi simgeler” demesi de önemlidir. Mavi denizin rengi olarak da enginliği ve sonsuzluğu ifade eder.

Dervişler ve tarikat ehli arasında yeşil hırka giymek de yaygındır. Hâtim el-Esam ölümün çeşitlerinden söz ederken yamalı elbise giymeyi “yeşil ölüm” diye niteler (Sülemî, s. 93). Peygamberlerin ekseriya bu rengi tercih etmeleri ve özellikle

Hızır (hadır) adının yeşil anlamına gelmesi, gayb âlemindeki ruhanîlerin ve meleklerin yeşil giydiklerine inanılması bazı sûfîlerin yeşil cübbe giymelerine, hatta türbelerdeki sandukanın koyu yeşil renkte bir örtü ile örtülmesine sebep olmuştur. Cüneyd-i Bağdâdî, İbn Hafîf gibi bazı sûfîler ise beyaz hırka giymeyi tercih etmişlerdir. Çünkü Hızır’ı görenler, onu çok defa beyaz bir elbise içinde gördüklerini söylemişlerdir. Ayrıca kefenin beyaz oluşu da bu rengin benimsenmesini gerektirmiştir.

Seyfeddin el-Bâharzî, dervişe en çok yaraşan rengin siyah olduğunu söyler ve bütün renklerin siyahta yok olduğunu belirtir. Siyah giyenlerin gecenin karanlığında kendilerini gizlemeleri, siyah olan göz bebeği gibi herkesi görüp kendi varlıklarını görmemeleri lâzım geldiğinden bu renge önem verilmesi gerektiğini ifade edenler de vardır. İbn Hafîf’e göre nefsini çile kılıcıyla öldüren sûfînin siyah giymesi gerekir. Fakat siyah hırka giymeyi mekruh sayan ve bunu Mecûsî âdeti olarak görenler de vardır. Kırmızı ve kızıl renkte elbise giyen bazı şeyhlere rastlanır. Ebû Saîd-i Ebü’l-Hayr bunlardan biriydi (Muhammed b. Münevver b. Ebû Saîd, s. 201). Kalenderîler arasında da kızıl giyenlere tesadüf edilmektedir. Tasavvuf ve tarikat ehli toprak rengi (hâki), bal rengi, boz ve alaca renkte hırkalar da kullanmışlardır.

Hırka kelimesindeki “ḫâ” haşyete, “râ” rızâya, “kāf” kahr-ı nefse, “he” de hidayete delâlet eder. Hırkanın bel kısmı sabra, yenleri havf ve recâya, iki yanı kabz ve basta, kemeri nefse muhalefet edip hâkim olmaya, yakası yakīne, pervazı ihlâsa işarettir (Hücvîrî, s. 137; Ali M. Seccâdî, s. 208). Hırkaya yüklenen bu gibi anlamların en önemlisi onun dostluğun, barışın ve canlılara zarar vermemenin simgesi olmasıdır. Mutasavvıfların hırka konusunda söyledikleri dikkate alınınca tasavvufun anlam ve içeriğinin bütünüyle hırkaya yüklendiği görülür.

Tasavvuf büyükleri hırka giymenin bazı kuralları ve âdâbı bulunduğunu, bunlara riayet edenlere kıyamet günü şeyhlerin şefaatçı olacağını,

uymayanlara da düşman gibi davranacağını ifade etmişlerdir. Bundan dolayıdır ki bazı sûfîler, nefislerinin istediği bir işi yapmaya mecbur kaldıklarında bir takvâ nişânesi olan hırkayı üstlerinden çıkarırlar. Bir kadına âşık olan Rûzbihân-ı Baklî'nin, bu halin içinde iken hırka giymenin kurallarına aykırı hareket etmemek için hırkasını çıkardığı rivayet edilir.

Tarikatlar döneminde hırka giymeye büyük önem verilmiştir. Kıyafeti fazla önemsemeyen Nakşibendiyye'de bile hırka feyiz almanın yollarından biri olarak kabul edilir. Fütüvvet ehli hırka yerine daha çok şalvar kelimesini kullanırlar. Hırka giymeye karşı olan melâmet ehli içinde bile nefsi hor görmenin ve kınanmanın bir ifadesi olarak zaman zaman eski ve yamalı hırka giyenler olmuştur.

Hırka ve murakka' İbnü'l-Cevzî ve İbn Teymiyye gibi Selefî âlimler tarafından şiddetle tenkit edilmiş, bunun dinde yeri olmayan bir bid'at olduğu belirtilmiştir. İbn Haldûn hırka giymenin tasavvufa Şiîlik'ten geçtiğini ileri sürmüştür (Muḳaddime, II, 809). Hırka giyme âdetinin Hint dinlerinden veya hıristiyan ruhbanlığından ve keşişliğinden geçtiğini söyleyenler de vardır.

Gösteriş, şöhret ve istismar için hırka giyenlerin hırkanın anlam ve amacını bilmediklerini, tasavvufu kuru bir şekil ve merasim haline getirdiklerini söyleyen gerçek sûfîler bunları ağır bir dille eleştirmişlerdir. Bugün geniş ölçüde bir hâtıra haline gelen hırka Türk kültüründe birçok atasözü, deyim, fıkra ve menkıbeye konu olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Kâşânî, Iṣṭılâḥâtü'ṣ-ṣûfiyye, "ḫırḳa" md.; Tehânevî, Keşşâf, I, 487; Kāmus Tercümesi, III, 265-266, 828; Ebû Mansûr el-Abbâdî, Ṣûfînâme (nşr. Gulâm Hüseyn-i Yûsufî), Tahran 1347 hş., s. 243; Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 93; Hücvîrî, Keşfü'l-mahcûb (Uludağ), s. 125-138; Kuşeyrî, Risâle (Uludağ), s. 533-534; Keykâvus b. İskender, Ḳābûsnâme, Tahran 1352, s. 256; Gazzâlî, İḥyâʾ, II, 267; Ahmed-i Nâmekī-i Câmî, Miftâḥu'n-necât (nşr. Ali Fâzıl),

Tahran 1347 hş., s. 296; Muhammed b. Münevver b. Ebû Saîd, Esrârü’t-tevḥîd fî Maḳāmâti’ş-Şeyẖ Ebî Saʿîd (nşr. Zebîhullah Safâ), Tahran 1332 hş., s. 201; Ebü’n-Necîb es-Sühreverdî, Âdâbü’l-mürîdîn, Kudüs 1978, s. 49, 112; Sühreverdî, Avârif (Yılmaz - Gündüz), s. 112-133; İbnü’l-Cevzî, Telbîsü İblîs, s. 189-190; İbnü’l-Arabî, el-Fütûḥât, I, 208; IV, 524; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, XI, 83, 84, 88, 91, 103, 510; Ebü’l-Mefâhir Yahyâ el-Bâharzî, Evrâdü’l-aḥbâb ve fuṣûsü’l-âdâb (nşr. Îrec Efşâr), Tahran 1325 hş., s. 23, 42, 212; İbn Haldûn, Muḳaddime (nşr. Ali Abdülvâhid Vâfî), Kahire 1378/1957, II, 809; Tûsî, Cevâhirü’l-esrâr, Tahran 1352, s. 282; Hüseyin Vâiz-i Kâşifî, Fütüvvetnâme-i Sulṭânî, Tahran 1350 hş., s. 150-151; Zerrûk, Ḳavâʿidü’t-taṣavvuf (nşr. M. Zehra en-Neccâr), Kahire 1388/1968, s. 96; Gümüşhânevî, Câmiʿu’l-uṣûl, Kahire 1328, s. 65; R. Dozy, Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les arabes, Amsterdam 1845, s. 153-155; Hüseyin Sadeddin, İlm-i Tasavvuf, İstanbul 1341, s. 47-57; Şeybî, eṣ-Ṣıla, I, 455; Kāsım Ganî, Târîẖ-i Taṣavvuf der İslâm, Tahran 1340, s. 166, 401; Abdülhüseyn-i Zerrînkûb, Dünbâle-i Cüstücû der Taṣavvuf-i Îrân, Tahran 1366 hş., s. 14, 27; a.mlf., Erziş-i Mirâs̱-i Ṣûfiyye, Tahran 1369, s. 244; Ali M. Seccâdî, Câme-i Zühd, Ḫırḳa ve Ḫırḳa-Pûşî, Tahran 1369; Schimmel, Tasavvufun Boyutları, s. 96, 99, 206, 244; Dihhudâ, Luġatnâme, XII, 450-451; XXV, 202; Kasım Kufralı, “Hırka”, İA, V/1, s. 449-450; J. L. Michon, “Khirḳa”, EI² (İng.), V, 17-18.

Süleyman Uludağ

HIRKA-i SAÂDET

(خرقهء سعادت)

Hz. Peygamber'in Topkapı Sarayı'nda Mukaddes Emanetler Dairesi'nde korunan hırkası.

Resûl-i Ekrem'in ashabından Kâ'b b. Züheyr'e hediye ettiği hırka olup bugün Topkapı Sarayı'nda sergilenmektedir. Yaygın olarak "hırka-i saâdet" adıyla anılan bu hırkadan (bürd, bürde) başka Hz. Peygamber'in Veysel Karanî'ye verilmesini vasiyet ettiği söylenen bir hırka daha vardır. İstanbul-Fatih'te bulunduğu camiye de adını veren bu hırkaya ise "hırka-i şerif" denilmektedir. Ancak tarihî kaynaklarda her iki ismin birbirinin yerine kullanıldığı da görülmektedir.

Hırka-i Saâdet. 124 cm. boyunda geniş kollu, siyah yünlü kumaştan dikilmiş krem renginde yün astarlı bir hırkadır. Topkapı Sarayı kumaş uzmanları tarafından yapılan inceleme sonucunda hırkanın Hz. Muhammed devrine ait olduğu kanaatine varılmıştır. Hırka, Sultan Abdülaziz tarafından yaptırılan iç içe iki altın sandıkta bohçalara sarılı olarak muhafaza edilmektedir. Zamanla yer yer harap olmuş bulunan hırkanın sağ ön tarafında 0,23 × 0,30 cm. ebadında bir parça ile sağ kolunda eksik bir kısım vardır. Hırka, muallakāt-ı seb'a şairlerinden Kâ'b b. Züheyr'in 9 (630-31) yılında müslüman olduğu sırada huzûr-ı saâdette okuduğu kaside dolayısıyla bizzat Hz. Peygamber tarafından şaire giydirilmek suretiyle hediye edilmiştir. Bu sebeple şiir daha sonra İslâm literatüründe Ḳaṣîdetü'l-bürde, el-Bürde, Ḳaṣîde-i Bürde (hırka kasidesi) adıyla meşhur olmuştur. Ancak İbn İshak ve İbn Hişâm gibi ilk dönem tarihçilerinin eserlerinde sözü edilen olaya dair bilgi bulunmamaktadır. Bu hadise, III. (IX.) yüzyıl müelliflerinden İbn Sellâm el-Cumahî ve İbn Kuteybe'nin şuarâ tabakatıyla ilgili eserlerinde kaydedilmekte, hırkayı Muâviye'nin satın aldığı ve halifeler tarafından bayramlarda giyildiği belirtilmektedir (Ṭabaḳātü'ş-şuʿarâʾ, s. 47; eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾ, I, 156). Muâviye hırkayı 10.000 dirhem gümüş karşılığında satın almak istemişse de Kâ'b buna rızâ göstermemiş, fakat Kâ'b'ın vefatından sonra mirasçılarından 20.000 dirheme satın

almıştır. Hırka daha sonra Emevîler'e ve Abbâsîler'e intikal etmiş ve halifelerce önemli törenlerde giyilmiştir (İbnü'l-Esîr, II, 276; Süyûtî, s. 19). İbn Kesîr, çok meşhur bir husus olmakla birlikte bu bilgiyi kendisini tatmin edecek bir senedle bulamadığını kaydeder (el-Bidâye, IV, 373). Hilâl es-Sâbî, halifelerin cülûs merasimlerini anlatırken onların Hz. Peygamber'in kılıcını kuşandıklarından ve omuzlarına onun bürdesini aldıklarından söz eder (Rusûmü dâri'l-ḫilâfe, s. 90-91). İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, Muâviye'nin bu hırkayı 30.000 dirheme satın aldığını belirtirken Resûlullah'ın Kâ'b b. Züheyr'e ayrıca 100 deve verdiğine dair bir rivayeti de kaydeder (el-ʿUmde, I, 11). Süyûtî, Muâviye'nin satın aldığı hırkanın Emevîler'in yıkılışı sırasında kaybolduğunu yazar (Târîḫu'l-ḫulefâʾ, s. 19). Zehebî ise Abbâsî halifelerinin elinde bulunan hırkanın Ebü'l-Abbas es-Seffâh tarafından Eyle (Akabe) hâkiminden 300 dinara satın alınan hırka olduğunu belirtir. Resûlullah bunu, Tebük Gazvesi sırasında Eyle halkına gönderdiği emannâme ile birlikte hediye etmişti (Târîḫu'l-İslâm, s. 495).

Hırka-i saâdet Moğol istilâsından sonra Bağdat'tan Mısır'a götürülmüş, Yavuz Sultan Selim 923'te (1517) Mısır'ı fethedince Mekke şerifi II. Berekât tarafından, sultana bağlılığının nişanesi olarak oğlu Ebû Nümey vasıtasıyla Kahire'ye gönderilen Mekke'nin anahtarları ve diğer kutsal emanetlerle birlikte İstanbul'a getirilmiştir. Mısır'da Sultan Kansu Gavri'nin limanda elli adet gemide beklettiği büyük bir hazine ve mukaddes emanetlerin Yavuz Sultan Selim'in gönderdiği Kara Pîrî Paşa tarafından ele geçirildiğini ve bunların Mısır'ın fethi sırasında Yavuz'a teslim edildiğini söyleyen Evliya Çelebi bu arada iki hırkadan da söz eder (Seyahatnâme, X, 123). Ancak Hz. Peygamber'e ait bir tesbihten bahsetmesi ve saydığı eşyaların bir kısmının halen mevcut emanetler arasında bulunmaması, Evliya Çelebi'nin anlattıklarından en azından bir kısmının doğru olmadığını akla getirmektedir.

Atâ Bey, Yavuz Sultan Selim'in kutsal emanetleri saraya getirdiğinde onların muhafazası için Has Oda (hâne-i hâssa) adı verilen özel bir mekân yaptırdığını söyler (Târih, I, 93). Ancak gerek Yavuz Sultan Selim dönemine gerekse daha sonrasına ait başka bir kaynakta bu bilgiye rastlanmamaktadır. Teşkilâtı Fâtih Sultan Mehmed tarafından kurulan Has Oda'nın binasını da büyük bir ihtimalle bu padişah yaptırmıştır. XVI ve XVII. yüzyıl Osmanlı kaynaklarında hırka-i saâdet hakkında fazla bilgi

bulunmamaktadır. III. Murad'ın hırka-i saâdeti 0,57 × 0,45 × 0,21 m. ebadında altın bir mahfaza içine koydurduğu bilinmektedir. I. Ahmed'in imamı Sâfî Mustafa Efendi Zübdetü't-tevârîh adlı eserinde verdiği bilgiye göre (TSMK, Revan Köşkü, nr. 1304, vr. 128a) sultan Has Oda'daki tahtının üzerine bir raf yaptırarak hırka-i saâdeti buraya koydurmuştur. IV. Murad da hırka-i saâdeti, Evliya Çelebi'nin babası kuyumcubaşı Derviş Mehmed Zıllî Efendi'ye yaptırdığı murassa' bir taht üzerinde muhafaza ettirmiştir. Zübdetü't-tevârîh'ten öğrenildiğine göre (vr. 128a) I. Ahmed zamanında mukaddes emanetlerin tamamı Has Oda'da değildi. XVI. yüzyıl çinileriyle kaplı olan bu oda II. Mahmud döneminde restore edilmiş, yeni bir şömine eklenmiş, kubbe tezyinatı ve duvarların üst kısımları elden geçirilerek bütün bina mukaddes emanetlere tahsis edilmiş, bu arada kafes işi kapılar yapılınca hırka-i saâdetin konulduğu taht yeniden sanduka tarzı bir mahfazaya çevrilmiştir. Bu dönemlerde hırka-i saâdeti korumakla görevli kırk has odalı mevcuttu. Bunların görevi odaları süpürmek, burada mevcut mushafların ve diğer kitapların tozunu almak, buhur yakmak, gül suyu serpmek, altın ve gümüş eşyaları parlatmak ve binanın tabanını yıkamaktı (Uzunçarşılı, s. 325, 455). Üçüncü avluya açılan kapının bulunduğu duvarın köşesinde buhur çekmek için kullanılan bir değirmen taşı, aynı duvarın diğer tarafında da süprüntülerin atıldığı bir kuyu vardı. Dört has odalı gece nöbeti tutar ve Kur'an okurlardı (a.g.e., s. 32). Has Oda'nın korunması oda ağasının sorumluluğundaydı ve nöbeti yirmi dört saat sürerdi (geniş bilgi için bk. MUKADDES EMANETLER DAİRESİ).

Osmanlı sultanları hırka-i saâdete hilâfet alâmeti olarak ayrı bir değer vermiş, ona yakın olmaya özen göstermişlerdir. I. Ahmed'in gittiği her yere hırka-i saâdeti de beraberinde götürdüğü bilinmektedir (a.g.e., s. 256). II. Mustafa ve III. Ahmed dönemlerinde Has Oda görevlisi olan Silâhdar Fındıklılı Mehmed Ağa hırka-i saâdet hakkında geniş bilgi vermektedir. II. Mustafa hırka-i saâdeti özel bir

arabayla ramazan için gittiği Çatalca'ya götürmüş ve özel bir odada muhafaza ederek ramazanın on beşinde törenle ziyaret etmiştir. Saltanatına son veren ayaklanma meydana geldiğinde Edirne'ye giderken hırka-i saâdeti yanına almayı ihmal etmemiştir (Nusretnâme, II, 45, 183). III. Ahmed de hırka-i saâdeti beraberinde bulundurmaya özen göstermiş, 1127'de (1715) yaz aylarını geçirmek üzere Tersane Bahçesi'ne, kış aylarını

geçirmek için Vâlide Sultan Sahilsarayı'na gittiğinde ve oğullarından birinin sünnet merasiminde hırka-i saâdeti de yanında bulundurmuştur (Uzunçarşılı, s. 213, 338-339, 397). IV. Murad kılıç kuşanma töreninin ardından Has Oda'daki hırka-i saâdeti ziyaret ederek dua etmiştir (Evliya Çelebi, I, 227). II. Mustafa, tahta çıkacağını öğrenince Has Oda'ya giderek hırka-i saâdetin önünde icra edilen dua merasiminden sonra saltanat elbiselerini giyerek kendisine yapılan biatı kabul (Silâhdar, I, 4), daha sonra da her cuma hırka-i saâdeti ziyaret etmiştir (a.g.e., I, 32).

Hırka-i saâdetin savaş zamanlarında daha büyük bir önem kazandığı bilinmektedir. Bunun en kayda değer örneği III. Mehmed'in Eğri seferinde (1596) yaşanmış, savaş Osmanlılar aleyhine gelişmekte iken Hoca Sâdeddin Efendi etkili sözlerle padişahı yerinde tutmuş ve ona hırka-i saâdeti giydirerek muhtemel bir hezimeti zafere dönüştürmüştür (Kâtib Çelebi, Fezleke, I, 90). II. Mustafa, bütün seferlerinde ordunun cesaretini arttırmak için hırka-i saâdeti beraberinde taşımıştır (Silâhdar, I, 67, 183, 186). III. Ahmed de askerlerin moralini yükseltmek için hırka-i saâdet ve sancak-ı şerifi yanına alırdı (a.g.e., II, 290). Yeni bir padişah tahta çıktığında sadrazam, şeyhülislâm, Dârüssaâde ağası ve yüksek rütbeli görevlilerin biatı Has Oda'da (Hırka-i Saâdet Dairesi) gerçekleşirdi (Silâhdar, II, 187-189; Cevdet, IV, 237; Uzunçarşılı, s. 187).

Osmanlı döneminde hırka-i saâdet etrafında teşekkül eden önemli geleneklerden biri de ramazanın on beşinci günü yapılan ziyarettir; eğer bu gün cumaya rastlarsa ziyaret cumartesi gününe bırakılırdı. Sultanlar Topkapı Sarayı'nı terkettikten sonra bile hırka-i saâdet saray içinde kalmış, ya sultanın odasında ya da Sofa Köşkü'nde muhafaza edilmiş ve ziyaret törenlerine Hırka-i Saâdet Alayı denilen bir tören eklenmiştir.

Ramazan ayının on ikinci günü başta padişah olmak üzere Has Oda ağaları mukaddes emanetleri Revan Odası'na taşıdıktan sonra her taraf süpürülür, gül suyu ile yıkanır, öd ve amber yakılır, böylece hırka-ı saâdet ziyarete hazırlanırdı. Ramazanın on dördünde ziyaret merasimine katılacak olan devlet adamlarına davet tezkireleri gönderilirdi. Sadrazam ve davetliler, ertesi gün öğle namazından sonra Bâbüssaâde önünde silâhdar ağa tarafından karşılanırdı. Sadrazam sağında silâhdar ağa, solunda Has Oda başı, şeyhülislâmın da sağında ve solunda birer Has Odalı ağalarla beraber

çuhadar, rikâbdar, tülbent, anahtar ve peşkir ağaları protokol sırasına göre hırka-i saâdetin ziyaret edileceği yerde toplanıp imâm-ı evvel, imâm-ı sânî, Has Oda imamı ve pek çok müezzin ayakta Kur'an okurlar, padişah, şeyhülislâm, sadrazam ve diğer erkân hırkayı ziyaret ederlerdi. Akşama kadar süren bu törende yeniçerilere ve öteki ocaklılara baklava dağıtılır (Şem'dânîzâde, II, 79), ilgililere rütbelerine göre hil'at giydirilir, ziyaretçilere de üzerinde, "Hırka-i hazreti fahr-i rusüle / Atlas-ı çerh olamaz pâyendâz // Yüz sürüp zeylini takbîl ederek / Kıl şefî-i ümeme arz-ı niyâz" gibi mısraların yazılı olduğu çevreler verilirdi. Ramazan ziyaretlerinde hırka-i saâdetin gümüş tahtı ve altın anahtarlı altın sandukası bizzat sultan tarafından açılır, yedi ipek kadife bohça içindeki hırka-i saâdet çıkarılır, uçları su dolu bir kâseye hafifçe batırılarak ıslatılır ve bu su, dolu kazanlara taksim edilir, kazanlardaki su ise içilmek üzere dağıtılırdı. I. Ahmed tarafından başlatılan bu âdet, sonraları hırka-i saâdete zarar verdiği gerekçesiyle sadece bohçanın bir kısmı ıslatılmak suretiyle devam ettirilmiştir. Ancak II. Mahmud tarafından bunun yerine özel olarak hazırlanmış, üzerine hırka-i saâdet hakkında bir şiir yazılmış tülbentlerin hırka-i saâdete sürülmesi ve bunların ziyaretçilere dağıtılması âdeti yerleştirilmiştir. Ziyaretin sonunda hırka-i saâdet yine sultan tarafından yerine konulur, gelecek ramazana kadar açılmazdı. Önce Hz. Âişe'nin yanında bulunan, onun vefatı üzerine kardeşi Esma'ya intikal eden Resûl-i Ekrem'e ait bir cübbenin, Esmâ tarafından yıkanıp suyunun şifa için kullanıldığı (Müsned, VI, 348; Müslim, "Libâs", 10) ve Ömer b. Abdülazîz'in özel bir odada muhafaza ettiği Resûlullah'a ait eşya içinde yer alan, onun ter kokusunun sindiği bir kumaşın talep üzerine ıslatılıp sıkılmasıyla elde edilen suyun bir hastaya iyi geldiği (İbnü'l-Cevzî, el-Vefâ, II, 555-556) şeklindeki rivayetler, bu tür eşyanın şifa ve teberrük amacıyla kullanılması âdetinin sahâbe ve tâbiîn dönemine kadar indiğini göstermektedir.

Osmanlı sarayında belli günlerde yapılan hırka-i saâdet ziyaretleri ve bu vesileyle düzenlenen Hırka-i Saâdet Alayı zengin folklorik özellikleriyle asırlar boyunca toplumun temel dinamiklerinden birini teşkil etmiş ve bu törenlerle ilgili olarak pek çok müellif tarafından bilgi verilmiştir (meselâ bk. Esad Efendi, s. 30-33; Ahmed Râsim, II, 340-341; Uşaklıgil, I, 176-177; II, 126-127; Pakalın, II, 805-806). Yahya Kemal'in 1921 Şubatında yazdığı şu satırlar, Türkler'in hırka-i saâdete karşı beslediği derin saygının en güzel

bir tezahürüdür: “Bu devletin iki mânevî temeli vardır: Fâtih’in Ayasofya minaresinden okuttuğu ezan ki hâlâ okunuyor! Selim’in hırka-i saâdet önünde okuttuğu Kur’an ki hâlâ okunuyor! Eskişehir’in, Afyonkarahisar’ın, Kars’ın genç askerleri! Siz bu kadar güzel iki şey için döğüştünüz” (Aziz İstanbul, s. 120).

Saltanatın ilgası üzerine hem hırka-i saâdet ziyareti, hem de Hırka-i Saâdet Dairesi’nde günün her saatinde Kur’an okunması âdeti kaldırılmıştır. Cumhuriyet’in ardından Topkapı Sarayı müze haline getirildikten sonra Has Oda 1962 yılına kadar ziyarete kapalı tutulmuş, bu tarihten sonra da hırka-i saâdet ziyareti mânevî derinliğinden yoksun turistik bir mahiyet kazanmıştır. 1980’de müzenin açık olduğu saatler içinde, Diyanet İşleri Başkanlığı Haseki Eğitim Merkezi Kıraat Bölümü’nde ihtisas yapan hâfızlar tarafından okunmak üzere yeniden Kur’ân-ı Kerîm tilâvetine başlanmıştır. Bu uygulama bazı teknik sebepler yüzünden sürdürülemeyince 15 Mart 1991 tarihinde İstanbul Müftülüğü ile yapılan protokol gereği görev müftülüklerce seçilen yedi imam tarafından nöbetleşe yürütülmüştür. Hırka-i Saâdet Dairesi’nde 25 Ekim 1996’dan itibaren yirmi dört saat boyunca Kur’an okuma uygulaması başlatılmıştır.

Asırlar boyunca gerek padişahlar gerekse müslüman halk tarafından büyük bir saygı ile korunan, Osmanlı töresi ve törenlerinde önemli bir yere sahip olan hırka-i saâdet, bugün altın sırmalı yedi ipek kadife kumaşa sarılmış olarak üstten iki kanatlı bir altın çekmecede muhafaza edilmekte, bu çekmece de Sultan Abdülaziz döneminde yapılan altın bir sanduka içine yerleştirilmiş olarak Hırka-i Saâdet Dairesi’ndeki bir gümüş taht üzerinde teşhir olunmaktadır.

Hırka-i Şerif. Hz. Peygamber’in bir diğer hırkası yine İstanbul’da Hırka-i Şerif Camii’nde muhafaza edilmektedir. Resûl-i Ekrem’in vasiyeti üzerine Hz. Ömer ile Hz. Ali’nin Yemen’deki Karen köyüne giderek Veysel Karanî’ye hediye ettiklerine inanılan bu hırka (Ocak, s. 84-88) krem renginde yünlü bir kumaştan yapılmıştır. Yen ve yakalarında şemseli bordür motifleri bulunan hırka, geçmeli çark-ı felek deseni delikli dokuma şeklinde olup yer yer yıpranmıştır. Hırka-i şerif bugün sakal-ı şerif ve Veysel Karanî’ye ait kemer ve takke ile birlikte bir mahfaza içerisinde özel bir dairede korunmaktadır.

Veysel Karanî Sıffîn'de Hz. Ali'nin saflarında şehid olunca hiç evlenmediği ve evlâdı da olmadığı için hırka-i şerif kardeşi Şehâbeddin el-Üveysî'ye intikal etmiştir. Daha sonra Üveys ailesinin, Irak ve Güneydoğu Anadolu bölgesinde ikamet ettiği dönemlerde burada sık sık meydana gelen çarpışmalar yüzünden huzuru kaçmış ve Zîver el-Üveysî zamanında kesin olarak bilinmeyen bir tarihte Kuşadası'na göç edip yerleşmiş, uzun müddet ziraatla meşgul olup aşiret halinde yaşamıştır. Ellerinde Hz. Peygamber'in hırkasının bulunması sebebiyle aileye karşı daima saygı gösterilmiş ve Üveysîler o bölgede dinî bir önem kazanmıştır. Daha sonra I. Ahmed'in isteği üzerine aile İstanbul'a gelmiş ve reisleri olan Şükrullah el-Üveysî'nin Fatih civarındaki Yavuzselim'de kiraladığı evde İstanbul halkının hırka-i şerifi ziyaret etmesi sağlanmıştır. Bu ziyaretlerin her yıl artması üzerine önce I. Abdülhamid Fatih semtinde tek odadan ibaret bir hırka-i şerif dairesi yaptırmış, ardından Sultan Abdülmecid bir cami (Hırka-i Şerif Camii) inşa ettirerek (1851) hırka-i şerif burada muhafaza edilmeye başlanmıştır. Özellikle ramazan ayının ikinci yarısında vâlide sultan tarafından burada ziyarete açılan hırka-i şerif, Osmanlı devlet erkânının Topkapı'daki hırka-i saâdeti ziyaret ettikten sonra bu camiye gelerek hırka-i şerifi de ziyaret etmeleri geleneğini başlatmıştır. Ramazan ayının ilk haftasından başlanarak arefe gününe kadar halkın ziyaretine açık bulundurulan hırka-i şerif ziyaretleri için günümüzde herhangi bir resmî protokol mevcut değildir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, VI, 348; Müslim, "Libâs", 10; İbn Hişâm, es-Sîre2, II, 502-515; İbn Sellâm el-Cumahî, Ṭabaḳātü'ş-şuʿarâ, Beyrut 1402/1982, s. 47; İbn Kuteybe, eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾ, I, 156; İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, el-ʿUmde (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1353/1934, I, 11; Sâbî, Rusûmü dâri'l-ḫilâfe, s. 90-91; İbnü'l-Cevzî, el-Vefâ, II, 555-556; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, II, 276; Zehebî, Târîḫu'l-İslâm: es-Sîretü'n-nebeviyye, s. 495; İbn Kesîr, el-Bidâye, IV, 373; Süyûtî, Târîḫu'l-ḫulefâʾ, Kahire 1371/1952, s. 19; Âmirî, Behcetü'l-meḥâfil, Medine, ts. (el-Mektebetü'l-İlmiyye), I, 447-456; Sâfî Mustafa Efendi, Zübdetü't-tevârîh, TSMK, Revan Köşkü, nr. 1304, vr.

128a; Kâtib Çelebi, Fezleke, I, 90; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 227; X, 122-124; Silâhdar, Nusretnâme, I, 2, 4, 32, 67, 183, 186, ayrıca bk. tür.yer.; II, 45, 183, 187-189, 280, 290, 300, 388, ayrıca bk. tür.yer.; Şem‘dânîzâde, Müri’t-tevârîh (Aktepe), II, 79-80; Ayvansarâyî, Hadîkatü’l-cevâmî‘, I, 52; Atâ Bey, Târih, I, 93; Cevdet, Târih, IV, 237; Teşrifât-ı Kadîme, s. 30-33; Ahmed Râsim, Menâkıb-ı İslâmiyye, İstanbul 1325, II, 340-341, 404; Ruşen Eşref [Ünaydın], Ayrılıklar, İstanbul 1923, s. 60-62; Tahsin Paşa, Abdülhamit ve Yıldız Hatıraları, İstanbul 1931, s. 126; İsmail Müştak Mayokon, Yıldızda Neler Gördüm, İstanbul 1940, tür.yer.; Reşat Ekrem Koçu, Topkapı Sarayı, İstanbul, ts., s. 86; Tahsin Öz, Hırka-i Saadet Dairesi ve Emanat-ı Mukaddese, İstanbul 1953; Mufassal Osmanlı Tarihi, İstanbul 1958, II, 767, 768; Ayşe Osmanoğlu, Babam Sultan Abdülhamid (İstanbul 1960), İstanbul 1984, s. 96; Abdülbaki Gölpınarlı, Alevî-Bektaşî Nefesleri, İstanbul 1963, s. 30; Yahya Kemal Beyatlı, Aziz İstanbul, İstanbul 1964, s. 113, 117, 120; Halit Ziya Uşaklıgil, Saray ve Ötesi, İstanbul 1965, I, 176-177; II, 126-127; Kemal Çığ, Relics of Islam, İstanbul 1966, tür.yer.; Sezgin, GAS, II, 230; Uzunçarşılı, Saray Teşkilâtı, bk. İndeks; Ahmet Yaşar Ocak, Veysel Karanî ve Üveysilik, İstanbul 1982, s. 84-88; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtibü’l-idâriyye (Özel), I, 286-287; Şevket Gürel, Veysel Karanî ve Hırka-i Şerif, İstanbul 1997, s. 74-79; Kamil Yılmaz, “Ramazanda Hırka-i Seâdet Ziyareti”, Nesil, III/11, İstanbul 1979, s. 15-18; Zarif Orgun, “Topkapı Sarayı, Birinci Avlu, İkinci Avlu, Üçüncü Avlu (Enderûn), Bu Bölümde Anlatılan Saray Teşrifatı”, Sanat, sy. 7, İstanbul 1982, s. 35; Nebi Bozkurt, “Mukaddes Emanetlerin Tarihi ve Osmanlı Devletine İntikali”, MÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 13-15, İstanbul 1997, s. 10-11, 16-17; Pakalın, II, 805-809; Kasım Kufralı, “Hırka-i Şerif”, İA, V/1, s. 450-452; Nurhan Atasoy, “Khırḳa-yi Sherīf”, EI² (İng.), V, 18-19; “Hırka”, TDEA, IV, 217.

Nurhan Atasoy

HIRKA-i SAÂDET DAİRESİ

(bk. MUKADDES EMANETLER DAİRESİ).

HIRKA-i ŞERİF

(bk. HIRKA-i SAÂDET).

HIRKA-i ŞERİF CAMİİ

İstanbul Fatih'te Hz. Muhammed'in hırkasının muhafaza edildiği cami.

Fatih ilçesi Hırkaişerif semti Muhtesip İskender mahallesinde yer alan ve şehrin dinî folklorunda çok önemli bir mevkiye sahip bulunan bu cami ve müştemilâtı, Hz. Peygamber'in Veysel Karanî'ye (Üveys el-Karanî) verilmesini vasiyet ettiği söylenen (Ocak, s. 66-67, 84-88) hırkasının muhafazası ve ziyaret edilmesi amacıyla 1267 (1851) yılında Sultan Abdülmecid tarafından yaptırılmıştır. Hırka-i şerif, Veysel Karanî'nin vefatından sonra kardeşinden devam ettiği rivayet olunan Üveysî sülâlesince muhafaza edilmiştir. Bu sülâlenin, tesbit edilemeyen bir tarihte Zîver el-Üveysî'nin başkanlığında Irak'tan Batı Anadolu'ya gelerek Kuşadası'na yerleştiği, burada tarımla geçindiği ve sipahi sınıfına dahil olduğu nakledilmektedir. Cedleri Veysel Karanî'nin Türkler tarafından çok sevilen bir İslâm büyüğü olması, ayrıca ellerinde hırka-i şerif gibi mukaddes bir emanetin bulunması Üveysî sülâlesinin itibarını devlet ve halk nezdinde arttırmış, içlerinden sipahilerin yanı sıra birçok din âlimi de yetişmiştir (bk. HIRKA-i SAÂDET).

Hırka-i şerif, XVII. yüzyıl başlarında sülâlenin o tarihteki reisi Şükrullah el-Üveysî tarafından Sultan I. Ahmed'in fermanı gereğince İstanbul'a getirilmiştir. Bazı kaynaklarda Üveysîler'in Yavuzselim civarına yerleştikleri naklediliyorsa da Hadîkatü'l-cevâmi'de yer alan, halen Hırka-i Şerif Camii'nin kuzeydoğu yönünde Akseki Mescidi'nin karşısında bulunan bir evde ikamet ettikleri yolundaki bilgi daha doğru olsa gerektir. Nitekim aynı kaynakta, Sadrazam Çorlulu Ali Paşa'nın hırka-i şerifin muhafazası için kâgir bir hücre ile bunun bitişiğine imaret ve çeşme yaptırdığı belirtilmektedir. Günümüzde de aynı yerde Sultan Abdülmecid'in Üveysîler için yaptırdığı meşruta konak yer almakta, ayrıca konağın doğu yönündeki bahçe duvarı üzerinde Akseki Mescidi'nin karşısında Çorlulu Ali Paşa'nın çeşmesi bulunmaktadır.

İstanbul'a yerleşen Üveysîler'in hırka-i şerifi önce ikametgâhlarında, XVIII. yüzyılın başlarından itibaren de Çorlulu Ali Paşa'nın inşa ettirdiği

hücrede ramazan aylarında ziyarete açtıkları bilinmektedir. Hırka-i şerife ait ilk vakıf, Şeyh Osman Üveysî'nin sülâlenin reisi olduğu III. Ahmed devrinde 1138'de (1725-26) tesis edilmiştir. I. Abdülhamid, 1194 (1780) yılında bugünkü caminin kuzeyinde avlunun sınırında bulunan küçük fevkanî hücreyi inşa ettirerek hırka-i şerif ziyaretini kolaylaştırmıştır. Küçük Hırka-i Şerif Dairesi veya Eski Hırka-i Şerif Odası olarak anılan bu hücre II. Mahmud tarafından 1227'de (1812) yenilenmiş olup bugünkü caminin tamamlanmasına kadar kullanılmıştır.

Sultan Abdülmecid, bu mübarek emanetin şanına lâyık bir cami ve ziyaret mahalli yaptırmaya karar verince çevredeki birçok bina istimlâk edilerek yıktırılmış, 1263 (1847) yılında başlayan inşaat 1267'de (1851) sona ermiştir. Hırka-i şerifin muhafazasına ve ziyaretine mahsus birimlerin yanı sıra hünkâr mahfili ve geniş kapsamlı bir hünkâr kasrı ile donatılan caminin çevresinde, Üveysî sülâlesinin en yaşlı erkek ferdiyle ailesi için bir meşruta konak, bu kişinin reşid olmaması halinde kendisine vekâlet edecek olana mahsus vekil dairesi, hırka-i şerifi korumakla görevli bir bölük jandarma için kışla ve diğer görevliler için çeşitli odalar tasarlanmak suretiyle bir külliye meydana getirilmiştir.

Caminin kimin tarafından tasarlandığı kaynaklarda belirtilmemiştir. Üveysî sülâlesinden Haşim Köprülü (ö. 1966), caminin planlanmasında İtalyan mimarların fikrinin alındığı yolunda bir rivayetten söz etmektedir. Aslında Hırka-i Şerif Camii'nin, Sultan Abdülmecid devrinde önemli kamu yapılarının, ayrıca padişah ve hânedan üyeleri tarafından inşa ettirilen binaların tasarımını tekelinde bulunduran Balyan ailesi fertlerinden birinin, özellikle aynı yıllara ait Dolmabahçe Camii'nin mimarı Garabet Amira Balyan'ın eseri olması kuvvetle muhtemeldir. Gerek caminin gerekse çevredeki diğer yapıların mimarisi de bu ihtimali desteklemektedir

Hırka-i Şerif Camii'nin ve jandarma kışlası hariç camiyle bağlantılı yapıların bulunduğu arsa doğuda Akseki caddesi, güneyde Kadı sokağı, batıda Keçeciler caddesiyle sınırlıdır. Doğudan batıya doğru eğimli olan arsayı kuşatan parmaklıklı çevre duvarları batı yönünde istinat duvarı niteliğine sahiptir. Arsanın merkezinde cami yer almakta, bunun kuzeyindeki avluya doğu ve batı yönlerinden iki kapı açılmaktadır. Camiyi yanlardan ve kıble yönünden kuşatan bahçe, çevre duvarlarındakilerin eşi

olan parmaklıklarla bahçeden ayrılmış, arsanın güneydoğu köşesinden bu bahçeye üçüncü bir kapı açılmıştır. Batıda ve güneydoğudaki kapıların caminin yan cephelerindeki hünkâr kasrı girişleriyle bağlantılı bulunduğu, asıl cümle kapısının doğudaki olduğu anlaşılmaktadır. Avlunun parmaklıklarla ayrılmış olan kuzey sınırında batı kapısından girince sağda Eski Hırka-i Şerif Odası, bunun arkasında görevlilere mahsus odaları barındıran tek katlı kanatla abdest muslukları yer alır. Meşruta konak, çevresindeki bahçesiyle arsanın kuzeyini

işgal etmektedir. Jandarma karakolu ise caminin kıble yönüne Kadı sokağının karşı yakasına yerleştirilmiştir.

Caminin âbidevî boyutlarda tasarlanmış olan avlu girişleri kesme köfeki taşı ile örülmüştür. Akseki caddesine açılan doğu kapısının yuvarlak kemeri, dor üslûbunda başlıkları olan gömme sütunlarla kuşatılmıştır. Kapıyı taçlandıran alınlığın ortasında yer alan ve içinde istifli celî sülüsle “kāle aleyhi’s-selâm” yazılı olan madalyon, kemerin üzerinde ise celî sülüsle, “Kim namazın kendi üzerine farz olduğunu bilirse cennete girer” (من علم ان الصلاة عليه حق واجب دخل الجنة) meâlindeki hadis yazılmıştır.

Keçeciler caddesine açılan batı girişi çevre duvarının kavisli girintisinin içine alınmış, yanlarında yer alan kare kaideli gömme sütunlar akantus yapraklı toskan başlıklarla donatılmıştır. Alınlığın ortasındaki beyzî madalyonda “kāle’llāhu tebâreke ve teâlâ” ibaresi, kemerin üzerinde celî sülüs hatla, “Mektup Süleyman’dandır ve o rahmân ve rahîm olan Allah’ın adıyla başlamaktadır” (en-Neml 27/30) meâlindeki âyet yer alır. Kapının avlu cephesinde ise aynı türde bir alınlığın ortasında Sultan Abdülmecid’in tuğrası bulunmaktadır. Söz konusu kapıyı takip eden, arnavut kaldırımı kaplı rampanın yerine son yıllarda basamaklar yapılmıştır.

Kadı sokağına açılan güneydoğu kapısının tasarımı basık kemeri dışında doğu kapısı ile aynıdır. Buradaki alınlığın ortasında yer alan beyzî madalyonda istifli celî sülüsle “kāle aleyhi’s-selâm”, kemerin üzerinde ise celî sülüsle “Bismillâhirrahmânirrahîm her kapının anahtarıdır” (بسم الله الرحمن الرحيم مفتاح كل باب) meâlindeki hadis yazılıdır. Avlu kapılarındaki üç kitâbeden hiçbirinde imza bulunmamakla beraber, bunların camideki diğer yazıların hattatı olan Kazasker Mustafa İzzet Efendi tarafından yazıldığı

bilinmektedir. İbnülemin Mahmud Kemal Son Hattatlar adlı kitabında Nurullah Pertev Bey'den naklen, güneydoğu kapısındaki celî sülüs hattın Küçük Râkım olarak tanınan Ahmed Râkım Efendi'ye ait olduğunu belirtmekteyse de bu doğru değildir.

Doğu ve güneydoğu kapılarının ahşap kanatları kare ve dikdörtgen biçiminde tablalara ayrılmış, üst kısımlarına kemere paralel küçük tablalar konmuş, bunların içi çinko ile kaplanmış, karelerin içine birer altıgen, dikdörtgenlerin içine de birer baklava motifi oturtulmuştur. Batı kapısının kanatları bazı ayrıntıları ile diğerlerinden farklıdır. Bütün kapılarda burmalı girland biçiminde tunç kulplar, yanlarda da kıvrımlı dallardan oluşan dökümden mâmul fanus aplikleri dikkati çeker.

Moloz taşla örülmüş çevre duvarlarının üzerindeki demir korkuluklar, ok uçlarıyla son bulan düşey çubuklarla bunları birbirine bağlayan üç yatay lamadan meydana gelir. Arada kalan boşluklar "C" ve "S" biçiminde parçalarla doldurulmuştur. Korkulukları taşıyan kare kesitli babalar köfeki taşından yontulmuştur. Babaların alt ve üst kısımlarında küçük dairelerle süslü bilezikler bulunur. Düşey çubuklu tepelikleri ise küçük piramitlerle son bulur.

Cami. 11,50 m. çapındaki bir kubbenin örttüğü sekizgen prizma biçimindeki harimin kıble tarafına, zemin katı hırka-i şerifin muhafazasına, üst katı ziyaret edilmesine mahsus yine sekizgen prizma biçimindeki kitle yerleştirilmiştir. Yapının kuzeyine de zemin katta harim girişiyle ziyaretçi giriş ve çıkış mekânlarını, üst katta hünkâr kasrına ait mekânları barındıran, yanlara doğru harim kitlesinden taşan ve toplam beş adet girişe sahip olan kanat oturtulmuştur. İslâm mimarisinin en erken tarihli ve en önemli ziyaret yapılarından olan Kudüs'teki Kubbetü's-sahre'nin (681), sekizgen planı ve merkezdeki mukaddes mahalli çepeçevre kuşatan ziyaret galerileriyle Hırka-i Şerif Camii'ni etkilemiş olması muhtemeldir.

Cami ile kıble yönünde buna bitişen Hırka-i Şerif Dairesi'nin duvarları kesme köfeki taşıyla örülmüştür. Üst yapıyı meydana getiren kubbe ve tonozlar tuğla örgülü olup dışarıdan kurşunla kaplıdır. Caminin sahip olduğu ziyarete yönelik değişik fonksiyon şeması tasarımına yansımaktadır.

Kuzey cephesinin ekseninde yer alan ve dor başlıklı ikişer gömme sütunla kuşatılmış bulunan dikdörtgen açıklıklı kapıdan birbiriyle bağlantılı iki giriş holü katedilerek harime ulaşılır. Dikdörtgen planlı olan bu hollerden ilki ziyaretçi girişleriyle bağlantılı ve aynalı tonozla örtülüdür. Müezzin mahfilinin altına isabet eden ikincisi ise düz tavanlı bir eyvan gibi harime açılmaktadır. Harimin asıl girişi olan bu açıklığın üzerindeki, 1267 (1851) tarihli celî ta'lik hatla mermere mahkûk inşa kitâbesinin manzum metni A. Sâdık Zîver Paşa'ya, hattı ise Kazasker Mustafa İzzet Efendi'ye aittir. Üst katta bu kapının üzerine isabet eden kesime yuvarlak bir pencere yerleştirilmiş, bunun içerdiği güneş biçimindeki camekânın ortasına Sultan Abdülmecid'in tuğrasının bulunduğu beyzî bir madalyon konmuştur. Gerek tuğra gerekse madalyonu kuşatan çelenk yaldızlıdır. Cephenin bu kesimi hafifçe ileri alınmış, yuvarlak pencerenin yanlarında kalan yüzey yuvarlak ve dikdörtgen çerçevelerle hareketlendirilmiştir.

Kuzey cephesinin yanlarında, eksendeki harim kapısına göre simetrik konumda basık kemerli birer kapı daha vardır. Soldaki ziyaretçilerin girişine, sağdaki çıkışına tahsis edilmiş olan bu kapılar cepheden geriye çekilerek önlerine birer eyvan konmuş, söz konusu eyvanların açıklığı dor nizamında ikişer sütunla geçilmiştir. Ayrıca doğu ve batı cephelerinde, bu kesimin üst katını işgal eden hünkâr kasrına ait çıkmaların altında birer giriş yer alır. Bu çıkmalar yine dor nizamında dörder adet sütunla taşınmaktadır. Aslında hünkâr kasrına geçit veren bu yan girişlerden doğudaki günümüzde kadın ziyaretçilere tahsis edilmektedir. Yapının sahip olduğu bütün bu girişler birbirlerine oldukça karmaşık bir düzen arzeden sofalar, koridorlar ve merdivenlerle bağlanmış, Hırka-i Şerif Dairesi'ne yönelik

ziyaretçi akışı, harimi yanlardan kuşatan iki katlı galerilerle sağlanmıştır. Harimin karanlıkta kalmaması için baştan başa camekânlarla donatılmış bulunan demir iskeletli ve ahşap aksamlı bu galeriler, caminin inşa edildiği yıllarda Avrupa'da yeni yayılmaya başlayan, devrine göre modern sayılabilecek bir tekniği yansıtır. Dışarıya doğru eğimli ve kurşun kaplı bir çatının örttüğü galerilerin dış yüzleri oymalarla süslü korkuluklara oturmakta, aralarında kare kesitli ve dor başlıklı ahşap dikmeler bulunmaktadır.

Hünkâr mahfili ve ziyaret galerileriyle bağlantılı olan hünkâr kasrı, bütün

geç devir Osmanlı camilerinde olduğu gibi harimin kuzeyindeki kanadın üst katını tamamen kaplamakta, caminin bu yöndeki cephesine bir sivil mimari görünümü kazandırmaktadır. Hünkâr kasrının dikdörtgen planlı ve tekne tonoz örtülü birimleri basık kemerli pencerelerden ışık alır. Padişahın, hânedan mensuplarının ve devlet ricâlinin dinlenmesine ayrılan birimlerin tavanları devrin saray üslûbuna uygun biçimde bezenmiş, söz konusu mekânlar yaldızlı saray mobilyasıyla tefriş edilmiştir.

Harimi oluşturan sekizgen prizmanın köşelerine pencere kemerlerinin üst hizasına kadar yükselen, kırık yüzeyli ve dor başlıklı pilastrlar yerleştirilmiş, prizmanın bitimi konsollu bir silmeyle belirtilmiş, konsolların arasına, her kenara bir tane isabet etmek üzere Kazasker Mustafa İzzet Efendi’nin eseri olan, siyah zemin üzerine varak altınla yazılmış, hemen hepsi namazla ilgili âyetler celî sülüs panolar halinde yerleştirilmiştir. Konsollu silmeden sonra başlayan kubbe kasnağında her kenarda birer adet yuvarlak kemer bulunmaktadır. Bu kemerlerin arasında sıralanan, celî sülüsle ve siyah zemin üzerine altınla yazılmış Allah, Muhammed, dört halife ve Haseneyn levhaları Sultan Abdülmecid’in imzasını taşımaktadır. Kubbe merkezinde yaldızlı yapraklardan oluşan yuvarlak bir çerçeve içinde, yeşil zemin üzerine altınla yazılmış olan yine Kazasker Mustafa İzzet Efendi’ye ait imzasız celî sülüs “nûr” âyeti (en-Nûr 24/35) 1402 (1982) tarihini taşımakta ve yakın zamana ait bir onarıma işaret etmesine rağmen yazı büyük ölçüde dökülmüş bulunmaktadır. Esasen bu kubbe yazısının aslı, adı geçen hattat tarafından bir defa yazıldıktan sonra o devirde yeniden yapılan veya tamir edilen camilerde (Ayasofya, Sinan Paşa, Büyük Kasımpaşa, Küçük Mecidiye, Yahyâ Efendi) yerine göre büyütülerek varak altınla işlenmiştir. Harimdeki diğer hat eserlerinden minber kapısındaki 1267 (1851) tarihli, siyah zeminli celî sülüs kelime-i tevhid ile mihrabı taçlandıran, siyah zeminli celî sülüs imzasız âyet de Sultan Abdülmecid’in eseridir. Güneydoğu köşesindeki vaaz kürsüsünün arkasında duran yeşil zemin üzerine celî sülüs levhada Üveys el-Karanî’nin adı Muhsinzâde Abdullah Hamdi Bey tarafından yazılmış (1303/1886), fakat varak altını zamanla kararmıştır. Hünkâr mahfilinin sol alt köşesinde yer alan altınla yazılmış celî sülüs hadis levhası ise bu caminin hatibi Eyüp Sabri Efendi’nin oğlu olan ve aynı caminin hatipliğini yirmi dokuz yıl sürdüren hattat Ömer Vasfî Efendi’nin en başarılı eserlerinden sayılır.

Mihrapta, minberde ve vaaz kürsüsünde, Tanzimat devrinden önce Osmanlı mimari süslemesinde hemen hiç rastlanmayan koyu kırmızı renkli breş taşı bolca kullanılmış, daha az olmak kaydıyla beyaz mermere de yer verilmiştir. Her üç unsurda da barok, empire, neo-Rönesans ve neo-gotik gibi farklı üslûplardan kaynaklanan motiflerin bir sentezini gerçekleştirme arzusu gözlenir. Mihrabı yanlardan kuşatan pilastrlar, akantus yapraklarıyla süslü bir arkitravla (arşitrav) son bulur. Kaideleri Osmanlı barokunda çok kullanılan, armudî bir profile sahip olup sepet içinden çıkan çiçek kabartmalarıyla bezeli bulunan pilastrların yüzeyi de yaprakların ve küçük narların çıktığı kıvrık dal motifleriyle süslenmiştir. Yılankavî bir şerit biçimindeki alınlığın yanlarında yaldızla yapılmış rozetlerin süslediği kübik unsurlar yer alır. Köşelerinde yivli sütunçeler bulunan, yarım daire planlı mihrap nişiyle bunu taçlandıran âyet levhası baklavalı bir silme tarafından kuşatılmış, silmenin köşelerine rozetler konmuştur. Mihrabın en ilginç ayrıntısı, şüphesiz kavsaranın içinde yer alan ve mukarnası taklit eden dolgudur. Burada gözlenen acemilik, bir yandan Osmanlı taş ustalarının XVIII. yüzyıl ortalarında terkedilen mukarnası tamamen unutmuş olduklarını kanıtlamakta, öte yandan yüz yıllık bir aradan sonra bu kadîm mimari unsuru ilk diriltme çabasını göstermektedir.

Yanlardaki üçgen yüzeyleri bezemesiz olan minberin korkuluğunda breşle mermerin birlikte kullanıldığı bir zencirek motifi dikkati çeker. Zencireğin içine mermerden küçük daireler kakılmış, boşlukları da mermerden rozetlerle doldurulmuştur. Bunun üzerinde, mermere aplike edilmiş breşten yaprakların meydana getirdiği bir şerit uzanır. Hafif sivri kemerli açıklıkların üzerine oturan köşk kısmının korkuluğunda girland içine yerleştirilmiş yıldız motifleri bulunmaktadır. Köşkün, yumurta frizli toskan başlıklarla son bulan kare kesitli sütunlarının açıklığı lentolarla geçilmiştir. Üç merkezli kemerler ve yılankavî küçük alınlıkların süslediği bir kasnağa oturan piramit biçimindeki sivri külâh uzun yaprak motifleriyle donatılmıştır. Minberin sivri kemerli kapısını taçlandıran alınlığın ortasında zambak motifi içeren bir beyzî madalyon, bunun üzerinde bir istiridye, yanlarında da “C” ve “S” kıvrımlarıyla akantuslar üzerinde enginar kabartmaları yer alır.

XIX. yüzyıla ait benzerlerinin çoğu gibi lâle biçimindeki vaaz kürsüsü kare bir kaide üzerine oturmakta, uçları yukarı ve aşağı bakan iki sıra akantus

yaprağından sonra neo-gotik kaş kemerciklerden oluşan bir silme gelmekte, korkuluğun yüzeyinde de minber korkuluğundakinin eşi olan zencirek uzanmaktadır.

Harimdeki pencerelerin ve kemerlerin içi, köşelerdeki pilastrların yüzeyi, pencerelerle pilastrlar arasında kalan üçgen yüzeyler, mahfil çıkmalarının alnı ve alt dolgusu, kubbe kasnağındaki kemerlerin çevresi ve kubbenin içi kartonpiyer süsleme gruplarıyla doldurulmuştur. Bu

bezemelerde çiçek sepeti, kıvrımlı dal, girland ve bereket boynuzu gibi unsurlar yer alır. Kubbenin iç taksimatı, Avrupa menşeli empire ve neo-Rönesans (neo-klasik) üslûp etkilerinin Tanzimat devri Osmanlı mimarisindeki yoğunluğunu göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Söz konusu kubbede, ilk uygulamalarına Roma devrinde tanık olunan kasetli bir taksimat tercih edilmiş, üç sıra halinde düzenlenen kasetlerin içi kartonpiyer bezemelerle doldurulmuştur. Bu arada Osmanlı maden sanatına tamamen yabancı bir işçilik sergileyen, helezonî asma dallarıyla süslü mihrap şamdanları da dikkat çekmektedir.

Harimden soyutlanarak kuzeydeki kanadın köşelerine yerleştirilmiş olan minarelerin kaideleri saçak silmesine kadar yükselir. Cepheden hafifçe dışarı taşan kaideler, cephede devam eden kat arası silmesiyle ikiye bölünerek yuvarlak kemerli pencere biçiminde nişlerle hareketlendirilmek suretiyle yapı kitlesine kaynaştırılmıştır. Silindir biçimindeki minare gövdeleri, Dolmabahçe Camii'nde olduğu gibi korint nizamında başlıkları andıran şerefelerle donatılmış koni biçiminde, kurşun kaplı ahşap külâhlarla taçlandırılmıştır.

Hırka-i Şerif Odası. Hırka-i şerife tahsis edilen kesim dış görünümü bakımından sekizgen planlı, basık kubbeli bir türbeyi andırır. Hırkanın, ramazan ayları dışında korunduğu zemin katın kıble yönündeki kenarında yuvarlak bir pencere, yanlardaki üçer kenarda da kare açıklıklı birer pencere görülür. Bu bölümün kuzey yönündeki kenarı ise harimin mihrap duvarına bitişmektedir. Hırka-i şerifin ziyaret edildiği üst katın yanlarında, doğu ve batı yönlerine açılan ikişer kenarda yuvarlak kemerli birer geniş pencere bulunur. Ziyaret sırasında hırka-i şerif muhafazasının konduğu kıble yönündeki kenar sağır bırakılarak bunun cephesinde diğer kenarlardaki

pencerelerin eşi olan bir niş tasarlanmıştır. Ziyaret mekânının duvarları, Hereke'de çıkan kırmızı renkli breş / puding taşından levhalarla kaplanmış, kubbe eteği çift sıra konsollu bir silmeyle belirtilmiş, kubbenin yüzeyi irili ufaklı kasetlere bölünerek bunların içi kartonpiyer tekniğiyle hazırlanmış empire üslûbunu yansıtan motiflerle (çelenkler, helezonî dallar vb.) bezenmiştir. Pencereleri örten kalın siyah perdelerin üzerinde bulunan simle işlenmiş besmeleler, Hz. Muhammed'in çeşitli isim ve sıfatları, ayrıca kubbedeki kartonpiyer bezemeyle üslûp birliği içindeki motifler göz alıcıdır.

Kıble yönündeki kenarda, yanlardan sütunçelerle kuşatılmış, pencerelerdekilerle aynı türde bir perdenin örttüğü niş yer almakta, ziyaret sırasında hırka-i şerif bu nişin önüne konan som altından bir sehpanın üzerine yerleştirilmektedir. Günümüzde de riayet edilen gelenek uyarınca Üveysî ailesinin reisi veya onun vekil tayin ettiği kişi bu nişin önünde sehpanın arkasında ayakta durarak hırkayı ziyaret ettirir. Doğu yönündeki galeriden salâtü selâm okuyarak bu mekâna giren ziyaretçiler hırka-i şerifi ziyaretten sonra geri geri çekilerek harimin batı yönündeki galeriden dışarı çıkarlar veya zemin kattaki bağlantılardan harime ulaşarak burada iki rekât ziyaret namazı kılarlar.

Sekizgen planlı harim bölümünün kuzey yönündeki üç kenarı girişleri, kıble yönündeki kenarı mihrabı, yanlarda (doğuda ve batıda) kalan ikişerden dört kenarı da büyük boyutlu ve yuvarlak kemerli birer pencereyi barındırır. Mihrabın karşısına isabet eden ve dikdörtgen açıklıklı olan asıl girişin üzerine müezzin mahfili, mermer sövelerle kuşatılmış bulunan yanlardaki basık kemerli tâli girişlerin üzerine de hünkâr kasrına bağlı olan, kavisli çıkmalarla genişletilmiş mahfiller yerleştirilmiştir. Batıda yer alan asıl hünkâr mahfili beyzî planlıdır. Duvarlarında ince alçı silmelerle dikdörtgenler ve baklava motifleri meydana getirilmiş, düz tavana geçiş yapraklarla süslü bir koltuk silmesiyle sağlanmıştır. Hünkâr mahfilinin çıkmasında, korkuluk duvarının üzerinde yaldızlı bronzdan iki ince sütunla altta ve üstte süslü kayıtlar dikkati çeker. Bunların meydana getirdiği çerçevelerin içinde zamanında yaldızlı kafeslerin bulunduğu tahmin edilebilir. Hünkâr mahfilinin simetriği olan ve devlet ricâline ya da hânedan mensubu hanımlara tahsis edildiği anlaşılan mahfilin korkuluk duvarında da aynı türde bir yatay kayıt bulunmaktadır.

Ziyaret galerilerine açılan ve bunların camekânlarından ışık alan devâsâ pencerelerin madenî parmaklıklarında, sekiz kollu yıldızları içeren yuvarlak madalyonlarla “S” ve “C” kıvrımları bulunmaktadır. İnce ahşap kayıtlı kanatlar ise üç merkezli sivri kemer ve sekiz dilimli rozet gibi neo-gotik unsurları barındırır.

Hırka-i Şerif Camii’nin cephelerine ve avlu girişlerine empire ile neo-Rönesans üslûpları hâkimdir. Caminin girişleri, antik Yunan tapınaklarını hatırlatan dor nizamında sütun dizileriyle donatılmış, basık kemerli pencerelerin sıralandığı cami cephelerinde hiçbir süslemeye yer verilmemiştir. Cephelerdeki bu yalın ifadeyle harimde ve ziyaret mekânında gözlenen yoğun süsleme tezat oluşturmakta, özellikle mihrap, minber ve vaaz kürsüsü, içerdikleri heterojen motif dağarcığı ile Osmanlı eklektizminin ilk belirtileri olarak değerlendirilebilmektedir.

Meşruta konak iki katlı, kâgir duvarlı, kırma çatılı büyük bir yapıdır. Tanzimat devrine has kâgir konakların günümüze ulaşabilen nâdir örneklerinden olan bu yapının kat arası silmesiyle ikiye bölünmüş, kısa bir saçak silmesiyle son bulan cephelerinde dikdörtgen açıklıklı pencereler sıralanmakta, herhangi bir süsleme görülmemektedir. Batı yönündeki giriş, dor başlıklı sütunlara oturan bir çıkmanın altında bulunmaktadır. Günümüzde Hırkaişerif İlkokulu ve Fatih Millî Eğitim Müdürlüğü olarak kullanılan jandarma kışlası meşruta konakla aynı özelliklere sahip, doğu-batı doğrultusunda gelişen tek katlı bir yapıdır. Akseki Mescidi’nin karşısında bulunan ve II. Abdülhamid devrinde 1307’de (1889-90) tamamen yenilenmiş olduğu anlaşılan Çorlulu Ali Paşa Çeşmesi’nin dikdörtgen cephesinin ortasında aynı biçimde bir nişle mermerden bir ayna taşı yer alır. Ayna taşı çubuklu bir çerçeveyle kuşatılmış, köşelerine çiçek dolgulu kareler oturtulmuştur. Sanat değeri taşımayan celî ta‘lik hatlı manzum kitâbe nişin üzerine yerleştirilmiştir.

Eski Hırka-i Şerif Odası küçük boyutlu, dikdörtgen planlı, tekne tonoz örtülü, fevkanî bir yapıdır. Osmanlı devri kütüphanelerinde olduğu gibi burada da hırka-i şerifin muhafaza edildiği oda, hırkayı zemin rutubetinden korumak amacıyla bir havalandırma bodrumu üzerine oturtulmuştur. Beşik tonoz örtülü bir eyvan niteliğinde olan bodrum avluya (güneye) yuvarlak

bir kemerle açılmakta, bu açıklık demir parmaklıklarla donatılmış bulunmaktadır. Dışarıdan sıvalı olan duvarlar içeriden barok üslûpta mavi-beyaz Kütahya çinileriyle kaplıdır. Güney cephesinde, dikdörtgen açıklıklı iki pencere arasına Cumhuriyet döneminde konmuş olan ve Üveys el-Karanî'nin kimliğiyle hırka-i şerifin tarihçesini açıklayan Latin harfli kitâbenin tepesinde Sultan Abdülmecid'in tuğrası bulunur. Batı cephesinde ise II. Mahmud tarafından 1227 (1812) yılında yenilendiğini belgeleyen kitâbe görülmektedir. "S" ve "C" kıvrımlarıyla kuşatılmış beyzî bir madalyonun içindeki II. Mahmud tuğrası kitâbeyi taçlandırır. Kitâbenin, "Oldu bâlâ cilvegâh-ı hırka-i mahbûb-i Hak" mısraıyla son bulan manzum metni Enderunlu Vâsıf'a, celî ta'lik hattı ise Yesârî Mehmed Esad Efendi'nin en başarılı öğrencilerinden Mehmed Şehâbeddin Efendi'ye aittir. Bu kitâbede kendini "hırka-i nebînin hâdimi" olarak tanıtan hattatın zamanımıza kalan tek kitâbesi budur.

Hırka-i şerif, söz konusu caminin inşa edilmesinden Osmanlı devrinin sonuna kadar ramazan aylarının on beşinden arefe gününe kadar halkın ziyaretine açılmış, her ne kadar devlet ricâli ve ileri gelen ulemâ tarafından, aynı gün Topkapı Sarayı'ndaki Mukaddes Emanetler Dairesi'nde bulunan ve padişah-halife eliyle açılan hırka-i saâdeti müteakip ziyaret edilmişse de hırka-i şerif ziyareti hırka-i saâdet ziyareti gibi devlet protokolünde yer almamıştır.

Hırka-i şerif ziyareti öğle namazının ardından başlamakta ve ikindi cemaatinin ziyareti bitirmesiyle akşam ezanından önce son bulmakta, ayrıca Kadir geceleri teravih namazından sabah namazına kadar devam etmektedir. XVIII. yüzyılda temelleri atılan ve herhalde caminin açılışı ile kesin kurallara bağlanan bu gelenek Cumhuriyet döneminde de devam etmiş, sadece Osmanlı devrinde ramazanın üçüncü haftasının erkeklere, son haftasının kadınlara tahsis edilmesi usulü kaldırılmıştır. İstanbul nüfusunun artması, ayrıca ulaşımın gelişmesi sonucunda İstanbul dışından da çok sayıda ziyaretçinin akın etmesi üzerine yakın bir tarihte ziyaretler ramazanın bütününe yayılmış, buna rağmen özellikle Kadir gecelerinde büyük bir izdihamın yaşanması yine önlenememiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 52; Konyalı, İstanbul Âbideleri, s. 48-49; Semavi Eyice, Istanbul, Petit guide à travers les monuments byzantins et turcs, İstanbul 1955, s. 83; a.mlf., "İstanbul Minareleri", Türk Sanatı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri, İstanbul 1963, I, 31-132; İbnülemin, Son Hattatlar, s. 286-288; Şeyh Cemalullah, Yemen İllerinde Veysel Karanî, İstanbul 1960; Tahsin Öz, İstanbul Camileri, Ankara 1962, I, 71; H. Rahmi Şenses, Hazreti Veysel Karanî, İstanbul 1963; G. Goodwin, A History of Ottoman Architecture, London 1971, s. 423; Haşim Köprülü [Üveysî], Hırka-i Şerif ve Veysel Karanî, İstanbul 1975; Ahmet Yaşar Ocak, Veysel Karanî ve Üveysîlik, İstanbul 1982, s. 66-67, 84-88; Oktay Aslanapa, Osmanlı Devri Mimarîsi, İstanbul 1986, s. 440-442; Abidin Sönmez, Veysel Karanî ve Hırka-i Şerîf, İstanbul 1987, s. 136-141; Semra Ögel, "İstanbul'da 19. Yüzyılın Sekizgen Camileri", Sanat Tarihinde Doğudan Batıya: Ünsal Yücel Anısına Sempozyum Bildirileri, İstanbul 1989, s. 65-66; Fâtih Câmileri ve Diğer Târihî Eserler (haz. Fatih Müftülüğü), İstanbul 1991, s. 125-127; M. Baha Tanman, "Osmanlı Dönemi Eserleri", Fotoğraflarla Fatih Anıtları, İstanbul 1991, s. 117-118; a.mlf., "Hırka-i Şerif Camii", DBİst.A, IV (1994), s. 68-69; Kasım Kufralı, "Hırka-i Şerif", İA, V/1, s. 450-452; "Hırka-i Şerif Camii", İstanbul Kültür ve Sanat Ansiklopedisi, İstanbul 1984, IV, 1911-1912 [Bu maddenin hat sanatıyla ilgili bölümleri M. Uğur DERMAN tarafından yazılmıştır].

M. Baha Tanman

HIRRÎT b. RÂŞİD

(الخرّيت بن راشد)

el-Hırrît b. Râşid et-Temîmî en-Nâcî (ö. 38/658)

Sahâbî.

Benî Nâciye adıyla meşhur Benî Abdülbeyt b. Hâris b. Sâme b. Lüey kabilesinin reisidir. Benî Seleme b. Lüey heyetiyle birlikte Mekke-Medine arasındaki bir yerde bulunduğu sırada Hz. Peygamber'in huzuruna çıkarak İslâmiyet'i kabul etti. Kabilesi Benî Nâciye'nin başında irtidad savaşlarına katıldı. Hz. Osman'ın şehid edilmesinden sonra çıkan karışıklıklar esnasında 300 adamıyla birlikte Hz. Ali tarafına geçti; Cemel ve Sıffîn savaşlarıyla Nehrevan Vak'ası'nda onun maiyetinde bulundu. Hakem Vak'ası'nın ardından Hz. Ali ile beraber Kûfe'ye gitti. Ancak daha sonra, hilâfet meselesinin hakemlere havale edilmesine razı olarak zaaf gösterdiği ve zalimlerden medet umduğunu ileri sürdüğü Hz. Ali'ye itaat etmeyeceğini, arkasında namaz kılmayacağını ifade ederek adamlarıyla birlikte Kûfe'den ayrıldı. Bunun üzerine Ziyâd b. Hasafe el-Bekrî, Hz. Ali'ye Hırrît ve adamlarının fitneye sebep olabileceklerini söyleyerek takip edilip geri getirilmesini önerdi. Hz. Ali de Ziyâd'dan, kendi kabilesi Bekir b. Vâil'den bir grupla onları takip edip geri getirmesini istedi. Cercerâyâ mevkiinde Hırrît'e yetişen Ziyâd, ona Hz. Ali'yi terketmesinin doğru olmadığını anlatmaya çalıştıysa da başarılı olamadı ve sonunda aralarında bir çatışma meydana geldi. Hırrît ve adamları karanlığın basmasından istifade ederek Ahvaz'a doğru kaçtılar. Ziyâd da kuvvetleriyle birlikte Basra'ya döndü.

Hırrît'le ilgili haberler Kûfe'ye ulaşınca Ma'kıl b. Kays er-Riyâhî Hz. Ali'ye, az sayıda bir kuvvetle onları yakalayıp getirmenin imkânsız olduğunu, daha kalabalık bir kuvvet hazırlamak gerektiğini söyledi. Hz. Ali de Kûfeliler'den 2000 kişilik bir kuvveti Ma'kıl'in kumandasında Hırrît üzerine gönderdi. Basra'dan yola çıkan Hâlid b. Ma'dân et-Tâî de takviye birlikleriyle Ma'kıl'e katıldı. Ahvaz'da bulunduğu sırada ayak takımını ve

devlete vergi ödemek istemeyen birçok kimseyi kendi safına çekmeyi başaran Hırrît, Râmhürmüz dağlarında kıstırılıp kısa sürede bozguna uğratılmasına rağmen bir kısım adamlarıyla Basra körfezi sahillerine kaçmayı başardı ve burada halkı Hz. Ali aleyhine kışkırtmaya devam etti. Hz. Ali'ye düşmanlığı sebebiyle her fırsattan faydalandığı anlaşılan Hırrît, birbirine muhalif olan gruplardan Hâricîler'i, Hz. Osman'ın kanını dava edenleri, zekât vermek istemeyenleri, mürtedleri ve bu bölgede yaşayan bazı hıristiyanları kendi saflarına çekti. Bunun üzerine Ma'kıl Hırrît'e karşı harekete geçti. Yapılan savaşta Hırrît, Nu'mân b. Suhbân er-Râsibî tarafından öldürüldü. Onunla beraber 170 taraftarı da hayatını kaybetti (38/658).

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Târîḫ (de Goeje), I, 3418-3441; Zübeyrî, Nesebü Ḳureyş, s. 440; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), II, 408; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, I, 455-456; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, II, 373; III, 102, 241, 364-369; a.mlf., Üsdü'l-ġābe (Bennâ), II, 128-129; İbn Ebü'l-Hadîd, Şerḥu Nehci'l-belâġa (nşr. M. Ebü'l-Fazl), Kahire 1965, III, 128-151; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, XX, 182-190; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), II, 273-274; Ziriklî, el-Aʿlâm, II, 348; Ömer Rızâ Kehhâle, Muʿcemü ḳabâʾili'l-ʿArab, Beyrut 1388/1968, III, 1166; Ch. Pellat, "al-Khırrīt b. Rāshid", EI² (İng.), V, 19-20.

Ethem Ruhi Fığlalı

HIRS

(الحرص)

Bir amaca ulaşma hususunda kişinin bütün benliğini saran istek ve tutku anlamında ahlâk terimi.

Sözlükte “bir şeyi şiddetle arzu etme, ona aşırı derecede tutkun olma, şiddetli ve sonu gelmeyen istek, taşkın arzu, aç gözlülük” gibi anlamlara gelen (Cevherî, eṣ-Ṣıḥâḥ, “ḥrṣ” md.; Lısânü’l-ʿArab, “ḥrṣ” md.) bir masdarisim olan hırs İslâmî literatürde genellikle mal, mevki, şöhret, ilim gibi maddî veya mânevî imkânları elde etme yahut daha genel olarak belli bir amacı gerçekleştirme hususunda kişinin bütün benliğini saran tutkular için kullanılır; sadece mal tutkusu için kullanıldığı da görülür. Cürcânî’nin, “elde edilmesi yönünde yoğun çaba göstererek bir şeyi isteme” şeklindeki tarifinden de anlaşılacağı üzere (et-Taʿrîfât, “ḥırṣ” md.) istenilen şeyin meşrû veya gayri meşrû oluşuna göre hırsın ahlâkî değeri değişir. Bununla birlikte yalın olarak kullanıldığında genellikle kötü huyu ifade eder. Nitekim Feyyûmî’nin “mezmum bir rağbet” şeklindeki açıklaması da bunu göstermektedir (el-Miṣbâḥu’l-münîr, “ḥrṣ” md.). İbn Hazm’a göre haset duygusundan tamahkârlık, tamahkârlıktan da hırs doğar. Buna göre hırs, nefiste yerleşmiş olan tamahkârlığın dışa yansıması halidir (el-Aḫlâḳ ve’s-siyer, s. 59). Fahreddin er-Râzî, geniş ölçüde Gazzâlî’nin İḥyâʾü ʿulûmi’d-dîn’deki açıklamalarından faydalanıp incelediği mal tutkusu zaafının, hırs ve cimrilik şeklinde iki huyun birleşmesinden meydana geldiğini belirterek hırsın mal kazanma ve biriktirmeyle, cimriliğin ise koruma ve saklamayla ilgili olduğunu belirtir (Kitâbü’n-Nefs ve’r-rûḥ, s. 113 vd.). Aynı anlamda ihtirâs kelimesi de kullanılır; böyle bir huya sahip olan kişiye harîs veya muhteris denir. Hadislerde ve ahlâk kitaplarında hırs ve ihtirasa yakın bir anlamda tûl-i emel de kullanılmaktadır (bk. EMEL).

Kur’ân-ı Kerîm’de hırs kelimesi geçmez. Bir âyette (et-Tevbe 9/128), Hz. Peygamber’in ümmetine olan sevgisi ve düşkünlüğü haris kelimesiyle ifade edilmiştir. Ayrıca iki âyette (Yûsuf 12/103; en-Nahl 16/37), yine Resûl-i Ekrem’in insanların iman edip hidâyete ermeleri hususundaki şiddetli

arzusu, bir âyette (en-Nisâ 4/129), birden fazla kadınla evli olan erkeklerin bunlar arasında adaletli davranma istekleri, diğer bir âyette de (el-Bakara 2/96) yahudilerin dünya hayatına olan aşırı düşkünlükleri hırs kökünden gelen kelimelerle anlatılmıştır.

Hadislerde hırsın yöneldiği amaca göre anlamının değiştiği görülür. Meselâ bazı hadislerde yöneticilik ihtirası taşıyanlar yerilir (Müsned, II, 148; Buhârî, “Aḥkâm”, 7; Müslim, “İmâre”, 14). “İnsanoğlu yaşlansa da onda iki şey, hırs ve haset hep genç kalır” meâlindeki hadiste (Müsned, III, 115, 119, 169) haset gibi hırs da aşağılayıcı bir anlamda kullanılmıştır. Buna karşılık hayır yapma arzusunu hırs kelimesiyle ifade edip öven hadisler de vardır (meselâ bk. Buhârî, “Vekâlet”, 10; Müslim, “Ḳader”, 34; İbn Mâce, “Muḳaddime”, 10). Hatta iyilik peşinde koşan bir kişiye Hz. Peygamber, “Allah hırsını artırsın” diye dua etmiştir (Müsned, V, 39; Buhârî, “Ezân”, 114; Ebû Dâvûd, “Ṣalât”, 100).

Ahlâk ve tasavvuf kitaplarında hırs kelimesi, zühd ve kanaatin zıddı olarak daha çok para ve mal düşkünlüğünü ifade etmek üzere kullanılmış; dinî, ahlâkî ve psikolojik zararları üzerinde durulmuş; kaderci bir yaklaşımla herhangi bir şeyi şiddetle arzu etmenin o konudaki ilâhî takdiri etkilemeyeceği belirtilmiştir. Özellikle, “İnsanoğlunun iki vadi dolusu altını olsa mutlaka bir üçüncüsünü ister; onun gözünü ancak toprak doyurur; tövbe edenlerin tövbesini Allah kabul eder” meâlindeki hadis (Buhârî, “Riḳāḳ”, 10; Müslim, “Zekât”, 116, 119; Tirmizî, “Menâḳıb”, 32), insanın haris ve tamahkâr bir tabiata sahip olduğuna delil olarak gösterilmiş, bu duygunun dizginlenmesinin gerekliliği üzerinde ısrarla durulmuştur. Bilhassa tasavvuf literatüründe hırsın ahlâkî ve mânevî hayat üzerinde meydana getireceği tahribata ağırlık verildiği görülür. Gazzâlî İḥyâʾü ʿulûmi’d-dîn’in hırs, tamahkârlık, başkalarının elindekine göz dikmeme ve kanaat konularını işlediği bölümünde (III, 237-243), insanın en çok bir aylık geçimiyle meşgul olmasını tavsiye ederek daha ilerisinin kaygısını taşımayı hırs saymakta, bu duygunun kişiyi kötü ahlâka ve yanlış tutumlara sevkedeceğini belirtmek suretiyle hırsın kişilik aşınmasına yol açtığına işaret etmekte ve bu duygunun yenilmesi için çareler önermektedir. Bu çareler içinde en dikkate değer olanı kanaati şeref, hırsı da zillet bilmektir (İḥyâʾ, III, 242). Gazzâlî, şeytanın kalpleri etkileme vasıtalarından biri olarak gördüğü haset ve hırsın insanların gözlerini kör, gönüllerini duyarsız

hale getireceğini belirtir ve bu düşüncesini, “Senin bir şeye olan aşırı sevgin gözünü kör eder, kulağını da sağırlaştırır” meâlindeki hadisle delillendirir (Müsned, V, 94; VI, 450; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 116).

Mutasavvıfların dışında kalan âlimlerin hırs hakkındaki değerlendirmeleri daha ılımlıdır. Bu âlimler, konuya insanları zorunlu dünyevî faaliyetlerden soğutacak derecede olumsuz yaklaşan tutumun, “âlemin harap olması” şeklinde ifade ettikleri iktisadî gerileme ve çöküntüye yol açacağından kaygı duymuşlardır. Meselâ İbn Hibbân Ebû Hâtim el-Büstî, hırsı cimrilikten kaynaklanan ve insanı sürekli huzursuz eden bir mânevî yoksulluk alâmeti olarak değerlendirmekle birlikte bu duyguyu büsbütün kötü saymaz; yererken de “ifrat” kavramıyla birlikte kullanmaya özen gösterir. İbn Sîrîn’in, “Eğer istediğin olmuyorsa olabilecek şeyleri iste” anlamındaki bir vecizesini aktararak insanın gerçekçi olması ve isteklerine bir sınır çekmesi gerektiğini, aksi halde kendisine eziyet etmiş olacağını belirten müellif, “Zenginlerin en zengini hırsına esir olmayandır” der; buna karşılık elde edilmesi mümkün görülen şeyleri istemeyi de “övgüye değer hırs” diye nitelendirir. Esasen ona göre, yüce Allah’ın beşer tabiatına hırs ve arzu duygularını aşılaması, kötülükler gibi iyiliklerin de yurdu olan dünyanın harap olmaması hikmetine dayanır. Eğer insanlar hırstan yoksun olarak yaratılmış olsaydı dünyanın düzeni bozulurdu. Şu halde kötü olan hırs değil hırsta ifrata kaçmaktır (Ravżatü’l-ʿuḳalâʾ, s. 129-132).

İbn Hibbân’ın bu görüşü, hırs yerine “geniş emel” tabiri kullanılarak biraz daha ayrıntılı ve felsefî bir üslûpla Mâverdî tarafından tekrar edilmiştir. Her ne kadar Mâverdî Edebü’d-dünyâ ve’d-dîn adlı eserinde (s. 222-224) kişinin bütün benliğini kaplayarak onu erdemlerden yoksun bırakacağını, ibadetlerden alıkoyacağını ve şüpheli işlere bulaştıracağını ifade ederek hırsı yermekteyse de yine aynı eserde (s. 135-147) dünya düzenini ve huzurunu sağlamanın vazgeçilmez altı ilkesinden birinin geniş boyutlu bir gelecek kaygısı ve projesi (geniş emel) olduğunu söyler (diğer ilkeler yaşanan din,

otoriter yönetim, kapsamlı adalet, genel güvenlik ve yaygın refahtır). İbn Hibbân gibi Mâverdî de insanların ve nesillerin sadece kendi ihtiyaçlarıyla yetinip gelecek kaygısı taşımamaları, geleceğe ait projelerinin bulunmaması ve buna göre çalışmamaları halinde sonraki nesillere giderek harap olan bir

dünya bırakmış olacaklarını, bu tehlikenin önlenebilmesi için Allah'ın insan oğlunu geleceği düşünüp tedbirli olma istidadında yarattığını, bu istidat sayesinde her neslin zorunlu ihtiyaçlarını karşılamada bir önceki neslin bıraktığı şeylerden yararlanırken kendisinden sonraki nesle de daha mükemmel şartlar bıraktığını belirtir; dünyanın ancak bu ilâhî kanuna uyulması sayesinde giderek daha çok gelişip mâmur olduğuna dikkat çeker. İbn Miskeveyh (Tehẕîbü'l-aḫlâḳ, s. 49, 147) ve Râgıb el-İsfahânî (eẕ-Ẕerîʿa ilâ mekârimi'ş-şerîʿa, s. 321-322, 377) gibi âlimler de zühd kavramını dünya işlerini terketmek şeklinde anlayan sûfî eğilimi tenkit ederek böyle bir anlayışın ekonomik çöküntüye yol açacağını belirtmişlerdir.

Hiçbir İslâm âlimi ve düşünürü başkalarının malına, canına, mevkiine, namus ve şerefine zarar verici sonuçlar doğuran hırsı hoş karşılamamıştır. Nitekim bu anlamdaki hırsın ferdin dinî, ahlâkî ve psikolojik hayatına zarar vermekle kalmayıp sosyal hayatın düzenini bozduğu, toplumda barış, kardeşlik, adalet, eşitlik, özgürlük gibi yüce değerleri tahrip ettiği, dayanışma ve paylaşma ruhunu öldürdüğü, haksızlık ve zulümlere yol açtığı her dönemde görülmüştür. Yönetimin ehliyetsiz, kabiliyetsiz kişilerin ve çıkarcıların eline geçmesi; kumar, hırsızlık, dolandırıcılık, karaborsacılık gibi ahlâk ve hukuk kurallarına aykırı yollardan kazanç sağlanması gibi sosyal problemlerin temelinde de genellikle kontrol edilmeyen hırs duyguları yatmaktadır. Bundan dolayı başta Kur'an ve Sünnet olmak üzere İslâmî kaynaklar aşırı ferdî tutkuları dizginleyici ve düzenleyici bir ahlâk öğretisi ortaya koymuşlar; birçok çağdaş müslüman âlim ve düşünürü de bu ahlâkî öğretiyle bağdaştırmakta güçlük çektikleri Batı'da gelişen aşırı liberalizme kuşkuyla bakmışlardır. İslâm dünyasında kapitalizmin uzun süre gelişememesinin temelinde de bu sistemi İslâm'ın adaletçi, dayanışmacı ve paylaşmacı ahlâk zihniyetiyle bağdaştırma hususunda karşılaşılan güçlüklerin bulunduğu kabul edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Cevherî, eṣ-Ṣıḥâḥ, "ḥrṣ" md.; Lisânü'l-ʿArab, "ḥrṣ" md.; Feyyûmî, el-Miṣbâḥu'l-münîr, "ḥrṣ" md.; et-Taʿrîfât, "ḥırṣ" md.; Wensinck, el-Muʿcem,

“ḥrṣ” md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ḥrṣ” md.; Müsned, II, 148; III, 115, 119, 169; V, 39, 94; VI, 450; Buhârî, “Ezân”, 114, “Aḥkâm”, 7, “Vekâlet”, 10, “Riḳāḳ”, 10; Müslim, “Zekât”, 116, 119, “Ḳader”, 34, “İmâre”, 14; İbn Mâce, “Muḳaddime”, 10; Ebû Dâvûd, “Ṣalât”, 100, “Edeb”, 116; Tirmizî, “Menâḳıb”, 32; İbn Hibbân, Ravżatü’l-ʿuḳalâʾ ve nüzhetü’l-fużalâʾ (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd v.dğr.), Beyrut 1397/1977, s. 129-132; İbn Miskeveyh, Tehẕîbü’l-aḫlâḳ, s. 49, 147; Mâverdî, Edebü’d-dünyâ ve’d-dîn, Beyrut 1978, s. 135-147, 222-224; İbn Hazm, el-Aḫlâḳ ve’s-siyer, Beyrut 1405/1985, s. 59; Râgıb el-İsfahânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ mekârimi’ş-şerîʿa (nşr. Ebü’l-Yezîd el-Acemî), Kahire 1405/1985, s. 321-322, 377; Gazzâlî, İḥyâʾ, III, 237-243; Fahreddin er-Râzî, Kitâbü’n-Nefs ve’r-rûḥ (nşr. M. Sagīr Hasan el-Ma‘sûmî), Tahran 1364 hş., s. 113-121; Nüveyrî, Nihâyetü’l-ereb, III, 376-378.

Mustafa Çağrıcı

HIRSIZLIK

İnsanlık tarihi kadar uzun bir geçmişi olan hırsızlık suçunun ilk dönem toplumlarında nasıl karşılandığı ve cezalandırıldığı hakkında sağlam bilgiler bulunmamakla birlikte, hırsızlığın önceleri daha ferdî boyutta bir suç ve biraz da şahsî öç alma aracı bir eylem iken toplumsal yaşama geçilip mülkiyet düzeninin kurulmasından sonra kamu düzenini ihlâl eden bir suç sayılarak cezalandırılması cihetine gidildiği söylenebilir. Buna ilâve olarak hırsızlığın bütün toplumlarda suç olarak görüldüğü, fakat hangi tür eylemin hırsızlık sayılacağı ve ne tür bir müeyyide ile cezalandırılacağı hususunun toplumlara ve dönemlere göre değişiklik gösterdiği de belirtilmelidir.

Eski Çin ve Hint'ten Asurlular ve Hititler'e kadar kadim toplumlarda ve dinlerde (meselâ Brahmanizm, Konfüçyanizm) hırsızlığın büyük suç ve günahlardan sayıldığı ve değişik müeyyidelerle cezalandırıldığı, meselâ eski İran'da, Sumerler'de ve Hammurabi kanunlarında hırsızlığa karşı, çalınan malın birkaç katının ödenmesinden hırsızın öldürülmesine kadar çeşitli ağır cezaların öngörüldüğü bilinmektedir. Eski Yunan'da gasp ve yağmacılığın hırsızlık kapsamında görülmeyip kahramanlık ve beceri örneği sayıldığına dair bilgileri, o toplumun genel telakkisi şeklinde değil topluluklar arası hasmane ilişkilerle sınırlı bir yargı olarak algılamak gerekir. Ahd-i Atîk'te yer alan on emirden biri "çalmayacaksın"dır (Çıkış, 20/15). Hırsızlara verilen genel ceza çalınan malın misliyle ödetilmesidir (Çıkış, 22/1-5). Eğer çalan kişinin malı yoksa köle olarak satılır (Çıkış, 22/3). İsrâiloğulları'na ve eti yenen hayvanlara karşı işlenen hırsızlık üzerinde özellikle durulur. Tevrat'taki bu ilk öğeler Talmud hukukunda başka suçlarla irtibatlandırılarak daha genişletilmiş, eğer kişi hırsızlığı şabatta (cumartesi) yapmışsa o zaman ölüm cezasına kadar giden bir anlayış hâkim olmuştur (Ketubbot 31a; Yadayim Genevah 3/1-2). Roma hukukunda geniş bir anlam içeren "furtum" hırsızlığın yanı sıra dolandırıcılık, emniyeti suistimal, zimmet ve ihtilâs gibi mal aleyhine işlenen diğer suçları da kapsar. İlk dönemlerden itibaren, mâbedlere ve devlete ait malın çalınması ile kişilere ait malın çalınması arasında ayırım yapılmış, ikinci nevi hırsızlık şahsî bir suç sayılarak suç mağduruna, uğradığı zararı tazmin ettirmekten fâili köle edinmeye veya öldürmeye kadar varan bir dizi hak tanınmıştı. XII.

Levha Kanunu’ndan sonra, suç üstü yakalanmasına ve köle olmasına da bağlı olarak hırsız ölümle cezalandırılabilir, değilse köle statüsüne geçirilebilir veya çaldığının iki katı ödetilebilirdi.

Kaynaklarda hakkında pek az bilgi bulunan eski Türk hukukunda meselâ Hunlar’da hırsızın, sayısı yedi ile 700 arasında değişen sopa cezasıyla veya çaldığının dokuz katını ödemekle cezalandırıldığı, at vb. şeyleri çalanların veya ikinci defa hırsızlık yapanların öldürüldüğü bilinmektedir.

Hıristiyanlık’ta da hırsızlığın yasak olduğu bildirilmekle beraber Ahd-i Atîk’teki gibi açık bir ceza öngörülmemiş, Pavlus’un, “Hırsızlık yapan artık hırsızlık yapmasın” şeklindeki dinî-ahlâkî çerçevedeki öğüdü (Efesoslular’a Mektup, 4/28) esas olmuştur. Kilise hukukunda başlangıçta hıristiyan ahlâkiyatının da etkisiyle, gizli hırsızlıkla tabii ihtiyaçları karşılamaya mâtuf basit ve alenî hırsızlığı birbirinden ayırıp ikinci tür hırsızlara şefkatle yaklaşma ve daha hafif ceza uygulama düşüncesi hâkim olmuşsa da orta ve ileri dönemlerde Roma ceza hukukuna, kanonik hukuka ve mahallî örf ve âdet hukukuna dayanan ve yaklaşık XVIII. yüzyılın ortalarına kadar süren müşterek Avrupa ceza hukukunda hırsızlık ağır bir şekilde cezalandırılmış, hırsızın bazı organlarının kesilmesi ve damgalanması gibi cezalar getirilmiştir. Bu tarihten sonra Batı’da fikir akımlarının ve hürriyet mücadelesinin açık etkisiyle, biraz da bu ağır ceza uygulamasına tepki olarak

hırsızlık suçunu daha hafif şekilde cezalandırma düşüncesi hâkim olmuş ve kanunlarda diğer birçok suç gibi bunun da prensip itibariyle hapisle cezalandırılması cihetine gidilmiştir.

İslâmiyet’ten önce Hicaz-Arap toplumunda hırsızlık kural olarak ayıp ve suç sayılmakla birlikte merkezî bir siyasî otorite bulunmadığından suçun düzenli bir takibata ve cezalandırmaya mâruz kaldığı söylenemez. Meselâ göçebe Araplar kabile fertlerine, dost kabilelere, mâbedlere ve kamuya ait malın çalınmasını suç sayarken diğer kabilelerden çalınan malı -ki bunlar genelde deve ve giyeceklerdir-ganimet sayar, bu tür eylemleri de cesaret ve beceriyi simgeleyen davranışlar olarak görürlerdi. Öte yandan hırsızın sosyal konumu ve kabilesinin gücü de cezalandırılmasında önemli farklılıklar doğuruyordu. Kaynaklar, Câhiliye Arapları arasında hırsızlığın

bir hayli yaygın olduğundan söz eder. Öyle ki hırsızlık, Araplar'da sosyal hayatın aynası durumunda bulunan Arap edebiyatının da ana temalarından birini teşkil etmiş, Araplar arasındaki meşhur hırsızlar ve hırsızlık vak‘aları etrafında oluşan çeşitli şiir, darbımesel ve menkıbeyi konu alan bir literatür türü ortaya çıkmıştır (bu konuda geniş bilgi ve örnekler için bk. Abdülmuîn el-Mellûhî, s. 11-14, 15 vd.; Yûsuf Halîf, s. 7-17). Câhiliye toplumunda da hırsızlığın hapis, el kesme, kabile himayesinden çıkarma, dayak gibi çeşitli müeyyidelerle önlenmeye çalışıldığı ve bu dönemde bazı münferit olaylarda hırsızın elinin kesildiği bilinmekle birlikte bu uygulamanın uzunca bir geçmişinin bulunmadığı, hatta hırsızlık için el kesme cezasını ilk koyanın Abdülmuttalib veya Velîd b. Mugīre olduğu rivayetleri vardır.

Tanımı ve Mahiyeti. Hırsızlık eski Türkçe'de uğrulama, Arapça'da sirkat ve serika kelimeleriyle ifade edilmiş, hırsız için de eski Türkçe'de uğru, Arapça'da sârik ve liss kelimeleri kullanılmıştır. Sirkat sözlük ve örfte "başkasının malını gizlice alma, çalma" mânasında olup Kur'an'da, bu anlam çerçevesinde mecazi bir kullanım olarak "başkasının konuştuğunu gizlice dinleme" mânasında "istirâku's-sem‘a" tabiri geçer (el-Hicr 15/18). Hadislerde namazın rükün ve şartlarını eksik bırakmaya "namazdan hırsızlık" (Dârimî, "Ṣalât", 78; Şevkânî, II, 299), Arap dilinde "kaçamak bakış" anlamında "bakış hırsızlığı" (müsârakatü'n-nazar) denilmesi, Arap edebiyatında bir şairin başkasının şiirini kendisininmiş gibi ifade etmesine "sirkat" tabir edilmesi de böyledir. Hukuk dilinde hırsızlığın terim anlamı, ayrıntı teşkil eden farklılıklar göz ardı edilirse hemen hemen bütün hukuk sistemlerinde aynı olup kelimenin sözlük ve örfteki anlamından farklı değildir. Toplumlar ve medeniyetler arası farklılıklar, hırsızlığın suç teşkil ettiği ve çeşitli müeyyide ve tedbirlerle önlenmesi gerektiği noktasında değil suçu önleyecek tedbirlerin seçimi, suçun oluşma şartları ve suça uygulanacak müeyyide hususunda yoğunlaşır.

Kur'ân-ı Kerîm'de, örfte ve hukuk dilindeki ortak anlamıyla hırsızlığa birkaç yönden temas edilir. Birinci grup âyetlerde, Hz. Yûsuf ile kardeşleri arasında geçen olaylar sırasında su kabının çalınması ve hırsızın mal sahibinin yanında alıkonma cezası anlatılır (Yûsuf 12/70, 73, 77, 81). Mekke'nin fethedildiği gün inen âyette, İslâm'a girenlerin Hz. Peygamber'e yaptığı ve içinde "hırsızlık etmeme" taahhüdünün de bulunduğu biattan söz edilir (el-Mümtehine 60/12). Mülkiyet hakkının korunmasına ilişkin genel

ilkelerden bahseden âyetler hariç tutulursa Mâide sûresinin 38-39. âyetleri, hırsızlığın hukukî ve dinî hükmüyle ilgili özel açıklama getirmesi yönünden ayrı bir öneme sahiptir. Bu âyetlerin meâli şöyledir: “Hırsızlık yapan erkek ve kadının yaptıklarına karşılık bir ceza ve Allah’tan bir ibret olmak üzere ellerini kesin. Allah izzet ve hikmet sahibidir. Kim bu zulmünden sonra tövbe eder ve durumunu düzeltirse şüphesiz Allah onun tövbesini kabul eder. Allah çok bağışlayıcı ve esirgeyicidir”. Resûl-i Ekrem’in sünnetinde de hırsızlık, dünyevî ve uhrevî bir dizi müeyyide ve sorumluluğu gerektiren ağır bir suç ve büyük bir günah olarak nitelendirilmiş, suçu sabit görülen hırsızlara Câhiliye döneminde de var olan el kesme cezası uygulanmış, ayrıca suçun önlenmesi, oluşması, cezanın tatbik esasları konusunda birtakım hukukî ve insanî açıklamalar getirilmiş, uygulama örnekleri sergilenmiştir (bk. Wensinck, el-Muʿcem, “srḳ” md.). Gerek hırsızlığın suç sayılması ve cezalandırılması yönünde toplumların öteden beri süregelen ortak tavrı, gerekse Kur’an ve Sünnet’in bu konudaki özel hükümleri ve uygulama örnekleri, sahâbe ve tâbiîn dönemlerinden itibaren İslâm hukukçularının temel hareket noktası olmuş, bu süreç içinde ve toplumların gelenekleriyle de bağlantılı olarak gelişen İslâm hukukunda hırsızlık suç ve cezası ayrıntılı şekilde ele alınmış, konu etrafında zengin bir hukuk doktrini oluşmuştur. Hırsızlık suçu ve cezasıyla ilgili dinî hükümlerin müslüman hukukçuların müşahede, kültür birikimi ve doktriner yaklaşımıyla genişleyerek fıkıh literatürüne yansıması ve bu literatürün “Ukūbât” ana grubu içinde bazan “Kitâbü’l-Hudûd” bölümünde “Bâbü’s-seriḳa” başlığı altında, bazan da “Kitâbü’s-Seriḳa” şeklinde ayrı bir bölüm olarak işlenmesi, muhâkemat ve kamu hukuku dalında yazılan eserlerde de ele alınması böyle bir gelişmenin sonucudur.

İslâm hukukunda hırsızlığın, mezheplerin kendi yaklaşımlarını ve eylemin had cezasını gerektiren bir suç teşkil etmesi konusundaki özel şartlarını yansıtır tarzda birbirinden kısmen farklı birçok tanımı yapılmışsa da hukukî bir terim olarak hırsızlık eylemi “başkasına ait bir malın mülk edinme kastıyla muhafaza edildiği yerden gizlice alınması” şeklinde tanımlanabilir ve suçun tanımında ana unsuru (rükün) malın gizlice alınması teşkil eder. Klasik fıkıh literatüründe tanımla ilgili olarak yer verilen “cezaî ehliyeti haiz kimsenin nisab miktarı mütekavvim bir malı mülkiyet şüphesi bulunmaksızın kendi isteğiyle alması” gibi ilâve kayıtlar, suçun oluşması için aranan şartları tanıma dahil etme çabasının ürünüdür.

Cezaî müeyyidesinin Kur'an ve Sünnet'te belirlenmiş olması sebebiyle hırsızlık İslâm ceza hukukunun had, kısas-diyet ve ta'zîr şeklindeki üçlü ayırımının had grubunda yer alır. Özellikle Hanefî literatüründe bazan hırsızlığın ikiye ayrılıp eşkıyalık, silâhlı gasp ve soygun suçuna "büyük hırsızlık" (es-serikatü'l-kübrâ), basit hırsızlığa da "küçük hırsızlık" (es-serikatü's-suğrâ) denildiği olur. Ancak "sirkat" ve "serika" kelimeleri yalın kullanıldığında kural olarak basit hırsızlık kastedilir. Hırsızlık suçunun tanımında yer alan unsurlar, onu benzeri suç ve eylemlerden ayırmaya yarayan birer kriter görevi de görür. Nitekim eşkıyalık ve gasp suçları cebir, şiddet ve tehdit kullanılarak işlenmeleri yönüyle; yankesicilik, dolandırıcılık, zimmet ve emniyeti suistimal suçları da ele geçirilen malın nisap miktarı olması, muhafaza altında bulunması veya gizlice alınması şartlarının eksik olabilmesi yönlerinden hırsızlıktan ayrılır.

Suçun Unsurları. Hırsızlık suçunun mahiyeti, unsur ve şartları konusunda fakihler arasındaki görüş farklılıkları ve literatürde yer alan ayrıntılı bilgiler, had cezasını gerektiren hırsızlığı belirginleştirerek onu benzeri fiillerden ayırmaya, böylece cezalandırmada hukukî düzen ve

istikrarı sağlamaya yönelik gayretler olarak görülmelidir. Bundan dolayı hırsızlık suçunun işlenmiş sayılabilmesi için suçlu, çalınan mal ve çalma eylemiyle ilgili bazı şartlar aranır. Bunlar da fıkıh mezhepleri arasında kısmen farklı görüşler bulunsa bile suçlunun suç işleme kastının mevcudiyeti, çalınan malın başkasına ait olması, muhafaza altında bulunması ve hukukî-malî bir değer taşıması, bu malın gizlice alınması gibi şartlardır. Bunun dışında kalan benzeri eylem ve teşebbüsler ise ya ta'zîr cezası kapsamına giren ya da sadece kul hakkı ihlâli ve dinî sorumluluk çerçevesinde mütalaa edilen bir fiil olarak kalır.

Hırsızlık suçunun oluşmasında birinci şart fâilin suç işleme kastını taşıması, ayrıca bu kastın hukuken geçerliliğinin bulunmasıdır. Kasıt, bir kimsenin bir fiili bilerek ve isteyerek işlemesi olduğundan hırsızın da eylemini böyle bir bilinç ve istekle gerçekleştirmesi, yani başkasına ait olduğunu bildiği bir malı sahiplenme maksadıyla almış olması şartı aranır. Fâilin bir malı kendi malı veya mubah bir mal olduğu zannıyla ya da kullandıktan sonra geri verme, tehlikeden koruma amacıyla alması ve halin de buna delâlet etmesi

durumunda suç oluşmaz. Fâilin kastının hukuken geçerliliği için de cezaî ehliyete sahip, yani akıllı ve bulûğa ermiş bir kimse olması gerekir. Hırsızlık yapan mümeyyiz çocuklara cezaî ehliyetleri tam olmadığı için had değil ıslah edici bir program uygulanır. Hırsızlığın zorlama (ikrah) altında veya açlık, susuzluk gibi etkenlerle işlenmesi durumunda da kasıt unsuru veya hukuka aykırılık tam gerçekleşmemiş sayılır.

Söz konusu suçun teşekkülü için çalınan malın eylem esnasında başkasına ait olması, bu malda hırsızın mülkiyet cinsinden bir hakkının veya hak şüphesinin bulunmaması şarttır. Bu sebepledir ki babanın çocuğuna, usul ve fürûun, karı kocanın birbirine ait malı, ortağın şirket malını alması başka tür müeyyideleri gerektirirse de fakihlerin çoğunluğu tarafından haddi gerektiren bir suç olarak görülmez. Beytülmâle ait bir malı çalan kimseye haddin uygulanmayacağını söyleyenler de hırsızın bu toplum malında hissesi bulunduğu noktasından hareket ederler. Çalınan malın daha sonraki bir tarihte hırsızın mülkiyetine geçmesi durumunda haddin düşeceği görüşünü, suçun oluşmadığı şeklinde değil infaza engel bir şüphenin ortaya çıkması şeklinde açıklamak daha doğru olur.

Hırsızlık suçunun oluşması için malın bulunduğu yerden gizlice alınması şartı, bu suçu benzeri eylemlerden ayıran bir kriter vazifesi de görür. Bu sebepledir ki meselâ bir malı zorla almak veya emanet olarak elde bulunan malı geri vermemek gizlice alma sayılmadığından hırsızlık değil başka bir suç oluşturur. Mala hıyanet, yankesicilik ve yağma suçlarını hırsızlık dışında mütalaa edenler de (aş. bk.) bu eylemlerde "gizlice alma" şartının tam bulunmayışından hareket ederler. Gizlice alma şartının tamamlanması için hırsızın malı muhafaza edildiği yerden alması, malın mağdurun mülkünün sınırları dışına çıkarılması, ayrıca malın hırsızın zilyedliğine geçmiş olması gibi şartlar aranırsa da hangi durumlarda bu şartların gerçekleşmiş sayılacağı fakihler arasında tartışmalıdır. Meselâ bir eve hırsızlık kastıyla girip de suç üstü yakalanan kimsenin eylemi teşebbüs seviyesinde kaldığından çoğunluğa göre had değil ta'zîr cezası gerekir. Hanefîler, gizlice alma şartının gerçekleşmesi için malın bulunduğu yerden alınmasını, yani mâlikin mülkünden çıkmasını yeterli görmeyip fiilen hırsızın mülk ve tasarruf alanına girmesini gerekli görür. Diğer mezhep fakihleri ise malın, sahibinin zilyedliğinden çıkmasıyla hükmen hırsızın zilyedliğine geçeceği görüşünde olduğundan bu durumda had cezasından

yanadırlar. Malı bizzat alma, tahıl ambarını delip buğdayı dışarı akıtma, malı bir hayvanın sırtına yükleyip veya akarsuya atıp arazi dışına çıkmasını sağlama gibi doğrudan ve dolaylı fiiller arasında fark gözetilmez. Ancak hırsız malı bulunduğu yerde telef ederse bu eylem hırsızlık değil haksız fiil olarak nitelendirilir.

Hırsızlık suçunun oluşum şartlarıyla ilgili belki de en derinlemesine fıkhî tartışmalar çalınan malda aranan vasıflar konusunda yoğunlaşır. Hukukî tanımlarında ve ayrıntıda farklı görüşte olsalar da fakihler çalınan malın menkul, mütekavvim ve korunan bir mal olması ve belli bir değerin üzerinde bulunması şartları üzerinde ısrarla dururlar. Hırsızlık fiilinin bir malın bulunduğu yerden gizlice alınıp götürülmesi, mağdurun mülk ve zilyedliğinden hırsızın zilyedliğine geçmesi şeklinde işlenmesinin tabii sonucu olarak çalınan malın menkul bir mal olması şartı aranır. Suçlunun fiiliyle taşınabilen her mal menkul mal sayılır. Bu sebeple tabiatı icabı menkul ve taşınır olması zorunlu değildir; suçlunun veya başkasının fiiliyle taşınır hale gelmesi yeterlidir. Meselâ çatıdan keresteyi, maden ocağından cevheri alıp götürme halinde çalınan mal hırsızın fiiliyle menkul hale gelmiştir.

Çalınan şeyin hukuken hem mal hem mütekavvim sayılması şartı, genelde bütün akidlerde ve hukukî ilişkilerde aranan bir şartın konuya uyarlanmış şeklini ifade eder. İslâm hukukçuları, bir şeyin mal kabul edilebilmesi için o şeyin insanlar tarafından mal edinilmesinin âdet haline getirilmiş olmasını, mütekavvim olabilmesi için de o şeyden faydalanmanın hukuken imkân dahilinde bulunmasını gerekli görürler. “Mütekavvim mal” ifadesi özellikle Hanefî fakihlerinin kullandığı bir tabir olup diğer fakihler genelde “muhterem” veya “kıymetli mal” ifadesine yer verirler. Zeydîler, malın temellükü mümkün bir mal olmasını şart koşmuşlar, Zâhirîler de aynı hususu kıymet taşıyan ve taşımayan mal şeklinde bir ayırım yaparak benzeri bir ifadeyle dile getirmişlerdir. Bu şartları taşıyan mallar İslâm hukukunda haklara konu olur. Buna karşılık kendilerinden faydalanmanın şer‘an câiz ve serbest olmadığı gayri mütekavvim mallar haklara konu teşkil etmediği için mülkiyeti de korunmaz, gasp veya telef edilirlerse tazmin edilmez. Şarap ve domuz gibi müslümanlar açısından mütekavvim olmayan bir mala verilen zararın tazmini gerekmez, aynı şekilde bunların çalınması da suç teşkil etmez.

Ebû Hanîfe, mal olma vasfına sahip bulunmayan meyte ve derisi gibi şeyleri veya çok bol oluşu yüzünden kendi döneminde iktisadî bir kıymet taşımayan ve insanların ihtiyaç duymadığı anız, saman, ot ve odun gibi şeyleri veya depolanmayan, çabukça bozulabilen, hemen tüketilen meyve ve sebze gibi yaş yiyecekleri, et, ekmek ve benzeri malları, aynı şekilde mushafı, dinî kitapları veya ilmî eserleri çalan hırsıza had cezasının uygulanmayacağı görüşünü benimserken diğer bazı mülâhazalar yanında bu malların hukuken mütekavvim sayılıp sayılmadığı hususunu da göz önünde bulundurmuş olmalıdır. Diğer mezheplerin hukukçuları, Ebû Hanîfe'nin görüşünde olmayıp mülkiyete konu teşkil eden herhangi bir mal alım satıma konu olabiliyor, takas yapılıyorsa böyle bir malı çalma halinde suçun tam olarak gerçekleştiğini kabul ederler; ancak bu kuralın uygulanmasında farklı görüşlere sahiptirler. Nitekim İmam Mâlik ve Şâfiî mülkiyete konu olmuş her nevi malın çalınmasında, Hanbelîler de malın değerli veya değersiz oluşuna, asıl itibariyle mubah olup olmadığına, derhal bozulabilip bozulmayışına bakılmaksızın

her türlü malın çalınmasında had cezasının uygulanacağını belirtmekle birlikte bu mezheplerde de mushaf, gıda maddesi, su, ot, tuz, buz, toprak, hayvan gübresi, dalındaki meyve, eğlence aletleri gibi malları değişik gerekçelerle bu kuraldan istisna eden fakihlerin bulunduğu görülür.

Hırsızlık suçunun oluşmasında malın "hırz" altında (mahrûz) iken alınmış olması şartı da önemli bir yer tutar. Hırz sözlükte "bir şeyin korunduğu yer" demektir. Terim olarak ise ev, dükkân, çadır gibi genellikle insanların mallarını korumak için yaptıkları yerleri ifade eder. İslâm hukukçularının büyük çoğunluğu, bir malın hangi durumlarda koruma altında sayılacağı konusunda farklı görüşlere sahipse de suçun oluşmasında malın koruma altında iken alınmış olması şartının gerekliliğinde ittifak etmişlerdir. Ancak Zâhirîler, hırsızlıkla ilgili âyetin mânasını tahsis edecek herhangi bir nassın bulunmadığından hareketle böyle bir şartı gerekli görmezler. Bir malın koruma altında olması, o malın sahibinin izni olmadan girilemeyen bir yere konmasını veya bir bekçi tarafından korunmakta oluşunu ifade eder. Buna göre açıkta bırakılan veya koruma altında bulunmayan bir malın alınması, bu mal hırsızlık için aranan değere ulaşmış olsa da had grubuna giren hırsızlık suçunu oluşturmaz. Bir eylemin hırsızlık sayılabilmesi için alma

eyleminin koruma bölgesinde gerçekleşmesi ve çalınan malın koruma alanından dışarıya çıkarılması şarttır. Bunu ilke olarak benimseyen İslâm hukukçuları ayrıntı sayılabilecek bazı meselelerde ihtilâf etmişlerdir. Nitekim Hanefî fakihleri, bir sandık veya çuvala elin sokulup içindeki malın çalınmasını -suçun diğer şartları da mevcutsa-tam suç saydıkları halde bir evin duvarını delerek veya penceresinden el uzatarak içeriden bir eşyayı almanın haddi gerektiren bir hırsızlık suçu olup olmadığı hususunda farklı görüşlere sahiptirler. Ebû Yûsuf, malın koruma alanından dışarı çıkarılmasını yeterli gördüğü için hırsızın içeri girmeyip dışarıdan müdahale ile bir evden mal çalmasını tam suç sayarken Ebû Hanîfe, Hz. Ali'nin bir fetvasına dayanarak hırsızın evin içine girmesi ve buradan malla dışarı çıkması halinde suçun tamamlanmış olacağını söyler. Kâsânî'nin ifadesiyle Ebû Hanîfe, malın koruma altında bulunuşunun ve bunun ihlâlinin kâmil mânada gerçekleşmiş olmasını şart koşmaktadır (Bedâʾiʿ, VII, 65-66). Benzeri bir örnek olarak da, kapısı kırılıp yahut yapılan bir anahtarla kapısı açılıp odanın içinden alınan eşyanın koruma altındaki bir eşya statüsünde olduğunda veya çok odalı bir yapının bir şahsa ait bir odasından herhangi bir şeyin alınıp aynı binanın diğer bir odasına götürülmesi halinde de yine suçun koruma şartı açısından tamamlandığında fakihler müttefiktir. Ancak içinde birden fazla kimsenin kaldığı odalarda veya odaları müstakillen öğrencilerin ikametine tahsis edilen, fakat aralarında kısmen de olsa bir müştereklik bulunan imaret ve medrese odalarındaki eşyanın koruma altında sayılıp sayılmayacağı tartışmalıdır. İmam Mâlik ve Şâfiî, bu tür binalarda malın dış kapıdan dışarıya çıkarılmasını şart görürken Hanbelîler odaların kapısının kilitli ve kapalı olması şartını ileri sürerler.

Hırsızlık suçunun haddi gerektirecek şekilde tam işlenmiş sayılabilmesinde, malın koruma altında olup olmadığı tartışmalarının literatürde önemli bir yer tuttuğu görülür. İslâm hukukçuları suçun oluşmasında ve cezalandırmada kanunîliği, hukukî istikrarı ve güvenliği sağlama düşüncesiyle bu konuda bazı kategorik tesbit ve ayırımlara gitmeyi gerekli görmüşlerdir. Bunun bir örneği olarak klasik dönem fıkıh literatüründe hırz iki kısma ayrılıp ele alınır. 1. Kendi Başına Hırz Sayılan Yerler. Bunlar, malları korumak için hazırlanan ve izinsiz girilmesi veya açılması yasak olan ev, dükkân, han, kasa, sandık gibi yerlerdir. Ebû Hanîfe, mekân yönünden bir yerin hırz sayılabilmesi için o yerin bir yapı olmasını şart

koşar; kapı açık veya kapalı olsun, bunlarda bekçi bulunsun veya bulunmasın hırz niteliğinin devam ettiğini söyler. İmam Mâlik, hayvan ağılı ve benzeri yerlerin birer bina olmasını veya çitle çevrilmesini şart koşmaz, o yerin malın korunması için hazırlanmış olmasını yeterli görür. İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel ise bir yerin hırz sayılabilmesi için o yerin meskûn alan içinde bulunmasını ve kapalı bir yer olmasını şart koşar. Zeydîler de kapalı bir yer olma özelliğini aynen benimser, ayrıca dışarıdakinin içeriye girmesine engel olacak ve içeriyi göstermeyecek şekilde etrafının çevrili olması şartını ileri sürerler. 2. Başkası Sebebiyle Hırz Sayılan Yerler. Bunlar, içinde mal saklamak için yapılmış yerler olmayıp izinsiz olarak girilebilen ve kısmen veya tamamen umuma açık mescid, yol ve resmî daire gibi yerlerdir. Bekçisi bulunmadığı takdirde herkese açık kır, mera ve sahra hükmünde olan bu yerlerde eğer bekçi bulunursa bekçi uykuda olsun veya olmasın hırz şartı gerçekleşmiş sayılır. Fakihler bu konuda, uykuda bulunan Safvân b. Ümeyye'nin ridâsını (palto) çalan hırsıza Hz. Peygamber'in had cezası uygulamış olmasını delil gösterirler (Kâsânî, VII, 73; İbnü'l-Hümâm, V, 145). Bundan dolayı Ebû Hanîfe mescidin ancak bekçiyle hırz haline geldiği, oradaki hasır, kandil, süpürge, yaygı ve mushaf gibi eşyanın çalınması durumunda hırsıza kural olarak had cezasının verilemeyeceği, bekçi bulunduğu halde hırsızlık olmuşsa ancak o zaman had uygulanabileceği görüşündedir (Serahsî, IX, 151). İmam Mâlik, mescidin bizzat kendisi hırz sayılmamakla birlikte içindeki mûtat eşyanın, kapı ve çatısının hırz olduğunu, mescidde kullanılmaya müsait bir şeyin çalınması durumunda had cezasının uygulanabileceğini belirtir. İmam Şâfiî de mescidin imarı, tefrişi ve ibadet yeri olarak hizmet sunabilmesi için gerekli olan ana malzemelerin çalınmasıyla had cezasının verilebileceği, sırf insanların yararlanması için konulmuş hasır, halı, mushaf, kandil gibi eşyaların çalınması durumunda ise had cezasının verilemeyeceği görüşündedir. Hanbelî mezhebinde ise bu konuda iki görüş vardır; birinci görüş Hanefî mezhebi, diğer görüş de Şâfiî mezhebiyle birleşir. Zâhiriyye mezhebi hukukçuları hırz şartını kabul etmediklerinden mescidden herhangi bir şey çalana had cezası uygulanacağını söylerler.

Ebû Hanîfe, bizzat hırz sayılan bir yerde bu şartın gerçekleşmesi için ilâve bir şartı, meselâ bekçinin bulunmasını gerekli görmez. Ancak bizzat hırz sayılan bir yere girmesine izin verilen kimse açısından o yer artık hırz olmaktan çıkar. Dolayısıyla iş verene ait bir malı çalan işçiye, çalıştığı

evden çalan hizmetçiye, misafir bulunduğu evde ev sahibinin eşyalarını çalan misafire had cezasının uygulanmayacağını söylemesi bu gerekçeye dayanır. Bu yerlerde izin verilmeyen bir zamanda, meselâ bir ticaret merkezi ise iş saati dışında kapalı iken hırsızlık olursa had cezası verilir. Yine bir kimse mahrem hısımlarından veya eşinden bir şey çalsa had uygulanmaz. Çünkü örf, bir kimsenin hısımlarının bulunduğu yere izinsiz girebileceği yönündedir. Aynı durum eşler arasında öncelikle geçerli olduğu gibi eşlerin birbirinin malını alması örfte de kısmen müsamaha görür. Bu sebeple bu tür eylemlerde hırz şartı gerçekleşmemiş sayılır. Hanefîler'in bu son görüşüne diğer mezhep fakihlerinin de büyük çapta katıldığı, ancak bazılarının bu istisnaî hükmü sadece eşlere veya usule (ana baba vb.) hasrettiği, İbn Hazm'ın ise hiç kabul etmediği görülür. Diğer mezhep fakihleri

Hanefîler'in bizzat hırz dolayısıyla hırz ayırımına fazla iltifat etmeseler de sonuç itibariyle benzeri görüşlere sahiptirler. Onlara göre bir yer mekân olarak hırz sayılabileceği gibi bekçinin bulunmasıyla da hırz olabilir. Meselâ bir kimse girmesine izin verildiği dükkân, ticaret merkezi, çarşı, otel, lokanta, hamam gibi umuma açık bir yerde ve bekçisi bulunduğu halde mal çalsa hırz şartı gerçekleşmiş olacağından kendisine had uygulanır. Öte yandan Ebû Hanîfe ve Mâlik'e göre, bekçi sebebiyle hırz haline gelen bir yerden çalınan mal bekçinin görebileceği bir alanda olmalıdır. Bekçi ister uykuda ister uyanık olsun o mal bekçiyle yine hırz altındadır. Hanefîler'le Mâlikîler, bu genel kuraldan meralarda otlayan koyunun çalınmasını istisna eder, bir sürüden koyun çalana had uygulamayı uygun görmezler. Mâlikîler sürünün otlama anında muhafazasının güç olduğunu, Hanefîler de çobanın sürüyü muhafaza ile değil otlatmakla yükümlü bulunduğunu gerekçe göstererek had cezasının verilmeyeceğini ileri sürmüşlerdir.

Hırz şartıyla ilgili olarak doktrine yansıyan tartışma konularından biri de yankesicilik, dolandırıcılık, mala hıyanet ve mezarları açıp ölülerin kefenlerini, altın dişlerini veya kemiklerini çalma gibi eylemlerin tam bir hırsızlık suçu sayılıp sayılmayacağı ve suçluya had cezasının verilip verilmeyeceği meselesidir. Mala hıyanet edenin, yankesicinin, yağma biçiminde başkasının malını alan kimsenin elinin kesilmeyeceğine dair hadisler ve sahâbe görüşü mevcuttur (Şevkânî, VII, 147-148). Öyle anlaşılıyor ki bu eylemlerde malın gizlice alınması, hırz veya nisab şartının

tam gerçekleşmemesi hükmün dayanağını teşkil etmiştir. Doktrinde, bu suçlara had değil ta‘zîr cezası uygulanacağı görüşünün yanı sıra kamu düzenini koruma ve malın gizlice alınmasını yeterli sayma sebebiyle özellikle yankesiciye had uygulanması gereğini savunanlar da vardır. Mezardan kefen, altın diş vb. şeyler çalanın hükmü de fakihler arasında tartışmalıdır. Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre mezar hırsızına had cezası uygulanmaz. Çünkü mezarlıklar kendi başına mal saklanan ve hırz sayılan yerler değildir; üstelik mezardaki malın mülkiyet altında bir mal sayılıp sayılmayacağı da tartışmalıdır. Hanefîler'den Ebû Yûsuf ile Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelîler'e göre ise mezar hırsızına da had cezası uygulanır. Çünkü kefen de kendisine göre koruma altındadır ve ölünün mülkü sayılır; ölünün mirasçılarının hırsızın kefeni geri vermesini ve cezalandırılmasını isteme hakları vardır. Bütün bunların yanı sıra kefen soyuculuk gibi bir fiil, onu yapan kişinin içinde kötülüklerin yerleşip kök saldığını göstermektedir; zira ders ve ibret alınacak bir yerde suç işleyebilmektedir. Şu halde bu kötü fiilden el çekmesini sağlamak için ona da had uygulanması gerekir.

İslâm hukukçularının hırsızlık suçunun oluşması şartlarını ele alırken üzerinde durdukları bir başka husus da çalınan malın malî değerinin belirli bir miktarda (nisab) veya bundan daha yukarıda olması şartıdır. İslâm hukukçuları, bu konuda nisab şartını ilke olarak benimseyip nisab miktarını da geleneksel teamüle uyarak altın veya gümüş para (dinar ve dirhem) cinsinden belirlemekle birlikte Hz. Peygamber'den rivayet edilen hadisler ve uygulamalar arasında farklılıklar bulunması sebebiyle farklı görüşlere sahip olmuşlardır. Literatürde bu konuda ona yakın farklı görüş kaydedilir (İbn Hazm, XIII, 392-393). Hanefîler'e ve Zeydîler'e göre çalınan malın değerinin en az 1 dinar (4,25 gr. altın) ya da o dönemler itibariyle buna denk bir değeri ifade eden-10 dirhem (yaklaşık 30 gr. gümüş) olması gerekir. Bu miktardan daha az değerde olan bir malın çalınmasından dolayı had cezası uygulanmaz. Onlar bu görüşlerine delil olarak Resûl-i Ekrem'in, "10 dirhemden aşağısında el kesilmez" (Müsned, II, 204); "El, 1 dinar veya 10 dirhem miktarı olan hırsızlıkta kesilir" (Ebû Dâvûd, "Ḥudûd", 12; Tirmizî, "Ḥudûd", 16); "El, ancak kalkanın kıymetine denk bir miktardaki hırsızlıkta kesilir" (Buhârî, "Ḥudûd", 13; Müslim, "Ḥudûd", 5; Şevkânî, VII, 140) meâlindeki hadislerini esas alırlar. Diğer mezhep hukukçuları, hırsızın elinin kesilmesini gerektiren nisabın 3 dirhem veya çeyrek dinar ve daha yukarısı olduğu görüşündedirler. Delilleri de Hz. Âişe'den rivayet

edilen, çeyrek dinar değerinde veya bundan daha fazla bir mal olmadıkça hırsızın elinin kesilmeyeceği hadisiyle (Buhârî, “Ḥudûd”, 13; Müslim, “Ḥudûd”, 2-5; Ebû Dâvûd, “Ḥudûd”, 12) İbn Ömer’in, “Hz. Peygamber, değeri 3 dirhem tutan bir kalkan sebebiyle hırsızın elini kestirdi” şeklindeki rivayetidir (Müslim, “Ḥudûd”, 6; Tirmizî, “Ḥudûd”, 16; Şevkânî, VII, 140). Zâhirîler ve Hâricîler ise hırsızlıkla ilgili âyetin hükmünü mutlak kabul ederek malın nisaba ulaşmasının gerekli olmadığı görüşündedirler. Suçun oluşması için nisabı gerekli görenler arasındaki ihtilâf, Resûl-i Ekrem döneminde el kesilmesine sebep teşkil eden kalkanın değeriyle ilgili rivayet ve takdir farklılığından kaynaklanmaktadır; Hanefîler onun değerinin 1 dinar, diğerleri ise çeyrek dinar olduğunu ileri sürmektedir. Nitekim İbn Rüşd, “Hırsızlık nisabının 3 dirhem olduğu görüşü her ne kadar hırsızlık olaylarını önleme bakımından uygun ise de 10 dirhem olduğu görüşü, değersiz bir şey için şerefli olan insanın çok lüzumlu bir organını kesmenin doğru olmadığı düşüncesine daha uygundur” diyerek İbn Ömer ve Hz. Âişe’nin rivayet ettiği hadislerle, Hz. Osman’ın 3 dirhem değerinde bir malı çalan kişinin elini kestirmesi uygulamasını telif etmeye çalışmış ve çoğunluğun görüşüne meyletmiştir (Bidâyetü’l-müctehid, II, 374).

Hanefî hukukçularından İmam Muhammed ile Mâlik, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel, çalınan malın değerinin tesbitinde suçun işlendiği zamanın dikkate alınacağı, Hanefî hukukçularının çoğunluğu ise çalınan malın değerinin suçun işlendiği andan cezanın infazına kadar geçen sürede nisab miktarının üzerinde kalması gerektiği görüşündedirler. Onların bu görüşü, temelde hadlerin şüphe ile sâkıt olması ve şüpheli durumdan sanığın faydalandırılması fikrine dayanır.

İslâm hukukçuları, birden fazla kimse tarafından (iştirak halinde) işlenen hırsızlıkta, çalınan mal katılanların her birine eşit şekilde bölündüğünde her birinin payına düşen miktarın nisaba ulaşması durumunda fâillerin her birine had cezası uygulanacağı konusunda görüş birliği içindedir. Ancak suça iştirak edenlerin her birine düşen pay nisabın altında kalıyorsa Ebû Hanîfe ve Şâfiî’ye göre hiçbirine had uygulanmaz. Mâlikîler’e göre iki veya daha fazla hırsız nisab miktarı bir malın çalınmasına katıldığı takdirde bakılır, eğer her bir şahsın malı tek başına taşımaya gücü var da buna rağmen suçu müştereken işlemişlerse hiçbirine had uygulanmaz. Aksi takdirde, yani malı yerinden çıkarmak için birbirinin yardımına ihtiyaçları

bulunursa hepsine ayrı ayrı had uygulanır. Hanbelîler'e göre de iştirak halinde işlenen hırsızlıkta çalınan malın toplam miktarı nisabı dolduruyorsa hırsızlığa katılanların hepsi had cezasına çarptırılır.

Yargılama Usulü. Hırsızlık suçunun klasik literatürde had suçları grubunda yer alması ve Allah hakkına taalluk eden bir suç olarak nitelendirilmesi, kural olarak bu suçun takibinin şikâyete bağlı olmamasını ve suçlunun da kamu adına yargılanmasını gerektirir. Ancak hırsızlık suçu netice itibariyle bir şahsın malına karşı

işlendiğinden çoğunluğunu Hanefî ve Şâfiîler'in ve bir kısım Hanbelîler'in teşkil ettiği fakihler bu suçun yargılanmasını, malı çalınan veya hakkı ihlâl edilen kişinin davacı olmasına bağlamayı tercih etmişlerdir. Başta Mâlikîler ve Ahmed b. Hanbel olmak üzere diğer fakihler ise aksi görüştedir.

İslâm hukukçuları, hırsızlık suçuyla ilgili yargılamaya başlanabilmesi için davanın açılmasının şart olduğunu müştereken ifade ederlerse de bu davayı açmaya kimlerin yetkili bulunduğu hususunda farklı görüşlere sahiptirler. Ebû Hanîfe'ye göre çalınan malın sahibi yahut emanet, rehin veya ödünç şeklinde akdî bir münasebet sonucu malı elinde bulunduran kimse yani haklı zilyed dava açma hakkına sahiptir. Şâfiî mezhebi, malın esas mâlikinin veya vekilinin dava açmasını şart koşar, rehin alan veya kiralayan kişiye dava açma yetkisi tanımaz. İmam Mâlik ise suçun takibini kamu davası niteliğinde gördüğünden sadece malı çalınan veya hakkı ihlâl edilen kişiye dava açma hakkı tanımayı doğru bulmaz. Hanbelî mezhebinde bu konuda biri Mâlikî, diğeri Şâfiî mezhebinin görüşü istikametinde iki görüş vardır. Öyle anlaşılıyor ki fakihlerin çoğunluğu mağdur şahsın davacı olmasını şart koşarken suçu oluşturan bütün unsurların ayrı ayrı gerçekleşmesini istemiş ve bu hususu ön planda tutmuştur. Bu onların, el kesme cezasının tatbikini sıkı şartlara bağlama ve cezanın uygulama alanını imkân ölçüsünde daraltma temayülüyle de alâkalıdır (M. Ebû Zehre, s. 150-151). Öte yandan bu grubu teşkil eden fakihler bu konuda sadece haklı zilyedi korumayı öngörürler. Bunun için de çalınan maldan bir miktarını üçüncü bir şahıs çaldığında Ebû Hanîfe'ye göre ilk çalanın o mal üzerindeki zilyedliği hukuken geçerli olmadığından ikinci hırsıza karşı dava açma hakkı da yoktur. İmam Mâlik, mâlikin dava açması şartını koşmadığı için hırsızdan bir mal çalan kişiye de had uygulanabileceği görüşündedir.

Ahmed b. Hanbel de mâlikin dava açması şartını öngörmemekle beraber ikinci hırsıza had uygulamayı uygun bulmaz. İmam Şâfiî'nin biri Mâlik'in, diğeri de Ahmed b. Hanbel'in görüşüne benzeyen iki görüşü vardır. İstirdadı talep hakkının kime ait olduğu da fakihler arasında tartışmalıdır. Bazı Hanefî âlimleri, böyle bir durumda ilk hırsızın ikinci hırsızdan malı geri isteme hakkının bulunmadığını öne sürerken diğerleri aksi görüştedir. İmam Mâlik ilk hırsızın çalınan malı geri isteme hakkının bulunmadığını, bu talep hakkının gerçek mal sahibine ait olduğunu belirtmektedir. İmam Ahmed ve Şâfiî de Mâlik'in kanaatine katılmaktadır.

Suçun ispatı, davanın karara bağlanması prosedürünün önemli bir parçasını teşkil eder. İslâm hukukunda hırsızlık suçunun tesbitinde, günümüz ceza hukukundaki her şeyin delil olabilmesi ve bütün delillerin hâkim tarafından serbestçe değerlendirilmesi mânasında olan vicdanî delil sisteminin aksine kanunî deliller esas alınmış, ağır cezayı gerektiren had cezalarının ispatı daha zor şartlara bağlanmıştır. Doktrinde ve uygulamada kişilerin kural olarak borçsuz ve suçsuz oluşu esas alındığından (Mecelle, md. 8) suçun işlendiği kesinlikle ispat edilmedikçe kişinin cezalandırılmaması ilkesi hâkim olmuştur.

İslâm muhâkeme hukukunda ispat yükü kural olarak davacıya aittir. Nitekim Hz. Peygamber bir hususu iddia eden kimsenin beyyine (delil) getirmesi, davalı konumundaki kişinin de yemin etmesi gerektiğini belirtmiş (Buhârî, "Rehin", 6; Müslim, "Aḳżiye", 1; Tirmizî, "Aḥkâm", 12; İbn Mâce, "Aḥkâm", 7) ve bu yargılama hukukunda genel bir ilke olmuştur (Mecelle, md. 76). Bu sebeple klasik doktrinde yerleşik prosedüre göre hırsızlık suçu ya beyyine ya da ikrar yoluyla ispatlanabilmektedir.

Gerek hukuk gerekse ceza yargılama usulünde en başta gelen ispat vasıtası şahitliktir. Literatürde "beyyine" tabiriyle genelde şahitliğin kastedilmesi de şahitliğin her dönem ve toplum için geçerli en yaygın ve tabii ispat vasıtası olması sebebiyledir. Hırsızlık suçunun ispatında beyyine, kural olarak en az iki şahidin suçun işlenişiyle ve fâilin kimliğini tesbitle ilgili kesin isnat ve şahitliğinden ibarettir. Suçun ispatında tereddüde yer bırakmamak için şahitlerin akıllı, bulûğa ermiş, erkek ve dürüst olması aranır; kadınların, doğru sözlülüğünden emin olunamayan, fısk ile tanınan kimselerin ve başkasından naklen şahitlikte bulunanların şahitlikleri hadlerde kabul

edilmez. Fâsıkın şahitliğinin kabul edilmeyişi yalan söyleme ihtimalinin yüksek olmasıyla, kadınlarınki ise duygusal davranmalarının, etki altında kalmalarının veya algılama ve anlatım yanlışlığı yapmalarının erkeklere nisbetle daha çok muhtemel olmasıyla açıklanır. Telâfi edilmesi mümkün olmayan sonuçları bulunduğu için had ve cinayet davalarında şüpheli, en azından ilgililerin şüpheyle karşılayacağı durumların olmamasına özen gösterildiği, suçun ispatında şüphenin bulunması halinde haddin düşmesi kuralının da bu anlayışın sonucu olduğu söylenebilir. Ayrıca şahitlerin cezanın infazında hazır bulundurulabilmesi ihtimalinden dolayı kadınlar hem bu ortamdan, hem de bu tür davalarda taraflar arasındaki çekişmelerden uzak tutularak korunmak istenmiştir. Buna karşılık kadınların aynı davada hadlerin ispatı dışında kalan hususlarda, meselâ mal hakkında yaptıkları şahitlikleri geçerlidir.

Yapılan şahitliğin geçerli olabilmesi için iki şahidin de hadiseyi bizzat müşahede etmesi, kamuoyu tarafından dürüst kimseler olarak bilinmesi, yapacakları şahitlikte kendilerine veya yakınlarına menfaat sağlama veya bunları zarardan koruma gibi bir ithamın objektif olarak fazla muhtemel olmaması ve ifadeleri arasında çelişki bulunmaması büyük önem taşır. Duruşmada hâkim şahitlerin adaletini re'sen tetkik eder. Suçun ispatı halinde telâfisi mümkün olmayan bir ceza verileceğinden şahitler tezkiye edilmedikçe, yani dürüst ve doğru sözlü kimseler olduğu belirlenmedikçe dinlenmezler. Hâkim şahitlere, iddia edilen suçun işlenişiyle ilgili önemli gördüğü ayrıntıları sorar. Tezkiye ve şahitlik esnasında kaçma ihtimaline karşılık hırsızlıkla itham edilen kişi ihtiyaten hapsedilebilir.

Hırsızlık suçunun ispatında zaman aşımının etkili olup olmayacağı fakihler arasında tartışmalıdır. Hanefîler'e göre şahitliğin kabul edilmesi için suçun işlenmesi üzerinden uzun bir sürenin geçmemiş olması ilke olarak benimsenirse de Ebû Hanîfe zaman aşımını belirli bir süre ile sınırlandırmamış, bunun takdirini hâkime bırakmıştır. Bazı Hanefî hukukçularının zaman aşımı için bir ay, bazılarının altı ay takdir ettiği rivayeti doğru olsa bile bu sürelerin hangi tür cezalar ve alanlar için öngörüldüğü açık değildir. Öyle anlaşılıyor ki Hanefîler'in bu görüşü, olayın üzerinden belirli bir süre geçmesi halinde ispatın da şüpheli hale geleceği endişesinden kaynaklanmaktadır. Diğer mezhep fakihleri, zaman aşımının ceza davalarındaki şahitlik üzerinde bir etkisi olmadığı

görüşündedir. Bu arada Hanbelî mezhebinde zaman aşımını kabul eden ve etmeyen iki görüş bulunduğunu da belirtmek gerekir.

Suçun ispatında ikinci yol hırsızın bizzat ikrarda bulunmasıdır. Bu da, hırsızlık yapan mükellef bir şahsın suçunu kendiliğinden veya yapılan isnat üzerine itiraf etmesi şeklinde olur. İkrar hadlerde

ikinci sırada bir ispat vasıtası kabul edilirken bir şahsın kendi aleyhine yalan yerde ikrarda bulunmasının söz konusu olmayacağı noktasından hareket edilmiştir. Ancak ikrarın sayısı konusunda doktrinde farklı görüşler vardır. Had cezası verilebilmesi için Ebû Hanîfe, İmam Muhammed, Mâlik ve Şâfiî bir defa ikrarı yeterli görürken Ebû Yûsuf ile Ahmed b. Hanbel, şahitlerin sayısı iki olduğundan hareketle ancak iki defa ikrarla had cezasının verilebileceği görüşündedir. Suçlunun ikrarının tek başına yeterli olup olmadığı da İslâm hukukçuları arasında tartışmalıdır. Ebû Hanîfe, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel, suçlunun ikrarına ilâve olarak suç mağdurunun davacı olmasını da şart koşarlar. Buna göre gaip bir şahsın malını çaldığını ikrar eden kişiye bu ikrar üzerine had cezası verilmez. Ancak Ebû Yûsuf, hiç kimsenin kendi aleyhine ikrarıyla ithamda bulunmayacağından hareketle suçlunun ikrarını tek başına yeterli görür ve böyle bir ikrara istinaden had cezasının verileceğini ileri sürer. İmam Mâlik de hırsızlık ister şahitlikle ister ikrarla ispatlanmış olsun, had cezasının verilebilmesi için suç mağduru şahsın dava açmasını şart koşmadığından sonuç itibariyle aynı görüştedir. Hırsızlıkta suçlu ikrar eder, fakat daha sonra ikrarından vazgeçerse had uygulanmaz. Çünkü ikrardan dönme ikrarın doğruluğu konusunda şüphenin bulunduğunu gösterir.

İkrarın sahih ve kabule şayan olabilmesi için ikrar edenin hiçbir dış etki ve baskı altında kalmaksızın gönül rızâsıyla ikrarda bulunması şarttır. Mecelle'de yer alan, "İkrarda mukırrın rızâsı şarttır. Binaenaleyh, cebir ve ikrah ile vâki olan ikrar sahih olmaz" (md. 1575) kaidesinin de anlatmak istediği budur. İslâm hukukçuları zor ve tehditle, maddî ve mânevî işkence ile sanığın ikrarda bulunması durumunda bu ikrarı yok saymışlardır. Nitekim Hz. Ömer, "İşkence, tehdit, hapis yoluyla kendi aleyhine ikrarda bulunan kişinin bu itirafına güvenilmez" demiş, Şam'da hırsızlık ithamı ile yakalanan ve ikrar edinceye kadar dövülen kişinin durumu Abdullah b. Ömer'e haber verilince İbn Ömer böyle bir kişiye had tatbik

edilemeyeceğini belirtmiştir (Serahsî, IX, 184-185). Her ne kadar kaynaklarda Resûl-i Ekrem'in Zübeyr b. Avvâm'a, malı kaybetmekle itham edilen bir şahsı suçunu ikrar edinceye kadar ta'zîbi emrettiği (İbn Kayyim el-Cevziyye, eṭ-Ṭuruḳu'l-ḥükmiyye, s. 121), Hasan b. Ziyâd'ın ve bazı müteahhir dönem hukukçularının hırsızın ikrar edinceye kadar dövülmesine fetva verdikleri (Serahsî, IX, 184-185; İbn Nüceym, V, 56) rivayetleri ve Şâfiî hukukçularından Mâverdî'nin suç isnadının kuvvetine göre valinin sanığı ta'zîren dövebileceği görüşü (el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye, s. 274) yer alırsa da bunlar özel durumlardan kaynaklanan istisnaî uygulamalar olarak görülmüş ve İslâm toplumlarındaki uygulama konusunda kesin bir iddiada bulunmak doğru olmasa bile en azından doktrinde, İslâm hukukunun ruhuna da uygun olarak hiçbir sanığın baskı ve tehditle itirafa zorlanmaması, ayrıca suçu sabit olmadıkça dövülmemesi ilkesi hâkim olmuştur. Öte yandan gerek Hz. Peygamber'in uygulamasında (Ebû Dâvûd, "Ḥudûd", 9 ; İbn Mâce, "Ḥudûd", 29), gerekse doktrinde (Serahsî, IX, 93, 102 ; Kâsânî, VII, 49), suçunu itiraf eden sanığa bu itirafından istiyorsa vazgeçebileceği telkinatının yapılması ve suçun ispatında şüphe olması durumunda haddin düşmesi ilkeleri önemle vurgulanır. Bu yaklaşım da baskı altında suçunu ikrar ve itiraf eden sanığın bu beyanının kabul edilmeyeceği ilkesinin bir diğer uzantısıdır.

Hükmü. Hukuken sabit olan bir hırsızlık suçunun biri bedenî, diğeri malî olmak üzere iki temel sonucu (hükmü) vardır. Bedenî hüküm hırsıza el kesme cezasının uygulanması, malî sonuç ise çalınan şeyin iadesi ya da zararın tazmin edilmesidir. a) Elin Kesilmesi. İslâm hukukunda hırsızlık suçunu işleyen kimseye uygulanacak bedenî ceza Kur'an'da, "Hırsızlık eden erkek ve kadının, yaptıklarına karşılık bir ceza ve Allah'tan bir ibret olmak üzere ellerini kesin. Allah izzet ve hikmet sahibidir" (el-Mâide 5/38) meâlindeki âyette açıkça belirlendiği, Hz. Peygamber'in ve sahâbenin uygulaması da bu yönde olduğu için klasik dönem İslâm hukukçularının büyük çoğunluğu, hırsızlık suçunu işleyen kimselerin sağ elinin bilekten kesilmesi gerektiği konusunda görüş birliği içindedir. Hâricîler sağ kolun omuzdan kesilmesi gerektiğini ileri sürerler. Çünkü onlara göre el parmak uçlarından koltuk altına kadar uzanan bir organın adıdır. Aralarında tâbiîn âlimlerinin de bulunduğu bazı İslâm hukukçuları sadece parmakların kesilmesi gerektiği görüşündedir. Onlara göre bir şeyi tutmak ancak parmaklarla mümkündür ve parmaklar kesilince el tamamen fonksiyonunu

yitirmiş olur. Ca'ferîler ise Hz. Ali'nin benzeri uygulamasının bulunduğunu da ileri sürerek elin baş parmak hariç dört parmağının, ayağın da yarısının kesilmesini yeterli görür. İbn Hazm hırsızın köle olması durumunda böyle bir ceza öngörür (el-Muḥallâ, XIII, 405). Ancak fakihlerin çoğunluğu, âyette geçen "el"in parmaklar yahut omuza veya dirseğe kadar kol şeklinde anlaşılmasını zorlama bir te'vil olarak nitelendirir, sünnette ve sahâbe uygulamasında yer alan örneklerin de kendi görüşleri istikametinde olduğunu belirtir.

Klasik dönem İslâm hukuk doktrininde hâkim telakkiye göre hırsızlığın cezası bu suçu ilk defa işleyen kimsenin sağ elinin bilekten kesilmesidir. İkinci defa hırsızlık yapan kişinin sol ayağı bilekten kesilir. Bu iki ceza uygulandıktan sonra tekrar hırsızlık yapan kimseye, Hz. Ali ve tâbiînden birçok âlimin yanı sıra Hanefîler'e, Hanbelîler'e ve Zeydîler'e göre artık üçüncü bir organ kesme cezası verilmez, tövbe edinceye kadar hapsedilir. Burada hapisle, suçluyu cezalandırmaktan çok onun tövbe edip ıslah olmasına imkân hazırlamak, ayrıca bu zaman zarfında topluma verebileceği muhtemel zararları önlemek amaçlanmaktadır. Hz. Ali'nin uygulaması böyle olduğu gibi Hz. Ömer'den de benzer uygulama nakledilmiştir. Mâlikî ve Şâfiîler'e göre üçüncü defa hırsızlık yapan kimsenin sol eli, dördüncü defa hırsızlık yapan kimsenin sağ ayağı kesilir. Zâhirîler'e göre ise ilk defa hırsızlık yapanın sağ el zorunluluğu bulunmaksızın bir eli, ikinci defa yapanın da diğer eli kesilir. Zira onlara göre Kur'an'da ve Sünnet'te elin kesilmesi emredilmekte, ayakların kesilmesinden bahsedilmemektedir. Üçüncü defa hırsızlık yapan kimseye ise ta'zîr cezası verilir ve ıslah oluncaya kadar hapsedilir (İbn Hazm, XIII, 403-405). Tâbiînden Atâ b. Ebû Rebâh'ın da bu görüşte veya hırsızın sadece sağ -bazı rivayetlerde sol-elinin kesilmesi, tekerrür halinde dayak ve hapis şeklinde ta'zîr cezasının verilmesi görüşünde olduğu rivayet edilir (İbn Hazm, XIII, 399; İbn Kudâme, IX, 131). Öte yandan Ebû Hanîfe'ye göre sağ elinin kesilmesi için sol elin sağlam olması gerekir. Eğer sol el kesik veya çolak ise veya baş parmağı yahut baş parmağı dışında iki parmağı kopuk ise hırsızın sağ eli kesilmez. Ayrıca sağ ayak kopuk veya topal ise sağ el de kesilmez. Çünkü bu durumlarda uygulanacak el kesme cezası öngörülen ölçüyü aşan ağır bir ceza olmaktadır.

İmam Mâlik ile Şâfiî, hırsızlığın tekerrürü halinde her iki el ve her iki

ayağın kesilebileceği hususunda aynı görüşte iseler de Mâlik açıkça sakat olan elin veya ayağın kesilemeyeceği kanaatindedir.

İmam Şâfiî ise elin veya ayağın sakat olması durumunda da kesilebileceğini söyler. Ancak bütün İslâm hukukçuları, kesilmesi gereken organın hırsızlıktan sonra herhangi bir sebeple yok olması halinde bu cezanın başka bir organa uygulanamayacağı, dolayısıyla sâkıt olacağı görüşünde birleşmektedir. Benzeri bir durum olarak suçlu kesilmesi gereken organını kasten kesecek olursa yine kesme cezası düşer. Ancak bunu yapana ta‘zîr cezası verilir. Had cezasını gerektiren diğer suçlarda olduğu gibi hırsızlık suçunda da tedâhül geçerlidir. Buna göre had uygulamasından önce birden fazla hırsızlık suçu işleyen kimse için sadece bir kesme cezası yeterli olur. Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel suçluyu cezalandırma, özellikle de diğer insanları bir daha böyle bir suçu işlemekten alıkoyma amacıyla cezanın infazının aleniyetine ve infaz sonrası teşhire ayrı bir önem verirler.

İslâm hukukunda hırsızlığın cezası son derece ağır olmakla birlikte İslâm hukukçuları suçun oluşmasını ve cezanın uygulanmasını çok sıkı şartlara bağlamış, bu şartlardan birinin bulunmaması veya şüpheli olması durumunda had cezasının düşmesi ilkesini benimsemiş, bunlara ilâveten toplumda kişileri hırsızlık suçunu işlemeye iten sebeplerin de en aza indirilmesi yönünde bir dizi tedbirden söz etmişlerdir. Bundan dolayı ilk İslâm toplumunda hırsızlık olaylarının eskiye oranla bir hayli azaldığı, Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn dönemlerinde el kesme cezası uygulamasının sınırlı sayıdaki olaya münhasır kaldığı görülür. Fakihlerin ortaklaşa ifadelerine göre hırsızlık için öngörülen ceza işlenen suçun ağırlığına denk, ibret verici yönü bulunan, hem hırsızlığa teşebbüs ve niyet eden kimseyi caydıracak, ıslah edecek, hem de toplumu bu yönde uyaracak ve gerekli tedbirleri almaya zorlayacak nitelikte bir cezadır. Öte yandan hırsızlık suçuna ceza uygulamak amaç değil belki son çaredir. Önemli olan hırsızlığı besleyen veya kamçılayan sosyal dengesizliği, iktisadî ve mânevî sıkıntıları, ihtirası, eğitimsizliği, ahlâkî çöküntüyü ortadan kaldırmak, lüks ve israfı mâkul bir dereceye kadar azaltmaktır. Şartlar iyileştirildikten ve gerekli tedbirler alındıktan sonra işlenen hırsızlık suçunun cezalandırılması da adaletin gereği ve İslâm’ın toplum düzenini ve hakların himayesini sağlamadaki kararlılığının bir parçasıdır.

b) Çalınan Malın İadesi veya Tazmini. Had cezası uygulandıktan sonra çalınan mal elde bulunuyorsa bunun sahibine iade edilmesi gerektiğinde İslâm hukukçuları arasında görüş birliği vardır. Ancak çalınan mal harcanmış veya zayi olmuşsa tazmini gerekip gerekmediği ihtilâflıdır. Hanefîler'e ve Zeydîler'e göre hırsızlık için öngörülen had cezası uygulanmışsa hırsızın ayrıca bir de tazmin borcu yoktur. Onlar bu durumda tazmini bir suçun mükerreren cezalandırılması olarak görürler. Bir kısım tâbiîn âlimine ve Mâlikîler'e göre hırsızın malî durumu iyi ise hem had, hem de telef olan malın tazmin cezası birlikte uygulanır, malî durumu müsait değilse sadece had uygulanır. Şâfiî, Hanbelî, Ca'feriyye ve İbâzıyye mezheplerine göre ise hırsız ister zengin ister yoksul olsun had ve tazmin cezası birlikte uygulanır. Zira bu mezhep fakihlerine göre hırsızlık eyleminde iki ayrı hakkın ihlâli söz konusudur. Biri Allah hakkıdır ki bu had ile, diğeri malı çalınan kişinin hakkı olup bu da iade veya tazminle karşılanır. Çalınan mal hırsızın elinde duruyorsa onu aynen iade ile mükelleftir. Eğer malı telef etmiş veya elden çıkarmışsa o zaman da telefte bulunduğu kısmı kıymetini ödeyerek veya mislini vererek tazmin eder.

Cezanın Düşmesi. İslâm hukukunda cezanın düşmesine yol açan sebepler hırsızlık için öngörülen had için de geçerlidir. Bunlar da genelde suçun oluşması ve ispatı için gerekli olan şartlarda bir eksikliğin veya cezanın infazına engel bir durumun ortaya çıkması halinde söz konusu olur. a) Şüphe. Özellikle had cezaları, gerek suçlu gerekse kamuoyu açısından derin etkilere ve çok defa telâfisi imkânsız sonuçlara sahip olduğundan, suçun unsurlarında ve ispatında herhangi bir şüphe ve tereddütün bulunması veya infaz öncesi bu kabil bir eksikliğin ortaya çıkması durumunda öngörülen hatta yargı kararına bağlanmış bulunan haddin düşmesi esastır. Şüpheden sanığın faydalanması İslâm hukukçularınca ilke olarak benimsenir. Resûl-i Ekrem'in, şüphe durumunda ve imkân ölçüsünde hadlerin uygulanmasına engel olunmasını tavsiye eden sözleri (Ebû Dâvûd, "Ṣalât", 114; Tirmizî, "Ḥudûd", 2; İbn Mâce, "Ḥudûd", 5) doktrinde geniş bir uygulama alanı bulmuş, sanığın bir suçtan dolayı ceza görmesi için suçun bütün unsurlarının tam gerçekleşmiş, şüpheye yer vermeyen bir kesinlikle ispat edilmiş ve bu kesinliğin infaz safhasına kadar devam etmiş olması şartı titizlikle korunmuştur. Hırsızlık suçunda haddi düşüren sebepler suçun unsurlarına ve ispat yollarına ilişkin şüpheler olarak iki kısımda incelenebilir.

Suçun unsurlarındaki şüpheler, meselâ çalınan malda sanığa ait cüz'î de olsa bir mülkiyet hakkının bulunması, malın hukuken muteber bir koruma altında bulunmaması veya fâili bu suçu işlemeye sevkeden zorlayıcı bir dış baskının veya zaruret halinin mevcudiyeti yönündeki şüpheler fiilin suç olmasını önlediğinden sonuçta haddin de düşmesine yol açar. Aynı şekilde, suçun işlenmesinden sonra çalınan malın mülkiyetinin hırsıza intikal etmesi de suçun unsurlarında bir şüphenin ortaya çıkması olarak görülür. Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre, dava açılmış olsa bile dava sonuçlanıncaya kadar çalınan malın mülkiyeti hibe veya satın alma gibi bir yolla hırsıza geçse had cezası düşer. İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre ise mahkemeye başvurulduktan sonra artık hibe veya satışla mülkiyet hırsıza geçse bile had cezası düşmez. Çünkü Hz. Peygamber, Safvân b. Ümeyye'nin ridâsını çalan hırsızın elinin kesilmesini emrettiğinde Safvân, "Ben böyle olmasını istemedim; benim ridâm ona sadaka olsun" demiş ve bunun üzerine Resûl-i Ekrem, "Bunu bana gelmeden önce yapsaydın ya" demiştir (Ebû Dâvûd, "Ḥudûd", 15; İbn Mâce, "Ḥudûd", 28).

İşlenen bir suçun mahkeme huzurunda hiçbir tereddüde yol açmayacak tarzda kesin delillerle ispat edilmesi şart olduğundan suçun ispatı safhasında ortaya çıkacak bir şüphe de haddi düşürür. Meselâ suçun ispatının en başta gelen aracı sayılan şahitlikte kullanılan lafızların mânaya delâletlerinin kesinlik bildirmesi, şahitlerin ifadelerinin açık ve net olması gerekli görüldüğünden buna aykırı bir durum haddin de düşmesine yol açar. Yine şahitlerin suçluya karşı, şahitliklerini ihtiyatla karşılamayı gerektiren bir kin ve düşmanlık içinde olmaması, şahitliği yerine getiren ya da ikrarda bulunanların bu şahitlik veya ikrarlarından dönmemeleri, haddin infazı vaktine kadar bunda ısrarlı olmaları da aranır. Çünkü aksine bir durum suçun ispatını gölgeleyecek, bu da haddin düşmesine yol açacaktır. Ancak bu kabil şüphelerin haddin düşmesine sebep teşkil edeceği açıksa da fâile had dışında ve ta'zîr grubunda herhangi bir ceza verilip verilmeyeceği hâkimin takdirine bağlı bir mesele olarak devam eder.

b) Zaman Aşımı. Hırsızlık suçunun ispatından ve buna bağlı olarak hükmün verilmesinden sonra ve had cezasının yerine getirilmesinden önce belli bir sürenin

geçmesinin (mürûrüzaman, tekādüm) haddin düşmesine yol açıp açmayacağı İslâm hukukçuları arasında tartışmalıdır. Ebû Hanîfe ve İmâmeyn'e göre cezanın yerine getirilmesinde geç kalınması, suçun oluşması veya ispatında bir şüphenin ârız olması hükmünde olup haddin uygulanmasını engeller. Onların bu görüşü, suçun oluşum ve ispatında herhangi bir şüphenin bulunmaması ve şüpheden sanığın yararlanması ilkesinde gösterdikleri titizliğin bir devamı mahiyetindedir. Ancak Ebû Hanîfe, ceza hukukundaki zaman aşımı için belli bir sınır tayin etmeyip bu konuda hâkime takdir hakkı tanımayı ve hâkimin her olayda haddi düşürücü zaman aşımı süresini şartlara göre tesbit etmesini uygun görmüştür. Zira mazeretlerin, haklı sebeplerin ve şartların farklılığı bu konuda önceden belirli bir süre vermeyi zorlaştırmaktadır. Kaynaklarda, İmam Muhammed'e göre hadlerde zaman aşımı süresinin altı ay, Ebû Hanîfe'ye ve Ebû Yûsuf'a nisbet edilen bir görüşe göre de bir ay olduğu şeklindeki rivayetleri genel bir süre belirlemesi niteliğinde değil münferit hadiselerle ilgili olarak gündeme gelmiş öneriler olarak anlamak daha isabetlidir. Bu sebeple de Hanefî mezhebinde hâkim görüş, zaman aşımı sürelerinin devletin yetkili organlarının takdirine bırakılması yönündedir.

Zaman aşımının haddi düşüreceğini kabul edenler, hırsızlık cezasının yerine getirilmesinde gecikilmesi durumunda artık cezanın fertleri ıslah etme ve toplum düzenini sağlama rolünün zayıflayacağı, cezadan beklenen gayenin gerçekleşmeyeceği, aradan uzun süre geçtikten ve suçun kamu üzerindeki menfi tesirleri kaybolup unutulduktan sonra suç ve cezanın tekrar gündeme getirilmesinin faydadan çok zarar doğuracağı gibi mülâhazalardan hareket ederler.

Hanefî âlimlerinden İmam Züfer de dahil olmak üzere fakihlerin çoğunluğu zaman aşımının haddin infazını etkilemeyeceği kanaatindedir. Onlara göre had cezası, mahkemenin hükmü sonunda sabit ve uygulanması gerekli bir ceza olmuştur; hiçbir kimsenin bu cezayı uygulamama veya uygulamayı geciktirme hakkı olamaz.

c) Mülkiyet İddiası. Hırsız çaldığı malın kendisine ait olduğunu iddia ederse böyle bir iddianın kesme cezasını düşürüp düşürmeyeceği İslâm hukukçuları arasında tartışmalıdır. Hanefî ve Şâfiî mezhepleriyle Hanbelîler'de bir görüşe göre sanık hırsızlık suçunu reddederek aldığının

kendi malı olduğunu, davacıda emanet veya rehin bulunduğunu veya ondan satın aldığını yahut kendisine hibe edildiğini ya da onu almaya kendisine izin verildiğini söylediğinde çalmadığını ispat edemese bile kendisine had uygulanmaz. Çünkü onun bu ifadesinde az da olsa doğruluk ihtimali vardır ki bu ihtimal sebebiyle ceza tatbik edilmez. Hanbelîler'in ikinci görüşüne göre hırsızın hırsızlığı daha önce biliniyorsa veya bu konuda kötü sicili varsa had cezası gerekir. Mâlikîler ise nisaba ulaşan miktardaki bir hırsızlıkta mülkiyet iddiasında bulunan hırsızın sözüne itibar edilmeyip kendisine had tatbik edileceği görüşündedirler.

d) Çalıntının Nisabının Eksilmesi. Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre çalınan malın kıymeti koruma alanının dışına çıkarıldıktan sonra nisabdan aşağı düşerse kesme cezası verilmez. Hanefîler'den İmam Muhammed ve Züfer ile Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî fakihlerine göre ise bu durumda da had cezası uygulanır. Zira bunlara göre çalınan malın kıymeti hırzdan çıkarıldığı andaki kıymettir.

e) Kesme Mahallinin Yok Olması. İslâm hukukçuları, kesilmesi gereken organın hırsızlık cürmünden sonra herhangi bir sebeple yok olması durumunda kesme cezasının düşeceği görüşündedirler. Bu durum, ister bir kaza sebebiyle ister bir kısas veya cinayet sebebiyle olsun farketmez. Meselâ hırsızlık suçundan sonra bir hırsız belirtilen sebeplerden biriyle sağ elini kaybetse hakkında terettüp edecek kesme cezası düşer, sol ayağının kesilmesine de geçilmez. Yine bir kimse hırsızlık suçundan sonra başka birinin sağ elini kesse ve hırsızın kısasen sağ elinin kesilmesine hükmedilip ceza da infaz edilse artık hırsızlık suçu sebebiyle verilecek kesme cezası düşer, ona bedel başka bir organı da kesilmez. Fakat kısas cezası verilen cinayet hırsızlık cürmünden önce işlenmişse o zaman kesme cezası sol ayağa geçer.

f) Tövbe. Suça teşebbüs halindeyken veya fiili bitirdikten ve sonuç gerçekleştikten sonra pişmanlık duyup tövbe eden kimseye ceza verilecek midir, yoksa tövbesi cezayı düşürür mü? Bu noktada Hanefîler, hırsızın çaldığı malı yakalanmadan önce iade edip tövbe etmesinin haddi düşürdüğü görüşündedirler. Çünkü hırsızlık haddinin yerine getirilmesinde gerekli olan şart dava açılmasıdır. Hırsız çalmış olduğu malı dava açılmadan önce iade edecek olursa dava açmaya imkân kalmaz. Zira davanın esası çalınan malın

iadesini istemedir. Hanefîler'in burada suçlunun ıslahına ve suçun aleniyet kazanmasının önlenmesine öncelik verdikleri söylenebilir. Hanbelî, Zâhirî ve bazı Şâfiîler de suçlunun yakalanıp mahkemeye sevkedilmeden önce tövbe etmesinin belli şartlarda cezayı düşürdüğü kanaatindedirler.

g) Af. İslâm hukukçuları, dava açılmadan önce affın câiz olduğu noktasında görüş birliği içerisinde olup hırsızlık suçunu işleyen kişinin yetkili mercilere götürülmeden, yani resmî prosedür başlatılmadan önce mağdur tarafından affedilmesinde bir sakınca görmemişlerdir. Çünkü suçun affedilmesi o cürmün gizlenmesi anlamındadır. Affedilmemek suretiyle açığa vurulan bir suçun başka bir suçu davet etmesi ve kendi cinsinden suçların yayılmasına yol açması sebebiyle suçluya hoşgörülü olma ve hakkındaki affı hukuken de etkili sayma onun tövbe etmesini ve toplumla barışık hale gelmesini sağlayacaktır. Bu düşünceden hareketle hırsızlık suçunda mesele mahkemeye intikal etmeden önce suç mağdurunun suçluyu affetmesi etkili sayılmış, neticede haddin uygulanmasına engel görülmüştür. Bununla birlikte fakihler böyle bir affın sadece haddi düşürdüğünü, gerektiğinde kendisine ta'zîr cezası verilebileceğini ayrıca belirtirler. Öte yandan İslâm hukukçuları, hüküm kesinleştikten sonra hırsızlık suçunu affetmenin suçun oluşmasına ve haddin uygulanmasına engel olamayacağı görüşündedirler. Fakihlerin genel anlayışına göre hırsızlık meselesinde kul hakkı sadece dava açma noktasındadır, diğer açılardan kul hakkından söz edilemez. Bu sebeple de suça ilişkin dava açılmış, suç mahkemede sabit olmuş ve yargı kararı kesinleşmişse artık mesele şahsî hakkı ilgilendiren bir konu olmaktan çıkmış ve Allah hakkı olarak had cezasını verme gereği ortaya çıkmıştır.

Uygulama. Bir fiilin hırsızlık olarak nitelendirilmesi, suçun oluşması ve ispat edilmesinde aranan şartlar, ayrıca suçluya verilecek ceza konularında Hz. Peygamber ve sahâbe dönemi uygulamaları, daha sonraki dönemde oluşan klasik doktrinin ana malzemesini teşkil ettiği gibi Emevîler'den itibaren çeşitli İslâm toplumlarındaki uygulama örnekleri de doktriner görüşlerin uç noktalarını ve yapılabilecek yorum çeşitlerini örneklendirmesi bakımından önem taşır.

Hz. Peygamber döneminde hırsızlık yaptığı için el kesme cezası verilen ilk erkeğin Hıyâr b. Adî b. Nevfel, ilk kadının

da Benî Mahzûm kabilesinden Mürre bint Ebû Süfyân b. Abdülesed olduğu rivayet edilir. Bir başka olayda Resûl-i Ekrem, hırsızlık yapan soylu bir kadının affedilmesi yönünde ashaptan gelen bir isteğe şiddetle karşı koymuş ve geçmiş ümmetlerin helâk olmasının başlıca sebeplerinden birinin cezaların sadece fakir ve zayıf kimselere tatbik edilip zengin, soylu ve güçlülerin affedilmesi olduğunu söylemiş, ardından da, “Allah’a yemin ederim ki eğer hırsızlık yapan Muhammed’in kızı Fâtıma olsaydı onun da elini keserdim” diyerek had cezasını uygulamıştır (Buhârî, “Enbiyâʾ”, 54, “Ḥudûd”, 12; Müslim, “Ḥudûd”, 8-9 ; Ebû Dâvûd, “Ḥudûd”, 4). Bu hadis, suçluların takibi ve cezalandırılması konusunda devlete düşen kararlılık ve sorumluluğu ifade etmesinin yanı sıra kanun önünde herkesin eşitliği prensibini vurgulaması yönüyle de önem taşır. Bir başka zamanda da sahâbeden Safvân b. Ümeyye’nin ridâsını çalan ve yapılan muhakeme sonunda suçu sabit görülen hırsıza el kesme cezası vermiştir (yk. bk.). Yine hadis mecmualarında, başkasına ait bir malı çalıp muhakemesi es-nasında çaldığını itiraf eden bir kişinin aynı şekilde elinin kesildiği rivayeti (İbn Mâce, “Ḥudûd”, 24) veya değişik hırsızlık olaylarında suçu sabit görülen hırsızlara Resûl-i Ekrem’in tâlimatıyla veya bilgisi dahilinde el kesme cezasının verildiğini aktaran rivayetler uygulama örneklerinin birkaç olayla sınırlı kalmadığını göstermektedir. Bununla birlikte Hz. Peygamber’in suçun oluşmasında, ispatında ve cezanın infazında suçlu lehine son derece titiz davrandığı, şikâyetçisi bulunmayan veya kamuoyuna mal olmamış suçları görmezlikten geldiği, affetmeyi ve sulhu tavsiye ettiği, savaş ve yolculuk es-nasında işlenen hırsızlıklara had cezasının uygulanmasını doğru bulmadığı da bilinmektedir (Tirmizî, “Ḥudûd”, 20; Nesâî, “Sârıḳ”, 16).

Kaynaklarda, Resûl-i Ekrem’in vefatından sonra Hulefâ-yi Râşidîn döneminde de hırsızlık olaylarının sayısında İslâm öncesi döneme nisbetle açık bir düşüş görülmekle birlikte çeşitli hırsızlık vak‘alarının meydana geldiği, suçun sabit görülmesi ve gerekli diğer şartların mevcudiyeti halinde ilke olarak hırsızlara el kesme cezasının uygulandığı yönünde bilgiler vardır (el-Muvaṭṭaʾ, “Ḥudûd”, 25-26; Ebû Yûsuf, s. 167-177; Şevkânî, VII, 141-145). Bu uygulamaların yanı sıra, Hz. Ömer’in aç bırakıldıkları için hırsızlık yapan kölelere had cezası vermeyip sahiplerine çalınan malı değerinin iki katıyla tazmin ettirdiği (İbn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmü’l-muvaḳḳıʿîn, III, 10-11), beytülmâlden veya efendisinin malından çalanlara ve kıtlık yılında işlenen hırsızlık suçlarına had uygulamadığı, yine bu

dönemde -büyük bir ihtimalle suçun sübûtunda veya haddin infazında tereddütlü durumların bulunması sebebiyle-bazı olaylarda da hırsızlara ta‘zîr nevinden dayak veya hapis cezasının verildiği bilinmektedir. Hz. Osman'ın hırsızlık suçunu işleyen Dâbi' b. Hâris adlı kişiyi müebbet hapis cezasına çarptırdığı ve bu kişinin hapishanede öldüğü kaynaklarda zikredilir (Hassâf, II, 345; İbn Ferhûn, II, 216).

Emevîler döneminde yargı teşkilâtında önemli bir değişikliğin yapılmadığı, fıkıh gibi yargı alanındaki gelişmelerin de toplumun iç dinamizmine bırakıldığı, onun sadece münferit olay ve dönemlerde siyasî tesir altına alındığı söylenebilir. Ancak Halife Ömer b. Abdülazîz'in adliye teşkilâtının geliştirilmesinde aktif bir rol oynadığı, toplumda suç oranının azaltılması ve suçluların cezalandırılması yönünde bir dizi tedbir aldığı, hadlerin uygulanmasının namaz ve zekâtın edasıyla aynı öneme sahip olduğunu ifade edip öldürme veya el kesme cezalarında kendisine kararın temyiz ettirilip izin alınmadan infaza gidilmesini yasakladığı da kaydedilir (İbn Sa‘d, V, 378; Atar, s. 77, 151). Dönemin Musul valisi Yahyâ el-Gassânî, bölgede vali olarak göreve başladığında hırsızlığın hayli yaygın olduğunu, muhakeme ve infaz hukukunda takip edilen genel politika neticesinde hırsızlığın en alt düzeye indiğini ifade etmektedir (Süyûtî, s. 237-238). Emevî halifelerinden Hişâm b. Abdülmelik'in de adliye ve ceza siyaseti alanında bazı iyileştirici tedbirler aldığı, bir yıl müddetle had cezasını kaldırdığı, fakat hırsızlığın iki kat daha artıp insanların can ve mal emniyetinin azalması üzerine bu cezayı tekrar uygulama alanına koyduğu kaydedilir (Ali Mansûr, I, 314).

Abbâsîler döneminde adliye teşkilâtında, yargılama ve infaz hukukunda önceki dönemlere nazaran önemli gelişmeler kaydedildiği, Hârûnürreşîd zamanında kādılkudâtlık müessesesi ihdas edilip merkezî denetimin güçlendirildiği, bu dönemden itibaren hukukî istikrarın ve uygulama birliğinin daha iyi korunduğu, kadıların yetki ve görevleri arttırılıp her merkeze bir kadı tayin edilmesine çalışıldığı, bu arada suçların takibi ve suçluların cezalandırılmasında mezâlim mahkemelerinin ve muhtesiplerin de aktif rol üstlendikleri bilinmektedir. Bununla birlikte Ebû Yûsuf'un mevcut durumdan şikâyetlerini de içeren ifade ve taleplerinden döneminde hadlerin uygulanmasında zaafa düşüldüğü, hapishanelerde hırsızlık suçundan dolayı birçok kimsenin bulunduğu anlaşılmaktadır (el-Ḫarâc, s.

149-153). II. (VIII.) yüzyıldan itibaren tedvin edilmeye başlanan klasik fıkıh literatüründe, İslâm toplumlarındaki uygulama örneklerini ve farklılıklarını aynen yansıtmak veya tartışmaya açmak yerine, hukuk eğitimi ve uygulama için model oluşturma ve istikrarı sağlama gayesi hâkim olduğundan bu kaynaklarda orta ve ileri dönemlerin uygulama örneklerini, hatta bu alandaki problemlerini görmek bir hayli zordur. Bu sebeple, klasik fıkıh doktrininin esas itibariyle dönemlerindeki İslâm toplumunun geleneğini ve problemlerini dile getirmekten ziyade ilk dönemlerden devralınan hukuk kültürünü yansıttığını ve doktriner tartışmaların bu zeminde cereyan ettiğini söylemek mümkündür. Bunun sonucu olarak Abbâsîler dönemi de dahil orta dönem İslâm toplumlarında sosyokültürel şartların ve geleneğin, ilk dönemlerin İslâm toplumuyla önemli birçok ortak paydaya sahip olması oranında hadlerin, bu arada hırsızlık suç ve cezasının takip ve tatbikinin ana hatlarıyla klasik doktrinde yer alan çizgide seyrettiği, farklı kültür ve geleneğe sahip toplumlarda ise doktrinle uygulama arasındaki farkın açıldığı söylenebilir. Bu konuda ileri dönem İslâm toplumlarında, özellikle de Osmanlı Devleti'nde bazı farklı yorumların ve uygulama örneklerinin görülmesi bu toplumların kısmen farklı sosyal şartlara, hukuk kültürüne ve siyaset geleneğine sahip bulunmasıyla açıklanabilir ve bu örnekler İslâm hukuku tarihi kadar hukuk doktrini açısından da ayrı bir önem taşır.

Osmanlı Hukuku. Osmanlı toplumunda kanun koyucunun ve siyasî iradenin, hukukun diğer alanlarında olduğu gibi ceza hukukunda esas itibariyle İslâm hukukunun kaynak ve ilkelerine sadık kaldığı bilinmektedir. Ancak İslâm hukukunda devlet başkanına ta'zîr suç ve cezaları konusunda geniş bir takdir yetkisinin tanınmış bulunması ve bu yetkinin, Osmanlı padişahları tarafından ülke çapında geçerli hukuk normları ve gerekli görülen kanunî ve idarî tedbirleri yürürlüğe koyma şeklinde kullanılması, klasik fıkıh kitaplarında sayılan suç ve cezaî müeyyidelerin yanı sıra birtakım farklı ve yeni kuralların ve cezalandırma şekillerinin ortaya çıkması sonucunu doğurmuş ve kaynağını padişahın iradesinden alan bu esaslar,

diğer alanlardaki düzenlemelerle birlikte zaman içinde belli bir yekûne ulaşınca "örfî hukuk" veya "örf-i pâdişâhî" adıyla anılan ayrı bir kategori teşkil etmiştir. Birçok ferman ve hükümde yer alan "şer' ve kanun üzre

görülmesi” emri de Osmanlı Devleti’nde şer‘î ve örfî hukukun birbiriyle çatışan değil birbirini tamamlayan iki hukuk mevzuatı olarak kabul edildiğini göstermektedir. 953 (1546) tarihli bir fermanda yer alan, “Şer‘-i kavîme ve kānûn-ı kadîme mugayir kimesneye iş ettirmeyesiz” ifadesini (BA, MD, nr. 3, s. 219) veya benzer ifadeleri kadılara gönderilen ferman, kanunnâme ve adâletnâmelerde görmek mümkündür (Barkan, s. 84, 305, 309, 342-343). Burada şer‘ “şer‘î hukuk”, kanun da “örfî hukuk” anlamındadır.

Bu bağlamda Osmanlı toplumunda örfî ceza hukuku olarak ayrı bir hukuktan söz edilebilirse de bunu şer‘î hukuka aykırı ve ona rağmen gelişen yeni ve farklı hukukî düzenlemeler şeklinde değil, ceza hukuku alanındaki nasların bıraktığı bilinçli boşluğun verilen yetki çerçevesinde örfî hukukla doldurulması, gerektiğinde de İslâm ceza hukukunun klasik doktrininin genişletici bir yoruma tâbi tutulması şeklinde tanıtmak doğru olur. Örfî ceza hukuku içinde, ilk bakışta şer‘î hukuk prensiplerini zorlayan veya şeklen ihlâl eden hüküm ve uygulamalar meselâ II. Bayezid ve Kanûnî Sultan Süleyman dönemi ceza kanunlarında bazı suçlar için öngörülen ağır cezalar, devlet başkanına tanınan kamu düzenini koruma amacıyla zecrî tedbir alma hakkı çerçevesinde görülüp böyle bir yoruma tâbi tutulabilir.

Osmanlı hukukunda hırsızlık suçuyla hükümleri ihtiva eden ilk yazılı kanunî metnin Fâtih Sultan Mehmed devrinde yürürlüğe konduğu ve Fâtih Kanunnâmesi olarak bilinen bu metnin üçüncü faslının hırsızlık suçuna dair hükümlere ayrıldığı bilinmektedir (Akgündüz, I, 349-350). II. Bayezid devri kanunnâmelerinde de hırsızlık suçuyla ilgili hükümlere yer verilmiş ve bu kanunnâmenin 241 ve 243. maddelerinde hırsızların kadı huzuruna çıkarılmadan cezalandırılmamaları gerektiği belirtilmiş, ayrıca hırsızlığı örfî hukuk kurallarına göre sabit olan kimse için kadının hüccet verip aradan çekilmesi ve ehl-i örfün cezalandırmasına engel olunmaması da emredilmiştir. Bu döneme ait Aydın ili siyâsetnâmesinde, adı geçen sancakta İslâm hukukuna göre sabit olan hırsızlıklarda “emr-i şer‘ nice ise” onun uygulanması, örf ile sabit olan hırsızlık suçlarının ise siyâsetnâme gereği cezalandırılması hükmü yer alır (a.g.e., II, 42-44, 75-76, 169). Yavuz Sultan Selim kanunnâmelerinde hırsızlık suçu 26-35. maddeler arasında ele alınmış ve bu kanunnâmede, bulunduğu yer halkı tarafından istenmeyen bir hırsızın mahallesinden sürülebileceği belirtilmiştir. Bu döneme ait Manisa

sancağı siyâsetnâmesinde de birkaç defa hırsızlığı sabit olan kimsenin asılacağına dair hüküm getirilmiştir (a.g.e., III, 91-93, 106, 192).

Kanûnî döneminde yapılan kanunlaştırma, gerek kendi zamanı içinde gerekse sonraki zamanları etkilemesi yönüyle modern anlamda sistematize edilmiş bir kanunlaştırma hareketidir ve bu kanunnâmenin üçüncü faslı hırsızlık suçlarına ayrılmıştır. Kendisinden önceki kanunnâmelere nisbetle daha geniş bir içeriğe sahip bulunan kanunnâmede livâta, yalan yere şahitlik, sahtekârlık, kalpazanlık gibi daha önceki kanunnâmelerin yer vermediği birçok yeni suçtan ve cezaî müeyyidelerinden söz edilmiş ve muhtesib tarafından cezalandırılan bazı suçlarla ilgili hükümler yer almıştır. Ayrıca eski Türkçe terimler yerine klasik fıkıh literatüründeki Arapça kelime ve terimlerin kullanıldığı, bununla beraber eski Türkçe olan ve hırsızlık mânasına gelen "uğrulama" kelimesinin Kanûnî, hatta III. Murad ve I. Ahmed devri metinlerinde "serika" kelimesiyle birlikte kullanılmaya devam edildiği görülür (Heyd, Studies, s. 72-81; Akgündüz, III, 192; IV, 301-303).

Bu kanunnâmelerde hırsızlık suçu için konulmuş olan müeyyideleri, Batılı ve yerli bazı yazarların iddia ettiği gibi İslâm hukukunun hırsızlıkla ilgili hükümlerinin iptali ve engellenmesi şeklinde değil şer'î hukukla örfî hukukun birbirini tamamlaması olarak görmek mümkündür. Nitekim Fâtih Kanunnâmesi'nde yer alan, "Eğer at uğrulasa elin keseler, kesmezler ise iki yüz akçe cürüm alına" maddesinin (Akgündüz, I, 349) veya diğer kanunnâmelerdeki benzeri maddelerin (Barkan, s. 120), sabit olan bir hırsızlık suçu için yargıya iki ceza türünden birini seçme hakkı tanıdığını söylemek de mümkün olmakla birlikte, suçun unsurlarında veya ispat şartlarında bir eksikliğin bulunması sebebiyle had cezasının uygulanamadığı durumlarda daha alt bir cezanın uygulanabilmesi imkânını getirdiğini söylemek daha isabetli görünmektedir. Meselâ hırsızlıkta çalınan malın nisab miktarına ulaşması haddin uygulanabilmesi için şarttır. Kanunnâmelerde bu miktara ulaşmayan hırsızlıklar için para cezaları getirilmiştir. Fâtih Kanunnâmesi'nde kaz ve ördek çalana ta'zîr cezasının verilmesi, ayrıca koyun ve kovan çalandan on beş akçe cürüm alınmasına dair hükümler (a.g.e., s. 389), çalınan malın nisab miktarına ulaşmaması sebebiyle daha alt bir ceza uygulamasının örnekleri olabilir. Hırsızlık suçunun unsurlarından olan, çalınan malın koruma altında bulunması

şartının gerçekleşmemiş olması da ta‘zîr cezasının verilmesine yol açan sebeplerdendir. Nitekim Kanûnî dönemi ceza kanunnâmesinin farklı bir nüshasında hırsızlığın gerçekleşmesi için malın koruma altına alınmış olmasının şart olduğu, bu sebeple mer‘ada meydana gelen bir hırsızlığın ta‘zîr grubuna gireceği, doktrindeki bir başka şartın gereği olarak da aile efradı arasında cereyan eden hırsızlığa ta‘zîr cezasının uygulanacağı hükümleri yer almaktadır (a.g.e., s. 389; Heyd, Studies, s. 73).

Kanunnâmelerde, sabit olan hırsızlık suçu için öngörülen ve, "... Her sârıḳın ki kat‘-ı yed oluna, eğer aynıyla sirkat ettiği davar durursa alınıp sâhibine verile, durmaz ise tazmin olunmaya"; "Eğer at uğrularsa elin keseler"; "Kat‘-ı yed olmazsa ... altın alına"; "Kat‘-ı yede ve hadde ve ta‘zîre müstahık olanlara ukūbatların ve siyasetlerin edip nesnelerini almayalar"; "Şer‘an kesmek lâzım olmasa cürm alına" şeklindeki ifadelerle belirtilen el kesme cezasının (Barkan, s. 120, 274, 397; Pulaha-Yücel, s. 19; Akgündüz, I, 349), Osmanlı toplumunda sıkça ve düzenli biçimde uygulandığını söylemek mümkün olmayacağı gibi nâdiren tatbik edildiğini veya hiç tatbik edilmediğini söylemek de isabetli değildir. Nitekim 5 Rebîülâhir 981 (4 Ağustos 1573) tarihli kazasker hattıyla verilen bir buyrultuda, Süleymaniye mütevellisinin evine girip eşyalarını çalan Ramazan b. Hüseyin adlı kişinin çaldıklarıyla yakalanıp suçunu da itiraf etmesine, yine Hasköy'de bir eve girip hırsızlık yapan bir başka kişinin suçunu itiraf etmesine dayanarak İstanbul kadı nâibi Kemal Halîfe tarafından elinin kesilmesine hükmedildiği belirtilmektedir (BA, KK. 225, s. 310). Osmanlı Arşivi'ndeki XVI. yüzyılın ikinci yarısına ait belgeler üzerinde yapılan bir taramada, sâbık beylerbeyi Mustafa Paşa'nın evinden hırsızlık yaparken yakalanan Baba Ali'nin "şer‘an elinin kesilerek veya siyaset olunarak cezalandırılması" (BA, MD, nr. 5, s. 590/1628), Beyazıt'ta gece bir yahudinin dükkânına girip hırsızlık yapan ve evvelce yine sirkatten

bir eli kesilmiş olan Hüsrev'in elinin veya ayağının kesilmesi (BA, MD, nr. 4, s. 188/1960), çaldığı malla yakalanıp suçunu itiraf eden Moralı Yorgi hakkında Haslar (Eyüp) kadısına gönderilen hükümde, "Kat‘-ı yed olmak emr edip buyurdum ki, vardıkta tehir etmeyip mahallinde şer‘ ile kat‘-ı yed ettiresiniz ki sâirlere mûcib-i ibret ola" (BA, MD, nr. 62, s. 103/228), suçunu itiraf eden ve çaldığı şey nisab miktarına ulaşan İbrâhim b. Velî hakkında "şer‘ ile lâzım gelen icra olunmak" (BA, KK, nr. 209, s. 30)

şeklinde mahkeme hükümlerinin verildiği görülür. Benzer hükümlere ileri dönem belgelerinde de rastlanır. Meselâ XVII. yüzyılın ikinci yarısına ait arşiv belgelerinde, İstanbul'da Derviş Ali mahallesinde bir eve girip hırsızlık yapan ve mahkemede suçunu itiraf eden Mahmûd b. Hüseyin ve Mehmed b. Mustafa'dan her birinin "yed-i yümnâsı kat' olunmak şer'an lâzım olduğu" tesbit edildiği gibi (İstanbul Şer'iyye Sicilleri, Bab Mahkemesi, nr. 25, vr. 165b-1), Beyazıt çarşısında gece bir dükkândan mal çalan Mehmed b. Abdullah'ın sağ elinin kesilmesini davacı-mağdurun talep etmesi, davalının suçunu ikrar etmesi, çalınan malın da nisab miktarına ulaştığının tesbitiyle "mezbur Mehmed'in sağ eli kat' olunmak şer'an sabit olduğu" (İstanbul Şer'iyye Sicilleri, Bab Mahkemesi, nr. 25, vr. 165b-2), dükkâna girip hırsızlık yaptığı iddiasıyla mahkemeye getirilen iki kişiden birinin suça bilfiil iştirak etmediğinin anlaşılması, diğer suçlu Mehmed b. Ahmed'in ise suçunu ikrar etmesi üzerine çalınan eşyayı iade etmesi ve sağ elinin şer'an kesilmesinin lâzım olduğu (İstanbul Şer'iyye Sicilleri, Bab Mahkemesi, nr. 25, vr. 167a-2) mahkeme siciline kaydedilmiştir. Yine bir başka belgede, İstanbul'da mukim bir esnaf Şebinkarahisar'da subaşılık yaptığı esnada hırsızlıkla itham olunan bir zimmînin elini haksızlıkla kestiği iddiasıyla mahkemeye celbedilmiş, o da anılan zimmînin nisab miktarı bir malı çaldığının sabit olduğunu, kasaba kadısının verdiği hüccete dayanarak bu infazı yaptığını söylemiş, mahkeme kendisinden kadı hüccetini getirmesini istemiştir (İstanbul Şer'iyye Sicilleri, Rumeli Kazaskerliği, nr. 128, vr. 93a-1). Mahkeme kayıtlarında davacının iddiası, çalınan malın nelerden ibaret olduğu, değeri ve nisab miktarına ulaşıp ulaşmadığının tesbiti, hatta bazan bu konuda müftünün fetvasının da alınması, suçun şahitle mi yoksa sanığın itirafıyla mı sabit olduğu gibi hususların ayrı ayrı belirtilmesi, had cezasının tatbiki konusunda klasik doktrinde yer alan titizliğin Osmanlı yargılama usulünde devam ettirildiğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Öte yandan Osmanlı hukukunda davanın sonuca bağlanması şer'î mahkemelere (ehl-i şer'), mahkemenin verdiği kararın infazı ise ehl-i örfe ait olduğundan bu arşiv belgelerinde cezanın infazı hakkında herhangi bir bilgi yer almamaktadır. Bu bilgi ve belgelere ilâve olarak Osmanlı belge ve kaynaklarında, suçu sabit görülen hırsızlara ta'zîr cezası nevinden ölüm, hapis, çeşitli para cezaları, küreğe mahkûm olma, kalebentlik ve sürgün cezalarının uygulandığına dair bir hayli bilginin bulunduğu, uygulanan ceza türlerinin de hem dönemlere hem de suçun ağırlık derecesine göre değişiklikler gösterdiği söylenebilir. Bu cezalar

arasında para cezaları önemli bir yer tutmakta ve bunun miktarı kanunnâmelerde bazan açıkça belirlenirken bazan da hâkimin takdirine bırakılmaktadır.

Günümüzde ceza hukuku alanında Batı hukukunu iktibas yoluyla kanunlaştırmaya giden İslâm ülkelerinde hırsızlık suçu, Türkiye’de olduğu gibi basit ve mevsuf hırsızlık şeklinde iki kategoride ele alınmakta ve kural olarak hapis cezasıyla cezalandırılmaktadır. Bu konuda İslâm hukukunun klasik doktrini çerçevesinde kanunlaştırmaya giden Pakistan, Libya, Sudan, İran, Suudi Arabistan gibi azınlığı teşkil eden İslâm ülkelerinde ise suçun oluşumu ve cezanın infazı hususunda aralarında yaklaşım ve prosedür farklılığı bulunmakla birlikte, belirli bir değerin üzerindeki malı çalanlara kural olarak had cezasının uygulandığı ve cezanın infaz şeklinde de İran örneğinde olduğu gibi bazı uygulama farklılıklarının bulunduğu bilinmektedir. Bununla birlikte el kesme cezasının sıkça, hatta milletlerarası örgütleri harekete geçirecek bir yoğunlukta uygulandığı Sudan hariç tutulursa, bu ülkelerde gerek maddî hukuk gerekse usul hukuku bakımından bu konuda hayli titiz davranıldığını ve uygulama örneklerinin çok sınırlı kaldığını, Pakistan örneğinde olduğu gibi âdeta infaza imkân vermeyen bir çekimserliğin bulunduğunu da kaydetmek gerekir.

İslâmî öğretinin cezanın tatbikinden ziyade toplumsal huzur ve güven ortamının tesisine, suçun önlenmesine ve kişilerin bu yönde eğitim ve ıslahına önem verdiği, ayrıca Hz. Peygamber’in suçun kamuoyuna malolması, suçlunun itirafında veya mağdurun şikâyetinde ısrar etmesi gibi hallerde son çare olarak hadlerin uygulanmasına yöneldiği bilinmektedir. Bunun yanında el kesmenin geri dönüşü bulunmayan ağır bir ceza olduğu da açıktır. Bu ve benzeri sebeplerle olmalıdır ki İslâm’ın ilk dönemlerinden itibaren yöneticilerin bu cezayı uygulamada genelde ihtiyatlı hatta isteksiz davrandıkları görülür. Resûl-i Ekrem ve Hulefâ-yi Râşidîn devrinde bu izlenimi veren bir hayli uygulama örneğine rastlandığı gibi sosyal refah ve barışın belirgin şekilde iyileştiği Abbâsîler döneminden itibaren bu tavrın âdeta çekimserliğe dönüştüğü dahi söylenebilir. Ancak klasik fıkıh doktrini, ilk dönemlerden devralınan hukuk kültürü etrafında oluştuğu, mezhepleşme süreciyle birlikte entelektüel tartışma ve hukuk eğitimi aracı olma özelliği ön plana çıktığı için belli bir dönemden sonra uygulamadan bağımsız bir gelişme kaydetmeye başlamıştır. Bunun bir sonucu olarak el kesme

cezasının tatbik imkânı ve şartları konusunda klasik fıkıh kaynaklarındaki bilgilerde orta ve ileri dönemlerin uygulamasını etkileyen söz konusu çekimserliği görmek pek mümkün değildir. Bununla birlikte yukarıda temas edildiği gibi başta Hanefî ve Şiî fakihleri olmak üzere bir kısım İslâm hukukçusunun hırsızlık suçunun oluşması ve ispatı konusunda doktrinde yeni tartışmalar açıp geleneksel hukuk kültüründeki mevcut hoşgörüye ilâve olarak sanık lehine yeni yorumlar geliştirdiği, Hz. Peygamber ve sahâbe dönemindeki bazı uygulama örneklerini genişletici yoruma ve metodolojik tenkide tâbi tutup cezanın uygulanmasına sınırlama getirdikleri de bilinmektedir. Onların bu yaklaşımında, yukarıda sözü edilen genel mülâhazanın yanında kısmen farklı sosyokültürel şartlar içinde bulunmalarının da etkili olduğu açıktır. Yine klasik dönem fakihlerinin hırsızın sadece el veya ayak parmaklarının kesilmesi, el kesme cezasının suçun ilk defa işlenmesinde değil tekerrürü halinde veya âdet haline getirildiğinde uygulanması gerektiği yolundaki telakkisine, çoğunluk tarafından şâz bir görüş olarak bakılsa bile literatürde yer verilir. Öte yandan, klasik doktrinde el kesme cezasını mümkün olduğu ölçüde zorlaştırmaya ve alternatif ceza arayışına ilişkin bu zayıf çizgi İslâm toplumlarının ileri dönem uygulamalarında daha belirgin hale gelmiştir. Nitekim Osmanlı toplumunda, ceza hukuku alanında da fıkıh doktrininin yukarıda belirtilen sebeplerle klasik çizgide seyretmesine ve hırsızlık suçunun el kesme ile cezalandırılmasının hukukî

metinlerde ilke olarak korunmasına karşılık uygulamanın örfî hukuk çatısı altında ayrı bir kategori oluşturduğu, yoğunluk ve keyfiyeti tartışmalı olsa da hırsızlık suçuna para, hapis, sürgün, kürek mahkûmiyeti gibi cezaların da uygulandığı bilinmektedir. Bu farklı uygulamanın temel âmilini, Osmanlı toplumunun ilk ve orta dönem İslâm toplumlarına nisbetle daha farklı sosyokültürel şartlara, farklı bir hukuk ve siyaset geleneğine sahip olması teşkil etmiştir.

Önceki yüzyıllara oranla hızlı bir değişimin ve kültürel etkileşimin yaşandığı XIX ve XX. yüzyıllarda, İslâm hukuk doktrinindeki cezaî müeyyidelerin ne ölçüde ve nasıl bir yoruma tâbi tutulabileceği ve hangi şekilde uygulandığında hem nassa uygunluğun sağlanacağı, hem de toplumsal sağduyunun adalet beklentisinin karşılanmış olacağı konusu müslüman hukukçuları yakından meşgul etmiştir. Hırsızın elinin kesilmesi

bu tartışmanın yoğunlaştığı alanlardan biridir. XX. yüzyılın ilk yarısında Mısır'da hırsızlık suçuna başlangıçta değil suçun tekerrürü halinde el kesme cezasının verilmesinin İslâm hukukuna uygun olacağının ileri sürülüp bu yönde kanunlaştırma teklifinin gündeme gelmesi bunun bir örneğidir (M. Selîm el-Avvâ, s. 182-186). Yine günümüzde müslüman hukukçular tarafından -zayıf bir sesle de olsa-ilgili âyette geçen "elin kesilmesi" ifadesine lafzî değil mecâzî bir anlam yüklenebileceği ve âyette hırsızlığa uzanan ele engel olunmasının istendiği, İslâm'ın ilk dönemlerine nisbetle sosyal yapının, ekonomik ve kültürel değerlerin değişimine, suç ve ceza anlayışındaki gelişmelere paralel olarak hırsızlık suçunun cezasının da değişebileceği, buna ilâve olarak âyette tekrara delâlet eden ism-i fâil kalıbı kullanılarak cezadan söz edilmesinden, sünnette ve sahâbe tatbikatında hırsıza ancak tekerrürü halinde el kesme cezasının uygulandığı izlenimini veren örneklerin bulunmasından (İbn Hazm, XIII, 68-69, 391; M. Ebû Zehre, s. 147-148) hareketle, bu cezanın hırsızlığı ilk defa işleyenlere değil mükerreren işleyenlere veya bunu âdet haline getirenlere verilmesi gerektiği şeklinde özetlenebilecek yeni görüşlerin de gündeme getirildiğini belirtmek gerekir (Fazlurrahman, I [1970], s. 330; ayrıca bk. M. Ebû Zehre, 146-147; M. Selîm el-Avvâ, s. 182-187). Klasik doktrindeki hâkim çizgiyi bir hayli zorlayan bu yeni görüşlerin arka planında, hırsızın elinin kesilmesiyle ilgili hükmün, mahiyeti itibariyle dinin inanç ve ibadet gibi taabbüdî hükümlerinden olmayıp cezalandırmanın amacıyla ve sosyal bağlamla ta'lîl edilebileceği, böyle olunca da bu cezanın öncelikli olarak o dönemin ve toplumun cezalandırma konusundaki genel kabullerine uygun düştüğü ve kamu vicdanının adalet beklentisini tatmin edici bir çözüm önerisi olarak algılanabileceği, el kesme cezası alternatif bir ceza, nihaî bir çözüm veya bir tehdit unsuru olarak teoride mevcudiyetini korusa bile günümüzde hırsızlığa yukarıda işaret edilen amaçlara ve beklentilere uygun başka cezaların da uygulanabileceği fikri yatmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, KK, nr. 209, s. 30; nr. 225, s. 310; BA, MD, nr. 3, s. 219; nr. 4, s. 188/1960; nr. 5, s. 590/1628; nr. 62, s. 103/228; İstanbul Şer'iyye Sicilleri,

Bab Mahkemesi, nr. 25, vr. 165b-1, 2, 167a-2; İstanbul Şer'iyye Sicilleri, Rumeli Kazaskerliği, nr. 128, vr. 93a-1; Wensinck, el-Muʿcem, "srḳ" md.; el-Muvaṭṭaʾ, "Ḥudûd", 25-26; Müsned, II, 204; Dârimî, "Ṣalât", 78, "Ḥudûd", 4; Buhârî, "Ḥudûd", 7, 12, 13, "Rehn", 6, "Feżâʾilü aṣḥâbi'n-nebî", 18, "Enbiyâʾ", 54; Müslim, "Ḥudûd", 2-9, "Aḳżiye", 1; İbn Mâce, "Aḥkâm", 7, "Ḥudûd", 5, 22, 24, 28, 29; Ebû Dâvûd, "Ṣalât", 114, "Ḥudûd", 4, 9, 12, 15, 19; Tirmizî, "Aḥkâm", 12, "Ḥudûd", 2, 16, 20; Nesâî, "Sârıḳ", 1, 5-10, 16; Ebû Yûsuf, el-Ḫarâc, Beyrut 1979, s. 149-153, 167-177; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, V, 378; Hassâf, Edebü'l-ḳāḍî (nşr. Muhyî Hilâl es-Serhân), Bağdad 1397-98/1977-79, II, 345; Serahsî, el-Mebsûṭ, IX, 93, 102, 133-195; Mâverdî, el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye, s. 274; İbn Hazm, el-Muḥallâ, Kahire 1972, XIII, 68-69, 95, 340-416; Şîrâzî, el-Mühe̱ẕẕeb, II, 277-284; Kâsânî, Bedâʾiʿ, VII, 49, 65-90; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, II, 372-379; İbn Kudâme, el-Muġnî, Kahire 1969, IX, 103-143; İbn Kayyim el-Cevziyye, eṭ-Ṭuruḳu'l-ḥükmiyye, Kahire, ts., s. 121; a.mlf., İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn, III, 10, 11; İbn Ferhûn, Tebṣıratü'l-ḥükkâm, Kahire 1301, II, 216; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr (Kahire), V, 119-176; Süyûtî, Târîḫu'l-ḫulefâʾ, s. 237-238; İbn Nüceym, el-Baḥrü'r-râʾiḳ, V, 54-72; Şevkânî, Neylü'l-evṭâr, II, 299; VII, 140-156; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (Kahire), IV, 82-112; Mecelle, md. 76, 1575; Barkan, Kanunlar, tür.yer.; Naci Şensoy, "Eski Devirlerde ve İslâm'da Hırsızlık Suçu", Muammer Raşit Seviğ'e Armağan, İstanbul 1956, s. 161-174; Ahmed Fethî Behnesî, el-Cerâʾim fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Kahire 1962, s. 15-74; a.mlf., el-Mevsûʿatü'l-cinâʾiyye fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Beyrut 1991, s. 263-310; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, V, 604-608; Abdülazîz Âmir, et-Taʿzîr fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Kahire 1969, s. 211-240; Ahmed el-Kubeysî, Aḥkâmü's-seriḳa fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye ve'l-ḳānûn, Bağdad 1391/1971; Sulhi Dönmezer, Ceza Hukuku: Hususi Kısım, İstanbul 1971, s. 197-251; M. Ertuğrul Düzdağ, Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı, İstanbul 1972, tür.yer.; U. Heyd, Studies in Old Ottoman Criminal Law, Oxford 1973, s. 72-81; a.mlf., "Eski Osmanlı Hukukunda Kanun ve Şeriat" (trc. Selahattin Eroğlu), AÜİFD, XXVI (1983), s. 633-652; M. Ebû Zehre, el-ʿUḳūbe, Kahire 1974, s. 134-151; Ali Mansûr, Niẓâmü't-tecrîm ve'l-ʿiḳāb fi'l-İslâm, Medine 1976, I, 314; Fâris Abdurrahman el-Kudûmî, Ḥaddü's-seriḳa beyne'l-iʿmâl ve't-taʿṭîl, Kahire 1977; Fahrettin Atar, İslâm Adliye Teşkilâtı, Ankara 1979, s. 77, 151; Ahmed el-Husarî, el-Ḥudûd ve'l-eşribe, Amman 1400/1980, s. 366-566; Halîfe Berâhîm Sâlih ez-Züreyr, Mükâfeḥatü

cerîmeti’s-serik̩a fi’l-İslâm, Riyad 1980; M. Selîm el-Avvâ, Fî Us̩ûli’n-niz̩âmi’l-cinâʾiyyi’l-İslâmî, Kahire 1983, s. 172-188; Abdülfettâh M. Ebü’l-Ayneyn, ʿUk̩ūbetü’s-serik̩a fi’l-fık̩hi’l-İslâmî, Kahire 1983; Ahmed Tevfîk el-Ahvel, ʿUk̩ūbetü’s-sârık̩ beyne’l-k̩at̩ʿ ve d̩amâni’l-mesrûk̩, Riyad 1984; İzzet Haseneyn, Cerâʾimü’s-serik̩a beyne’ş-şerîʿa ve’l-k̩ānûn, Riyad 1984; Abdülhâlik̩ en-Nevâvî, et-Teşrîʿu’l-cinâʾî fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye ve’l-k̩ānûni’l-vad̩ʿî, Beyrut 1984, s. 191-262; Hüsnî Ahmed el-Cündî, Cerîmetü’s-serik̩a beyne’l-k̩ānûni’l-vad̩ʿî ve’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye, Kahire 1985; Yûsuf Halîf, eş-Şuʿarâʾü’s̩-S̩aʿâlîk fi’l-as̩ri’l-Câhilî, Kahire 1986, s. 7-17; Abdülmuîn el-Mellûhî, Eşʿârü’l-lüs̩ûs̩ ve aḫbârühüm, Dımaşk 1987, s. 11-14, 15 vd.; Cebr Mahmûd el-Füdeylât, Sük̩ūtü’l-ʿuk̩ūbât fi’l-fık̩hi’l-İslâmî, Amman 1987, III, 5-176; M. Ebû Hasan, Ah̩kâmü’l-cerîme ve’l-ʿuk̩ūbe fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye, Zerkå (Ürdün) 1987, s. 265-294; Selami Pulaha - Yaşar Yücel, I. Selim Kanunnâmesi (1512-1520) ve XVI. Yüzyılın İkinci Yarısının Kimi Kanunları, Ankara 1988, s. 9-21; Ann E. Mayer, “Reinstating Islamic Criminal Law in Libya”, Law and Islam in the Middle East (ed. D. H. Dwyer), New York 1990, s. 99-114; Ahmet Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri, İstanbul 1990-92, I-IV, tür.yer.; M. Kamil Yaşaroğlu, Pakistan’da İslâm Ceza Hukukunun Kanunlaştırılması (doktora tezi, 1996, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), s. 98-107; Abdülkādir Ûdeh, et-Teşrîʿu’l-cinâʾiyyü’l-İslâmî, Beyrut, ts. (Dârü’l-Kâtibi’l-Arabî), I, 514-637; Coşkun Üçok, “Osmanlı Kanunnâmelerinde İslâm Ceza Hukukuna Aykırı Hükümler”, AÜ Hukuk Fakültesi Dergisi, III/1, Ankara 1946, s. 125-145; III/2-4 (1946), s. 365-383; Fazlurrahman, “Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternatives”, IJMES, I (1970), s. 317-333; Paolo Minganti, “Ricezione Di Pene Hadd Nella Legislazione Della Repubblica Di Libia”, OM, LIV/4 (1974), s. 265-274; Tahir Mahmood, “Legal System in Modern Libya Reflorescence of Islâmic Laws”, Journal of the Indian Law Institute, XVIII/3, New Delhi 1976, s. 437, 446, 448; a.mlf., “Pakistan: Offences Against Property (Enforcement of Hudud) Ordinance 1979”, Islamic and Comparative Law Quarterly, I/1, New Delhi 1981, s. 55-86; Mehmet İpşirli, “XVI. Asrın İkinci Yarısında Kürek Cezası ile İlgili Hükümler”, TED, sy. 12 (1982), s. 203-248; D. F. Forte, “Islamic Law and the Crime of Theft: An Introduction”, Clevaland State Law Review, sy. 34 (1985-86), s. 47-67; “H̩udūd and Qıs̩ās̩ Act of Iran: Hudūd and Their Relevant Laws” (trc. Syed Ali Raza Naqvi), IS, XXV/1 (1986), s. 126-129; İbrahim Çalışkan, “İslâm

Hukukunda Ceza Kavramı ve Had Cezaları”, AÜİFD, XXXI (1989), s. 378; Rudolph Peters, “The Islamization of Criminal Law: A Comparative Analysis”, WI, XXXIV/1 (1994), s. 255-266; C. E. Bosworth, “Liṣṣ”, EI² (İng.), V, 767-769; S. Albeck, “Theft and Robbery”, EJd., XV, 1094-1096; H. H. Cohn, “Theft and Robbery: The Criminal Law”, a.e., XV, 1098; “Seriḳa”, Mv.F, XXIV, 292-347; M. Akif Aydın, “Ceza (Osmanlı Ceza Hukuku)”, DİA, VII, 478-482.

Ali Bardakoğlu

HIRVATİSTAN

Güneydoğu Avrupa'da Balkan yarımadasının kuzeybatısında ülke.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

II. TARİH

Hırvatistan, batısında bulunan Adriya denizi kıyısında (İstriya ve Dalmaçya kıyıları) ince ve uzun bir şerit halinde uzandıktan sonra kuzeybatıda Slovenya (501 km.), kuzeyde Macaristan (329 km.) ve kuzeydoğuda Sırbistan'a (241 km.) komşu olarak batı-doğu istikametinde genişler. Güneye doğru Adriya denizi kıyısında Kara Dağ'a kadar uzanan ülke, doğuda Bosna-Hersek (932 km.), güneyde Kara Dağ ile (25 km.) komşu olup bu şekliyle bir "T" biçimindedir. Sabor RH adında iki meclisli (Bölgeler Meclisi [Zupanijski Dom] ve Temsilciler Meclisi [Zastupnički Dom]), çok partili rejimle yönetilen Hırvatistan Cumhuriyeti'nin (Republika Hrvatska) yüzölçümü 56.538 km², nüfusu 4.784.265 (1991), başşehri Zagreb (706.770 nüfus), nüfusu 100.000'i aşan diğer şehirleri Split (189.388), Rijeka (167.964) ve Osijek'tir (104.761).

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

Hırvatistan'ın kuzeydoğuya doğru Slovenya, Macaristan ve Sırbistan (Yugoslavya) arasına sokulan kesimleri ovalık yahut hiç değilse alçak tepelerden oluşan bir coğrafî görünüme sahipken batıdaki kesimleri dağlık bir görünüm arzeder. Kuzeybatıdaki İstriya (Istra) yarımadasından başlayarak güneydoğuya doğru uzanan dağ sıralarına Dinara dağları adı verilir; ülkenin en yüksek noktası da bu dağlar üzerinde 1831 metreye kadar ulaşan Dinara doruğudur. Adriya denizi kıyısında kıyıya paralel uzanan dağ dizileri arasına giren deniz, girintisi çıkıntısı son derece fazla olan, adalı, yarımadalı bir kıyı şekli meydana getirmiştir.

Ülkenin kuzeyinde ve doğusunda bulunan ovalarda genel olarak kara iklimi özellikleri görülür. Buralarda yağışlar azalır ve yazlar uzun sürer. Dalmaçya

kıyılarındaki iklim ise daha değişiktir. Burada kışların çok yumuşak geçtiği Akdeniz iklim tipi görülür. Ülke topraklarının üçte birinden biraz fazlası ormanlarla kaplıdır. Adriya denizi kıyılarında maki alanları yaygın durumdadır. En önemli akarsuları, ülkenin büyük bir kesiminin sularını Tuna nehrine taşıyan Sava ve Drava ırmaklarıdır. Adriya denizine ulaşan akarsular ise (Cetina, Krka, Zrmanja ve Rjecina) daha kısadır. Plješivice ve Male Kapele arasında bulunan ve on iki büyük, dört küçük gölden oluşan Plitvik gölleri turizm açısından büyük önem taşır.

Hırvatistan nüfusunun % 78.1'ini Hırvatlar, % 12.2'sini Sırplar, % 0.9'unu Boşnaklar (müslümanlar), % 0.5'ini Macarlar, % 0.4'ünü İtalyanlar ve % 0.5'ini de Slovenler oluşturur (Hrvatski Leksikon, I, 465). Ülkenin resmî dili Hırvatça'dır. Din bakımından büyük çoğunluğu Katolikler meydana getirir (% 76.5). İkinci sırada % 11.1'lik oranla Ortodokslar gelir. Müslümanların oranı ise % 1.2 kadardır.

Ülke ekonomisi, II. Dünya Savaşı'ndan önce daha çok tarıma ve hayvancılığa dayanırken bu savaştan sonra sanayi faaliyetlerinde önemli hamleler gerçekleştirildi. Ülkenin özellikle kuzeydoğusundaki Panonya'da en çok tahıl ziraatı yapılır. Tahıl türleri arasında mısır (1991'de 2.540.000 ton üretim) ve buğday (1.495.000 ton üretim) başta gelir. Daha verimli topraklar ise kenevir, şeker pancarı, şerbetçi otu, tütün, keten, yağ çıkarılan bitkiler (özellikle ayçiçeği) gibi endüstri bitkilerine ayrılmıştır. Bu topraklarda ayrıca soğan, fasulye, kırmızı biber, domates gibi sebzeler yetiştirilir. İstriya yarımadası ve Dalmaçya kıyılarında bağcılık yaygındır. Aynı yerde zeytin, incir ve turunçgiller gibi Akdeniz ürünleri de elde edilir. Meyveler arasında ülkenin hemen her tarafında yetiştirilen kara erik yaygınlık kazanmıştır.

Ülkede beslenen evcil hayvanlar arasında domuz başta gelir (1991'de 1.620.000 baş); domuzu sığır (757.000 baş) ve koyun (753.000 baş) takip eder. Hayvancılık faaliyetinin daha fazla önem kazandığı Doğu Hırvatistan'da ise sığır, domuz ve at yetiştiriciliği önde gelir.

Hırvatistan'da yer altı servetleri olarak boksit yatakları önemli bir yere sahiptir. Ülkenin batısında İstriya yarımadasından güneye doğru Dinar dağlarının batı yamaçlarında ve ayrıca bu kıyının açığında bulunan adalarda

boksit çıkarılır (yılda 309.000 ton). Zagreb'in güneyinde bulunan Topusko'da demir filizi yatakları, Sava ırmağı çevresindeki Posavina yöresinde petrol yatakları vardır. Çıkarılan madenler çeşitli sanayi kuruluşlarını besler. Meselâ boksitler, Adriya denizi kıyılarında Šibenik'te bulunan alüminyum tesislerinde işlenerek alüminyum metali elde edilir. Zagreb'de çeşitli makine aksamı yapan fabrikalar, kıyıda bulunan Rijeka, Split ve Pula'da gemi inşa tezgâhları, İstriya'daki cam sanayii ülkenin belli başlı sanayi kollarını oluşturur. Rijeka'da, Zagreb yakınlarındaki Sisak'ta ve kıyıdaki Split'te bulunan rafinerilerde daha çok yurt dışından alınan petrol işlenir.

Ülke ekonomisinde önemli yeri olan bir başka sektör de turizmdir. İstriya ve Dalmaçya kıyılarında tabii güzelliklerle sanat eserlerinin iç içe oluşu, bu kıyıları yerli ve yabancı çok sayıda turistin uğrak yeri haline getirmiştir.

Hırvatistan'ın dış ticaretinde çeşitli makine, kimyasal maddeler, gıda ve giyecek satımları ile yarı mâmul mallar, madenî yakıt ve çeşitli makine alımları dikkati çeker. Yeni teşekkül etmiş bir ülke olduğundan istatistiklerde ihracat ve ithalât yaptığı ülkelere ait veri bulunmamaktadır.

II. TARİH

Hırvatlar'ın Batı Ukrayna'dan Bohemya'ya, oradan da Doğu Alpler'den geçerek şimdiki vatanlarına yerleştikleri 641'de giderek zayıflayan Avar yönetiminin hâkim olduğu topraklardaki karışıklıklardan faydalanarak Roma Dalmaçyası'nda ve Panonya'nın bir kesiminde kendi kabile devletlerini kurdukları sanılmaktadır. Hırvat (Croat) adının menşei, muhtemelen I. binyılın ikinci yarısında dil bakımından Slavlaşmış İranlı bir gruba dayanmaktadır. Fakat bunlar VII. yüzyılda Adriyatik'e ulaştıklarında bölge VI. yüzyılda gelen Slav gruplarınca Slavlaştırılmış durumdaydı. Daha önce bölgeye gelip yerleşen Balkan toplulukları da yeni gelen Hırvatlar'la kaynaşarak ileriki asırlarda yeni Hırvat toplumunun oluşmasında rol oynamıştır. 800 yılı civarında hıristiyanlaşan Hırvatlar'ın bulundukları topraklar X. yüzyılda papa tarafından krallık olarak tanınmıştı. XI. yüzyılın sonunda meydana gelen hânedan kavgaları Macaristan'la birleşmeye yol açtı ve Slavonya adı verilen kuzey bölgesi kısmen Macaristan'a bağlandı (1091). Ülke Macar birliği altında bir meclis (diet) ve kralın mahallî

temsilcisi olan “ban” unvanlı bir idareci tarafından yönetiliyordu. XV. yüzyılda Osmanlı akıncılarının baskınları sonucu ortaya çıkan kargaşa dönemi Hırvatlar için önemli değişikliklere zemin hazırladı. 1493’te Krbava ovasında Bosna’dan gelen akıncılara karşı yapılan mücadelede birçok soylu kişi ve asker kaybının yanı sıra önemli ölçüde maddî hasar meydana geldi. Bunun üzerine Hırvat ileri gelenleri Habsburglar’la ilişki kurmayı ve onlara dayanmayı tercih ettiler. Mohaç Muharebesi’nden bir yıl sonra (1527) bu süreç daha da hızlandı ve Hırvatlar Macar soylularından bağımsız olarak Habsburg hânedanına mensup I. Ferdinand’ı kral olarak seçtiler. Bu arada eski Slavonya sınırı bölgesi, XV. yüzyılda daha otonom bir hale gelerek Habsburglar’a bağlı krallık statüsünü kazandı. Savunma ihtiyacından dolayı Hırvat toprakları XVI. yüzyılda birleşti ve Macarlar’la ilişkiler de eski durumunu korudu.

1699 Karlofça Antlaşması’na kadar bugünkü Hırvat topraklarının bir bölümü Osmanlı idaresi altında kaldı. Antlaşmadan sonra bu toprakların bir kısmı geri verildiyse de Ortaçağ Hırvat Krallığı’nın güney bölgesi Venedik yönetimine geçti. Bunun dışında Osmanlı topraklarına sınır olan bölgelerin önemli bir kısmı da fiilen Hırvat banlarının kontrolünde değildi. Burası Avusturyalı subayların idaresinde bir askerî bölge durumundaydı. XVIII. yüzyılın sonunda Macarlar lehine Hırvat muhtariyetini sınırlandırma baskıları arttı ve 1790’da Hırvat feodal sınıfı, Habsburglar’ın desteklediği modernizasyon korkusuyla neredeyse Macarlar’a teslim oluyordu.

Millî uyanışa katkıda bulunan fikirler ve faaliyetler bu şartlarda doğdu ve giderek güçlendi. 1848’de Hırvatlar feodal kurumları ilga eden bir reform programını uygulamaya başladılar ve toplumun tamamını modernleştirmek için çalışmaları yoğunlaştırdılar. Habsburg İmparatorluğu’ndaki diğer uluslarla eşit haklara sahip olmayı ve Hırvat toprak bağımsızlığına kavuşmayı talep ettiler. Bu ise onları, hiç tâviz vermeye yanaşmayan Macar devrimi liderleriyle karşı karşıya getirdi. 1868’de Hırvat-Macar uzlaşması sağlandığında 1848’de talep edilenlerin çoğundan vazgeçilmekle beraber ulusu oluşturan bazı temel unsurlar muhafaza edildi. Dolayısıyla siyasî ve ekonomik hayatı olumsuz yönde etkileyen gerginlik sürdü. Bu durumda iki tercih üzerinde duruldu; ya imparatorluk federal bir yapıya kavuşturularak bu yapı içindeki diğer topluluklarla iş birliği geliştirilecek ya da tam bağımsızlık mücadelesi verilecekti. Birincisi Yugoslavizm’i, ikincisi de

“legalizm”i ön plana çıkarıyordu. Bunun dışında XX. yüzyılın başlarında Çiftçi Partisi’nce öne sürülen ve sosyal adaleti vurgulamasının yanında Yugoslavizm’e yakın olan bir üçüncü tercih daha ortaya çıktı.

Bu dönemde göze çarpan en önemli gelişmeyi, 1881’de askerî sınır bölgelerinin yeniden entegrasyonu oluşturdu. Bosna-Hersek’teki Hırvatlar ise 1878’den sonra daha iyi şartlara kavuştular. Fakat asıl siyasî problemler 1914’e kadar gittikçe ağırlaştı. En önemli meseleyi Hırvatistan’daki Sırplar’ın tutumu oluşturdu. Sırplar’ın Yugoslavizm anlayışı Hırvatlar’ı rahatsız etmekteydi. 1918’de ilk Yugoslav Devleti (Kraljevina SHS) kurulduğunda bu durum açık bir şekilde ortaya çıktı. Hırvatistan 1941’e kadar temel haklardan

mahrum bırakıldı. En etkili siyasî teşkilât olan Çiftçi Partisi’nin gayretleriyle 1939’da bazı haklar elde edildiyse de bu durum uzun süre devam etmedi. 1941’de Çiftçi Partisi yönetimi İtilâf devletlerinin uydusu gibi hareket etmeyi reddetti. Bunun üzerine aşırı sağcı bir grup güç kazandı ve Almanlar’la birlikte hareket etmeye başladı. Bunlar aynı zamanda yahudi ve Sırplar’a karşı terör faaliyetlerine giriştiler. Sırp aşırı uçları da Bosna ve Hırvatistan’daki müslüman ve Hırvatlar’a saldırılarda bulundular. Ancak Hırvatlar’ın çoğunluğu antifaşist tavır takınarak ya faşist faaliyetlere katılmadı veya komünistlerin uzun süre nüfuzlarını koruyamayacaklarını düşünerek J. B. Tito liderliğindeki Yugoslav Komünist Partisi’nin (KPJ) Partizan güçlerine destek verdi. Fakat 1945’te savaşı kazanan komünistler oldu.

Komünist rejim demokrasiyi ve serbest teşebbüsü ilga ederek federatif bir devlet kurdu (FNRJ). Federal devletin merkez bürokrasisi ve askerî birimleri çoğunlukla Sırplar’ın eline geçti. 1970’lerde bu sistem Sırp olmayanların lehine gevşetilince aşırı milliyetçi ve neo-komünist Sırplar 1980 sonrasında Tito’nun ölümünün ardından liberalleşme ve millî serbestlik aleyhine mücadele başlattılar. Hırvatistan, Franjo Tudman liderliğindeki Hrvatska Demokratska Zajednica (HDZ) adlı siyasî parti iktidara gelip 25 Haziran 1991’de bağımsızlığını ilân etti ve 22 Mayıs 1992’de Birleşmiş Milletler üyeliğine resmen kabul edildi. Sırplar, buradaki soydaşlarını ayaklandırarak Hırvatistan’ı yok etmek amacıyla savaş başlattılar. Hırvatlar topraklarını savunmalarına rağmen bir kısmının işgal

edilmesine engel olamadılar. Birleşmiş Milletler ve Batılı devletlerin yardımlarıyla 1994'te işgal altındaki toprakların yeniden birleştirilmesi yolunda özellikle Knin ve çevresinde ilk adım atılmış oldu.

Osmanlı-Hırvat Münasebetleri. İlk dönemlerinde Hırvatlar Türk komşularından ve bilhassa Avarlar'dan dil yönünden etkilenmişlerdi. Adriya denizinin doğu kıyısında prenslik kurduktan sonra da Hırvatlar İspanya Arapları ile temas kurmuşlardı. Hatta Sicilya korsanlarının Dubrovnik'e yaptıkları saldırılar sırasında esir düşen bazı Hırvatlar'ın Kurtuba (Cordoba) Sarayı'nda hizmet gördüğü tahmin edilmektedir. XII. yüzyılda İstriyalı bir Hırvat olan Hermanus Dalmata, Kur'ân-ı Kerîm'in ve birkaç Arapça ilmî eserin çevirisiyle şöhret kazanmıştı. Hırvatistan, İdrîsî gibi bazı İslâm coğrafyacılarının eserlerinde de zikredilmektedir. İdrîsî, Adriyatik kıyısındaki şehirlerden bahsederken burayı Cirâsye (جراسيه Kroacija) şeklinde adlandırır (Géographie d'Edrisi, II, 266). Bu sıralarda, bilhassa Karadeniz'in kuzeyinden gelen ve muhtemelen Türk olan tâcirlerin Osijek'deki pazarı ziyaret ettikleri belirtilmektedir. Bu dönemde Mısır Fâtımîleri'nin Hırvatistan'dan önemli miktarda kereste ithal ettikleri de kaynaklarda geçer. Buraya yönelik ilk büyük taarruz 1242'de Türk-Moğol kuvvetlerince gerçekleştirildi. Hırvatlar'ın Osmanlılar'la ilk karşılaşması ise bir Hırvat birliğinin 1389 Kosova Savaşı'na katılmasıyla vuku buldu. Bu tarihten sonra 1791'e kadar Macar, Habsburg ve Venedikliler'le Osmanlılar arasında meydana gelen savaşlarda Hırvatlar Osmanlılar'a karşı olan cephede yer aldılar. Sınır boylarındaki küçük çaplı çatışmalar dört yüzyıldan fazla sürdü.

Bu yüzyıllar modern Hırvat ulusunun oluşmasında önemli rol oynadı. Bu dönemin zor şartları siyasî, ekonomik, sosyal ve kültürel entegrasyonu hızlandırdı. Klasik Osmanlı çağının tipik özellikleri çerçevesinde, Adriyatik'ten Bosna'ya ve Tuna nehrine kadar olan bölgede yaşayan Katolik halk arasında Fransiskenler'in tesiri altında etnik ve kültürel gelişme görüldü. Bu gelişme, Balkanlar'daki belirli ideolojik meyillerin dışında, İslâm'ı destekleyici tutumla birlikte XIX ve XX. yüzyıl Hırvat ulusal ideolojisinde de yerini bulmuştur. 1500'lerden 1900'lere kadarki dönemde ortaya çıkan İslâm ve Türk aleyhtarı yazılar ise yaşanan bir hayat tecrübesinin sonucu değil genel olarak Avrupa literatür geleneğine dayanmaktaydı. Şair Marko Marulić (1500 civarı), ancak kendi kasabası

Split’e yapılan akıncı taarruzları dolayısıyla Türkler aleyhinde şiirler yazdı. Benzer şekilde, Osmanlılar’la daima çatışma halinde bulunan Zrinoğlu (Zrinski) ailesi çevresi de Türk aleyhtarı şiirler kaleme aldı. Fakat Habsburglar’la arası açılan Zrinoğlu ailesinin son lideri Petar Zrinski (ö. 1671) Osmanlılar’la iş birliği yapmaktan çekinmemişti. Diğer taraftan bazı şairler Osmanlı ileri gelen şahsiyetlerinin hayatlarından etkilenmişler ve onlar hakkında şiirler yazmışlardır. Nitekim Ivan Gundulić (ö. 1638), II. Osman’ın talihsizliğini konu alan “Osman” adlı bir şiiri kaleme almıştır. Petar Kanavelović de (ö. 1719) Sadrazam Kara Mustafa Paşa hakkında bir şiir yazmaya başlamış, fakat tamamlayamamıştır. Bunun yanında Ivan Mažuranić’in 1846’da yazdığı “Smrt Smail Age Cengića” (İsmail Ağa Çengiç’in ölümü) adlı epik şiiri, romantik milliyetçilik akımı çerçevesinde fedakârlık ve özgürlük temalarını işlemektedir. Son olarak, Hırvat halkı arasında yaygın olan ve hayatın zorluklarıyla bilhassa Osmanlı-Venedik sınır çatışmalarından bahseden şiirlerden de söz edilebilir. Fakat bunlarda İslâm ve Türk karşıtı bir ifade bulunmamaktadır. Bunun en güzel örneği, XVIII. yüzyılda Güney Dalmaçya’da yazılan “Hasanaginica” (Hasan Ağa’nın karısı) adlı şiirdir (Mustafa Ćeman, Bibliografija Bošnjačke Kujiÿevnosti, Zagreb 1994, nr. 10408, s. 319; nr. 10613, s. 324; nr. 14379, s. 420).

Birçok Hırvat seyyahı Osmanlı Devleti hakkında önemli seyahatnâmeler bırakmıştır. Mohaç Savaşı’nda esir düşen Bartol Durdević Anadolu’da dokuz yıl kalmış ve buradaki hayat tarzına dair geniş bilgi veren yazılar yazmıştır. 1544’ten sonra Durdević’in yazıları defalarca basılmış ve

Avrupa’da uzun süre kaynak olarak kullanılmıştır. Antun Verančić ise Anadolu’yu ilgiyle gezen ve 1553’te Ankara’daki kitâbeleri (Monumentum Ancyranum) kopye eden bir diplomat seyyahtır. Diğer seyyahlar da Bosna ve Hırvatistan’ın bir bölümünü hâkimiyetleri altında bulunduran Osmanlılar’ın buradaki idarelerine dair raporlar tutmuşlardır. Orta Tuna civarını 1620’lerde gezen Cizvit Bartol Kašić, Osmanlı idarî sistemi hakkında olumlu izlenimler edindiği gibi bölgede tanıştığı müslümanlarla da dostça ilişkiler kurmuştu.

Türkçe’nin Hırvatlar üzerindeki etkisi gayet açıktır. Bugün de halk arasında kullanılan Türkçe kelimeler resmî yazı diline nisbetle hayli fazladır (B.

Klaić, tür.yer.). Hırvatlar, Türkler ve Boşnaklar aralarında iletişim kurabilmek için kendilerine has bir Türkçe geliştirmişlerdir. Bu Türkçe'nin yapısında ve telaffuzunda Güney Slavcası'nın etkili olduğu görülmektedir. Dubrovnikli şair Stijepo Durdević (ö. 1632) bu tür Türkçe ile "Derviş" ve "Memişah" adlı iki şiir yazmıştır.

Mimari eserlerden yalnızca birkaçı çok kötü bir durumda bugüne ulaşabilmiştir. Bunlar arasında Dakovo'da (Cakovo) ve Drniš'te (Dırniş) birer cami, Ilok'ta bir türbe ve bir hamam, Dalmaçya yakınlarındaki Vrana'da bir han zikredilebilir. Zagreb'deki tarih müzesinde sınır boylarındaki kalelerden getirilmiş bazı taş kitâbelerden başka Zagreb Devlet Arşivi'nde de İslâmî konularda yazılmış eserlerden oluşan iki değerli koleksiyon mevcuttur. Din muhtevalı olan bu kitapların sanat yönünden en değerlisi, XVI. yüzyıla ait olup muhtemelen Bosna'da yazılmış bulunan Şâhnâme'dir. Müslüman olmuş Hırvatlar'dan birçoğu Osmanlı Devleti'nde önemli görevlerde bulunmuştur. Bunlardan en tanınmış olanları Sadrazam Rüstem Paşa ile Siyavuş Paşa'dır.

BİBLİYOGRAFYA

İdrîsî, Géographie d'Édrisi (nşr. P. A. Jaubert), Paris 1840, II, 266, 268-269; V. Klaić, Povjest Hrvata, Zagreb 1899-1920, I-VI, tür.yer.; Erol Tümertekin, Ağır Demir Sanayii ve Türkiye'deki Durumu, İstanbul 1954, s. 199; Historija naroda Jugoslavije (ed. B. Durdev v.dğr.), Zagreb 1959, II, 205-290, 401-476, 622-657, 684-762, 998-1117, 1211-1251; Rikard Lang - Milan Mesarić, "Planification économique en Yougoslavie", Problèmes du développement economique dans les pays méditerranéens (Actes du colloque international de Naples, 28 Oct.-2 Nov. 1962), Paris-La Haye 1963, s. 225-266; B. Klaić, Rječnik Stranih Riječi, Zagreb 1978, tür.yer.; Ayverdi, Avrupa'da Osmanlı Mimârî Eserleri II, bk. İndeks, rs. 162; Društveni razvoj u Hrvatskoj (ed. M. Gross), Zagreb 1981, tür.yer.; H. Šabanović, Bosanski pašaluk, Sarajevo 1982, s. 58-69, 73-76, 86-87, 176, 194, 205-212, 215, 217-227; Vojna Krajina (ed. D. Pavličević), Zagreb 1984; Nazmiye Özgüç, Turizm Coğrafyası, İstanbul 1984, s. 211; Selami

Gözenç, Avrupa Ülkeler Coğrafyası I: Akdeniz Avrupası ve Balkan Ülkeleri, İstanbul 1985, s. 138, 139; M. Zdralović, Bosansko-hercegovački prepisivači djela u arabičkim rukopisima, Sarajevo 1988, I-II, bk. İndeks; Nenad Moačanin, “Slavonija pod turskom vlašću”, V. Znanstveni Sabor Slavonije i Baranje, Osijek 1991, s. 67-76; a.mlf., “Les Croates et l’empire ottoman: quelques reflexions sur leurs rapports”, RMM, sy. 66 (1992), s. 135-138; T. Macan, A Short History of Croatia, Zagreb 1992, tür.yer.; L. Antić v.dğr., A Concise Atlas of the Republic of Croatia and of the Republic of Bosnia and Hercegovina, Zagreb 1993, tür.yer.; Sisačka bitka 1593 (ed. I. Goldstein - M. Kruhek), Zagreb 1994, tür.yer.; “Hrvati”, Hrvatski Leksikon, Zagreb 1996, I, 453-462, 465; Alica Wertheimer Baletić v.dğr., “Hrvatska”, a.e., I, 462-468; Y. Chataigneau - Jules Sion, “La Yougoslavie”, Géographie universelle, VII, Paris 1934, s. 410-476; Bogo Grafenauer v.dğr., “Hrvati”, Enciklopedija Jugoslavije, Zagreb 1960, IV, 37-121; Franjo Tudman v.dğr., “Hrvatska”, a.e., IV, 124-278.

Nenad Moacanın

HIRZ

(الحرز)

Malı koruma veya saklamaya yarayan ev, dükkân, kasa gibi kapalı mekânları ifade eden fıkıh terimi

(bk. HIRSIZLIK).

HIRZÜ'l-EMÂNÎ

(bk. eş-ŞÂTIBİYYE).

HISIM ALİ ÇELEBİ

(bk. ALİ ÇELEBİ, Hısım).

HISN

(bk. KALE).

HISNIKEYFÂ

(bk. HASANKEYF).

HISNIMANSÛR

(bk. ADIYAMAN).

HISNIZİYÂD

(bk. HARPUT).

HISNÎ

(الحصني)

Takıyyüddîn Ebû Bekr b. Muhammed b. Abdilmü'min el-Hüseynî el-Hısnî (ö. 829/1426)

Şâfiî fakihi.

752'de (1351) Havran'ın Hısn köyünde doğdu. Soyu Hz. Ali'ye kadar uzanır. Şam'da yetişen Hısnî Şehâbeddin Ahmed b. Sâlih ez-Zührî, Şemseddin Muhammed b. Süleyman es-Sarhadî, Şerefeddin Îsâ b. Osman el-Gazzî gibi âlimlerden ders aldı. Şâfiî fıkhında devrinin otoritelerinden biri oldu. Ayrıca Hanefî fıkhına da bu mezhebin temel kaynaklarından el-Hidâye'yi şerhedecek kadar hâkim olduğu bilinmektedir. Tasavvuf ilmiyle de ilgisi bulunan Hısnî akîde yönünden mutaassıp bir Eş'arî idi. Takıyyüddin İbn Teymiyye'ye karşı takındığı, onu tekfir etme derecesine varan olumsuz tutumu Şam halkı arasında bazı huzursuzlukların çıkmasına

sebep oldu. Bu âlim aleyhindeki fetvası Fetvâ fî İbn Teymiyye adıyla günümüze kadar gelmiştir (Brockelmann, GAL, II, 117). Kazâî ve idarî mevkilerdeki devlet adamlarına karşı emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker yapmayı düstur edinen Hısnî, ömrünün sonlarına doğru hayır işlerine ağırlık vererek Şam'da Bâbüssagīr mevkiinde bir ribât ve han inşasına öncülük yaptı. Daha sonra Şâgūr'daki (Şam) bir zâviyede inzivâya çekildi. 15 Cemâziyelâhir 829'da (24 Nisan 1426) Şam'da vefat etti.

Eserleri. 1. Kifâyetü'l-aḫyâr. Ebû Şücâ' el-İsfahânî'nin el-Muḫtaṣar, Ġâyetü'l-iḫtiṣâr, et-Taḳrîb adlarıyla bilinen Şâfiî fıkhına dair eserinin şerhidir (I-II, Kahire 1350; Beyrut, ts.; Kum 1410). 2. Şerḥu't-Tenbîh. Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin Şâfiî fıkhına dair eserinin şerhidir (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1210). 3. Şerḥu'l-Hidâye. Burhâneddin el-Mergīnânî'nin Hanefî fıkhına dair el-Hidâye adlı eserinin şerhidir (Hacı Selim Ağa Ktp., Nurbânû Sultan - Yâkub Ağa, nr. 89). 4. Def' u şübehi men şebbehe ve temerrede ve nesebe ẕâlike ile'l-İmâm Aḥmed. Takıyyüddin İbn

Teymiyye’nin teşbihe varan akîdeleri benimsediğini belirtmek ve bunların Ahmed b. Hanbel’e atfedilmesinin iftira olduğunu ispat etmek için kaleme alınmıştır (Kahire 1931). 5. el-Fevâʾid fi’l-fıḳh ʿalâ mez̠hebi’l-İmâmi’ş-Şâfiʿî. 6. Ḳamʿu’n-nüfûs ve ruḳyetü’l-meʾyûs. Mevâize dair çeşitli konuları ihtiva etmektedir. 7. Siyerü’s-sâlik fî esne’l-mesâlik. 8. en-Nisvetü’l-ʿâbidât ve’l-umûrü’l-müfsidât (Siyerü’ṣ-ṣâliḥâti’l-müʾminâti’l-ḫayrât). 9. el-Esbâbü’l-mühlikât ve’l-işârâtü’l-vâżıḥât fî menâḳıbi’l-müʾminîn ve’l-müʾminât ve mâ lehüm mine’l-kerâmât. 10. Tenbîhü’s-sâlik ʿalâ mażârri’l-mehâlik. Son dört eser tasavvufla ilgilidir. 11. Lafẓü’s-semâʿ. Tasavvuf mûsikisine dairdir (bu eserlerin yazma nüshaları için bk. Brockelmann, GAL, I, 492; II, 117; Suppl., I, 677; II, 112; Shiloah, s. 132-134). 12. el-Ḳavâʿid. Bir nüshası Dublin’de Chester Beatty Kütüphanesi’nde bulunmaktadır (nr. 3226).

Hısnî’nin bunlardan başka, Şâfiî kaynaklarından Beyzâvî’nin el-Ġāyetü’l-ḳusvâ’sı, Yahyâ b. Şeref en-Nevevî’nin Minhâcü’ṭ-ṭâlibîn’i ile Müslim b. Haccâc’ın el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’i üzerine birer şerhi ve İsnevî’nin el-Mühimmât’ına bir telhisi yanında Taḫrîcü eḥâdîs̠i’l-İḥyâʾ, Şerḥu’l-esmâʾi’l-ḥüsnâ gibi eserleri de kaynaklarda zikredilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü’ş-Şâfiʿiyye, IV, 76-77; İbn Hacer, İnbâʾü’l-ġumr, VIII, 110-111; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü’l-lâmiʿ, XI, 81-84; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 203, 487, 491, 558; II, 1013, 1193, 1356, 1625, 1875, 1915, 2039; İbnü’l-İmâd, Şez̠erât, VII, 188-189; Şevkânî, el-Bedrü’ṭ-ṭâliʿ, I, 166; Brockelmann, GAL, I, 492; II, 117; Suppl., I, 677; II, 112; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 236; A. J. Arberry, The Chester Beatty Library: A Handlist of the Arabic Manuscripts, Dublin 1955, I, 93; Ziriklî, el-Aʿlâm, I, 45; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, II, 74; a.mlf., el-Müstedrek, Beyrut 1406/1985, s. 154; A. Shiloah, The Theory of Music in Arabic Writings (c. 900-1900), München 1979, s. 132-134; Âyide İbrâhim Nusayr, el-Kütübü’l-ʿArabiyye elletî nüşiret fî Mıṣr beyne ʿâmey 1926-1940, Kahire 1980, s. 36; Nüveyhiz, Muʿcemü’l-müfessirîn, I, 110; el-Ḳāmûsü’l-İslâmî, II, 106.

Cengiz Kallek

HITÂN

(bk. SÜNNET).

HITAT

(الخطط)

Bir şehrin topografyası, tarihî coğrafyası, ekonomik ve kültürel durumu, mahalleleri, bina ve tesisleri hakkında bilgi veren Arapça eserlerin ortak adı.

“Mahalle” veya “semt” anlamındaki hıtta kelimesinin çoğulu olan hıtat, ilk İslâmî fetihlerin ardından kurulan yeni şehirlerde bir kabileye veya kabileler topluluğuna tahsis edilen mahallelerin genel adıdır. Zaman içinde bu şehirler ve mahallelerindeki bina ve tesislerin tanıtımı için yazılan kitaplara da hıtat adı verilmiştir. Şehir tarihleri ve tarihî-coğrafya kitaplarında ayrı bir bölüm halinde yer alan, diğer tarihî kaynaklarda ise yeri geldikçe zikredilen bu konuların hıtatlarda müstakil olarak işlendiği görülür. Bilinen ilk hıtat Heysem b. Adî (ö. 207/822) tarafından Kûfe için yazılan, fakat günümüze intikal etmeyen Ḫıṭaṭü’l-Kûfe’dir (İbnü’n-Nedîm, s. 112).

Hıtat yazımı zamanla Mısırlı müelliflerin temayüz ettiği bir edebî türe dönüşmüş ve âdeta bu bölgeye özel bir hale gelerek Makrîzî ile zirveye ulaşmıştır. Mısır’ın tarihî coğrafyası ve topografyası hakkında bilgi veren tarihçilerin öncüsü Ebü’l-Kāsım İbn Abdülhakem’dir (ö. 257/871). Ancak Ebü’l-Kāsım bu hususta müstakil bir eser yazmamış, Fütûḥu Mıṣr ve aḫbâruhâ (Leiden 1920) adlı tarihinin bir bölümünü bu konuya ayırıp Fustat, Cîze ve İskenderiye şehirlerini tanıtmıştır. Muhammed b. Yûsuf el-Kindî (ö. 350/961) Mısır şehirleri hakkında hıtat yazanların ilkidir. Fakat onun Aḫbâru mescidi ehli râyeti’l-aʿẓam ve el-Cündü’l-ġarbî adlı kitapları günümüze ulaşmamıştır. Kindî’nin, Mısır’da görev yapan vali ve kadıların biyografilerine dair el-Vülât ve’l-ḳuḍât (Leiden-London 1912, 1964) adlı eserinde de yeri geldikçe Fustat’ın mahalleleri ve önemli yapıları hakkında bilgi verdiği görülür.

Fâtımîler 358 (969) yılında hilâfet merkezi olarak Kahire’yi tesis ettikten sonra burayı ve eski şehir Fustat’ı tanıtmak için kitap yazanların sayısı artmıştır. İbn Hallikân’ın nakillerinden Kahire’yi tanıtan ilk müellifin İbn

Zûlâk (ö. 386/996) olduğu anlaşılmaktadır. İbn Zûlâk, İbn Hallikân'ın övgüyle bahsettiği (Vefeyât, II, 91) zamanımıza intikal etmeyen Ḫıṭaṭu Mıṣr adlı eserinde büyük ihtimalle Fustat, Asker

ve Katâi' mahalleleri yanında Kahire'nin kuruluşu hakkında da bilgi vermiştir. Fâtımî dönemi tarihçilerinden Müsebbihî'nin (ö. 420/1029) Aḫbâru Mıṣr (Kahire 1978) adlı meşhur tarihi de aslında bir hıtattır. Ancak İbn Hallikân'ın 13.000 varak hacminde bir eser olduğunu kaydettiği (a.g.e., II, 378) bu önemli kitabın sadece 414-415 (1023-1024) yılları olaylarını anlatan kırkıncı bölümü günümüze ulaşmıştır. Kudâî ise (ö. 454/1062) aynı sahada el-Muḫtâr fî ẕikri'l-ḫıṭaṭ ve'l-âs̱âr adlı eseri kaleme almıştır. Bu kitap zamanımıza kadar gelmemiş olmakla birlikte Kalkaşendî, Makrîzî, İbn Tağrîberdî ve Süyûtî gibi müelliflerin yaptıkları alıntılardan tanınmaktadır. Daha sonra Muhammed b. Berekât b. Hilâl en-Nahvî (ö. 520/1126) Mısır'ın topografyası hakkında bir hıtat yazmış, ancak bu kitap da günümüze ulaşmamıştır; Makrîzî onun bu eserinden övgüyle bahseder (el-Ḫıṭaṭ, I, 5). Fâtımîler döneminin son hıtat müellifi Cevvânî'dir (ö. 588/1192). Pek çok eseri bulunan müellif, en-Nuḳaṭ li-muʿcemi mâ eşkele mine'l-ḫıṭaṭ adlı zamanımıza intikal etmeyen eserinde Kahire'nin tarihinden ve izi kalmamış ya da harap olmuş yapılarından bahseder.

Fâtımî yönetimine son veren Eyyûbîler'in yine Kahire'yi merkez yapmalarına ve burada meşhur saray kompleksi Kal'atülcebel ile çok sayıda medrese vb. yapı inşa ettirmelerine rağmen Mısır'da hüküm sürdükleri 1171-1250 yılları arasında Mısır ve Kahire hakkında kitap yazılmamıştır. Onların yerini alan Memlükler döneminde bu konuda temayüz edenlerin ilki, er-Ravżatü'l-behiyyetü'z-zâhire fî ḫıṭaṭi'l-Muʿizziyyeti'l-Ḳāhire adlı eserin müellifi olan Muhyiddin İbn Abdüzzâhir'dir (ö. 692/1293). Kalkaşendî, Makrîzî ve İbn Tağrîberdî'nin önemli kaynaklarından birini teşkil eden er-Ravżatü'l-behiyye günümüze ulaşmamıştır. İbn Abdüzzâhir'den sonra Îḳāẓü'l-müteġaffil'i kaleme alan İbnü'l-Mütevvec ez-Zübeyrî (ö. 730/1330) gelmektedir. Daha sonra yetişen en meşhur üç hıtat müellifinden birincisi İbn Dokmak'tır (ö. 809/1407). el-İntiṣâr li-vâsıṭati ʿiḳdi'l-emṣâr (Mısır 1309) adını taşıyan kitabının sadece dördüncü ve beşinci cüzleri zamanımıza intikal etmiştir. İkinci müellif Evhadî ise (ö. 811/1408) Kahire ve buradaki binalar hakkında hacimli bir çalışma yaparak müsveddesini hazırlamış, hatta bir kısmını temize dahi çekmişti; ancak eser

daha sonra kaybolmuştur. Sehâvî hocası İbn Hacer el-Askalânî'ye (ö. 852/1449) istinaden, bu tarihçilerin üçüncüsü ve en meşhuru olan Makrîzî'nin (ö. 845/1442), Evhadî'nin kaybolan müsveddelerini ele geçirip temize çektikten sonra bazı ilâveler yaparak kendine mal ettiğini ileri sürer (eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, I, 358; II, 22, 23). Ancak bu ağır itham kabul görmemekte ve daha çok Makrîzî'nin Evhadî'nin eserinden faydalandığına ve belki de çağdaşı olduğu için ismini vermekten kaçındığına inanılmaktadır. İlim adamları tarafından müslüman Mısır tarihçilerinin şeyhi sayılan Makrîzî'nin Mısır ve özellikle Kahire hakkındaki hıtat yazımında zirveye ulaştığı kabul edilir (bk. el-HITATÜ'l-MAKRÎZİYYE).

Mısırlı ilim ve devlet adamı Ali Paşa Mübârek (ö. 1893), el-Ḫıṭaṭü't-Tevfîḳıyyetü'l-cedîde adını taşıyan yirmi ciltlik eserini (Bulak 1306) hazırlarken Makrîzî'nin el-Ḫıṭaṭ'ını örnek almıştır. Müellif kitabının ilk altı cildini Kahire'ye, VII. cildi İskenderiye'ye, VIII-XVII. ciltleri Mısır'ın belli başlı diğer şehirlerine, XVIII. cildi Nil mikyaslarına, XIX. cildi baraj ve sulama kanallarına, son cildi de ölçü, tartı ve para birimlerine ayırmıştır. Yine çağdaş tarihçilerden Muhammed Kürd Ali (ö. 1953) Ḫıṭaṭü'ş-Şâm adlı üç ciltlik (altı cüz) eserinde (Dımaşk 1343-1347) Suriye, Sâlih Ahmed el-Alî de Ḫıṭaṭü'l-Baṣra (Bağdat 1406/1986) adındaki kitabıyla Basra için aynı çalışmayı yapmışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 112; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, I, 1-5; a.e.: Description topographique et historique de l'Egypte (trc. U. Bouriant), Paris 1900 → (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1992, mütercimin önsözü, s. 7-12; a.mlf., Müsevvedetü Kitâbi'l-Mevâʿiẓ (nşr. Eymen Fuâd Seyyid), London 1416/1995, neşredenin mukaddimesi, s. 7-22; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 91, 378; VI, 107; İbn Hacer, İnbâʾü'l-ġumr (nşr. Hasan Habeşî), Kahire 1392/1972, II, 406; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, I, 358; II, 22-23; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 715-716; Brockelmann, GAL Suppl., I, 585, 733; II, 36-38, 434; a.mlf., "Makrîzî", İA, VII, 206-208; M. Abdullah İnân, Mıṣru'l-İslâmiyye, Kahire 1933, s. 35; L. Massignon, "Explication du plan de Kufa", Arts et

archéologie (1935), s. 35-60; A. Raymond, “La localisation des bains publics au Caire”, BEO, XXX (1978), s. 347-360; Eymen Fuâd Seyyid, “Mülâḥaẓât ḥavle teʾlîfi Ḫıṭaṭi’l-Maḳrîzî”, MMMA (Kahire), XXVI (1980), s. 13-36; Cl. Cahen, “Khiṭaṭ”, EI^2 (Fr.), V, 23; P. Crone, “Khiṭṭa”, a.e., V, 23; F. Rosenthal, “al-Maḳrīzī”, a.e., VI, 177-178.

İsmail Yiğit

el-HITATÜ'l-MAKRÎZİYYE

(الخطط المقرزيّة)

Memlüklü tarihçisi Makrîzî'nin (ö. 845/1442) Mısır topografyası ve tarihi hakkındaki eseri.

Asıl adı el-Mevâʿiẓ ve'l-iʿtibâr bi-(fî) ẕikri'l-ḫıṭaṭ ve'l-âs̱âr olup "hıtat" türü kitapların en ünlüsüdür ve daha sonra bu alanda yapılan çalışmalara örnek ve

kaynak teşkil etmiştir. Müellifin verdiği bilgilerden 820-840 (1417-1437) yılları arasında kaleme alındığı öğrenilmektedir (I, 286; II, 463).

Makrîzî eserini, Mısır tarihiyle ilgili dağınık bilgileri bir araya toplamak, Mısır halkının durumunu anlatmak, halen mevcut olan veya kaybolmuş eserlerin bilinmesini sağlamak, Kahire'nin İslâm dünyasının siyasî ve kültürel merkezi olduğu dönemde ulaştığı medeniyet seviyesini yansıtmak amacıyla yazdığını ve yedi bölüm halinde (1. Ülkenin coğrafyası, Nil nehri, dağları, vergi sistemi; 2. Bazı şehirlerin tasviri ve buralarda yaşayan halklar; 3. Fustat'ın tarihi ve burada valilik yapanlar; 4. Kahire'nin tarihi, halifeler ve yaptırdıkları eserler; 5. Kendi zamanındaki Kahire'nin tasviri; 6. Kal'atülcebel; 7. Mısır'ın harap olmasının sebepleri) tertip ettiğini belirtmektedir (I, 3-4). Ancak müellif, İġās̱etü'l-ümme bi-keşfi'l-ġumme adlı risâlesinde yedinci bölümde yazmayı planladığı konuyu daha geniş biçimde ele aldığı için el-Ḫıṭaṭ'ta bu bölümü yazmaktan vazgeçmiş olmalıdır (Müsevvedetü Kitâbi'l-Mevâʿiẓ, neşredenin mukaddimesi, s. 65-66).

Kahire'nin tarihî topografyası hakkında verilen bilgiler çok önemlidir. Şehrin civarı, kapıları, semtleri, mahalleleri, sokakları, geçitleri, pazarları, cami, medrese, han, hamam, köşk, saray, hazine, hapishane gibi sivil ve resmî binaları, çarşı, köprü ve önemli evleri ayrı birer başlık altında anlatılmaktadır.

Eserde Nil nehrinin çıkış yeri, özellikleri, üzerindeki köprüler, oluşturduğu haliçler, ayrıca ehramlar, Fustat, Kahire ve İskenderiye dışındaki diğer şehirler, dağlar ele alınmış; ülkenin arazisi ve şer‘î bakımdan taksimi, vergiler, vergi sistemi ve bu sistemin Fâtımîler dönemindeki idaresiyle ilgili hususlar açıklanmıştır. Dinî hayat, cuma ve bayramlar, hac mevsimi ve hac kafileleri, mezhepler ve akîdeler, ülkedeki yahudi ve hıristiyanlar, bunların inançları, ibadet yerleri hakkında bilgi verilmektedir. Fâtımîler, Eyyûbîler ve Memlükler, bu dönemlerdeki halife ve sultanlar, divanlar, daha çok resmî maksatlar için kullanılan çeşitli "kāa" ve "durkāa"lar (bk. EV), kasırlar ve bunların içinde yer alan birimler kendi özel isimleriyle birlikte açıklanmaktadır. Eserde ayrıca Fâtımî halifeleri, çeşitli savaşlar, Fâtımîler devrindeki teşrifat kuralları, hazine ve devlet memurlarına dair bilgiler verilmektedir. Fâtımî eserleri, Fustat valileri, Tolunoğulları ve İhşîdîler hakkındaki bilgiler ayrıntılı olmamakla birlikte önemlidir. Eyyûbî ve Memlüklü tarihiyle ilgili anlatılanlar ise başka kaynaklara göre çok muhtasardır. Eserde tarihe ve tarihî topografyaya dair konular iç içe ve çok defa da yorum yapılmadan ele alınmıştır. Bu hususlar hakkında bilgi verilirken nisbet bakımından bir ölçü gözetilmediği görülür.

Makrîzî kitabına, konunun akışına uygun bir şekilde bazan uzun, bazan da kısa metinler halinde yaklaşık 200 âyetle 100 hadis yerleştirmiş (Ahmed Abdülmecîd Herîdî, II, 141-181), ayrıca zaman zaman atasözlerine ve deyimlere de yer vermiştir. Bu atasözü ve deyimlerden onun dünya görüşü, konulara ve insanlara yaklaşımı hususunda bir kanaat sahibi olmak, bu arada Mısır halkını oluşturan Arap, mevâlî ve Kıptîler'le Suriye, Mısır ve Anadolu insanlarının karakterleri hakkında bir fikir edinmek mümkündür (I, 50). Makrîzî, geleneğe uygun biçimde sırası geldikçe şiirler vermeyi de ihmal etmemiş, genellikle bunların kimlere ait olduğunu da belirtmiştir.

Müellif mükemmel bir tarih koyma alışkanlığına sahiptir. Çok defa sadece yılları değil ayları da kaydetmiş ve hicretin ilk yılından başlayarak binlerce olayın meydana geliş ve yüzlerce binanın yapılış tarihini vermiştir.

Eserin telifinde Makrîzî, kendi müşahede ve tesbitleri yanında yazılı ve şifahî olmak üzere başlıca iki tür kaynaktan faydalanmıştır. Yazılı kaynakları arasında çeşitli sözlükler, seyahatnâmeler ve edebî eserlerle tarih, coğrafya, hadis, tefsir, fıkıh, tasavvuf, akaid, felsefe, tıp, eczacılık,

botanik ve çiftçilik kitapları yer almaktadır (M. Kemâleddin İzzeddin, s. 156-168). A. R. Guest, Makrîzî'nin el-Ḫıṭaṭ'ta zikrettiği ve faydalandığı eserler konusunda 1902'de etraflı bir çalışma yaptığı gibi Herîdî'nin hazırlamış olduğu üç ciltlik indeksin eser isimleri kısmında da bu konuya dair sıhhatli bilgiler bulunmaktadır (Fihristü Ḫıṭaṭi Mıṣr, II, 67-127). Bunlardan anlaşıldığına göre Makrîzî yaklaşık 380 eserden faydalanmış, 180 kadar müellifin ismini zikretmiş, elli civarında kitabın müellifini de belirtmemiştir. Bazan İbn Zûlâk, İbn Saîd el-Mağribî, İbn Killis, İbn Memmâtî, Muhyiddin İbn Abdüzzâhir, Muhammed b. Yûsuf el-Kindî gibi müelliflerin beş altı eserini kullandığı veya adlarını bir münasebetle zikrettiği görülür. Muhammed b. Cerîr et-Taberî, Belâzürî, Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî, Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, Bîrûnî, İbn Hallikân, İbn Hurdâzbih, Mâverdî, Ebü'l-Kāsım İbn Asâkir, İbn Haldûn, İbn Fazlullah el-Ömerî gibi İslâm dünyasının tanınmış müellif ve tarihçileri bunların başlıcalarıdır. Özellikle Mısır'ın erken tarihi ve arkeolojisi konularında Ebü'l-Kāsım İbn Abdülhakem, Cevvânî, İbnü'l-Mütevvec ez-Zübeyrî ve İbn Abdüzzâhir'in eserlerine başvurmuştur.

Makrîzî ayrıca bazı âlimlerle bizzat görüşerek onların bilgilerinden de faydalanmıştır. Bazan okuduğu eserlerle ilgili önemli notlar düştüğü görülür; meselâ Kādî el-Fâzıl'ın (ö. 596/1200) Müteceddidâtü'l-ḥavâdiṡ'inin doğrudan müellif nüshasından faydalandığını belirtmektedir (I, 249-250, 281). Fâtımîler dönemi teşrifatı, saray hayatı ve geleneği konusunda İbnü't-Tuveyr el-Kayserânî'ye sık sık atıflarda bulunur. Onun kaynak zikretmedeki dikkati kitabının değerini ve güvenilirliğini arttırmış, bu arada büyük çoğunluğu günümüze intikal etmemiş olan kaynaklar hakkında verdiği bilgiler bu eserlerin muhtevalarının öğrenilmesine imkân sağlamıştır.

Müellifin faydalandığı ve yirmiden fazla yerde adını andığı son hıtat müellifi, Mısır ve Kahire'nin tarihî topografyasıyla ilgili bilgiler aldığı Îḳāẓü'l-müteġaffil ve ittiʿâẓü'l-müteʾemmil adlı eserin sahibi İbnü'l-Mütevvec ez-Zübeyrî'dir (ö. 730/1330). Makrîzî, İbnü'l-Mütevvec'den sonra gelen iki hıtat müellifinin eserlerinden faydalandığı halde isimlerini zikretmemiştir. Bunlar, kitabının sadece bir kısmı zamanımıza ulaşan İbn Dokmak ile (ö. 809/1407) Evhadî'dir (ö. 811/1408). el-Ḫıṭaṭ'ta sayılan kaynakların bir kısmından Makrîzî gibi bu müellifler de istifade etmiştir.

Sehâvî (ö. 902/1497), hocası İbn Hacer'in kendilerine, Makrîzî'nin genç yaşta ölen Evhadî'nin geride bıraktığı müsveddeleri bazı ilâve ve değişikliklerle kendi eserine dahil ettiğini söylediğini kaydeder (eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, I, 358; II, 22, 23; el-İʿlân bi't-tevbîḫ, s. 131). Bu itham sonraları pek çok tarihçinin dikkatini çekerek tartışmalara yol açmış, fakat genellikle kabul görmemiştir. Cebertî, Makrîzî'nin eserinde birçok kitabı zikrettiğini, bunların çoğunun isminin dahi duyulmadığını kaydetmektedir (ʿAcâʾibü'l-âs̱âr, I, 6). Eserin telifi ve kaynakları hususundaki çeşitli değerlendirmeleri, kitabın müellif nüshasını yayımlayan Eymen Fuâd Seyyid yeniden ele alıp incelemiştir (Müsevvedetü Kitâbi'l-Mevâʿiẓ, neşredenin mukaddimesi, s. 67-89).

el-Ḫıṭaṭü'l-Maḳrîziyye'nin, otuz beşi İstanbul kütüphanelerinde olmak üzere 170 civarında yazma nüshası tesbit edilmiştir. Eserin birden fazla telif safhası geçirdiği anlaşılmaktadır. Birinci telif safhasına ait bir müellif nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndedir (Hazine, nr. 1472). Eser ilk defa Bulak'ta iki cilt halinde yayımlanmış (1270/1853; tıpkıbasımı: Bağdad 1970; Beyrut, ts. [Dâru Sâdır]; Kahire 1987), daha sonra Fransız şarkiyatçısı Gaston Wiet, Bulak baskısını çeşitli nüshalarla karşılaştırarak kitabın tahkikli neşrine başlamışsa da tamamlayamamış, sadece beş cüz halinde I. cildinin 1-322. sayfaları arasını yayımlayabilmiştir (Mémoires de Institut Français d'Archéologie Orientale, nr. XXX, XXXIII, XLVI, XLIX, LIII [1911-1927]). el-Ḫıṭaṭü'l-Maḳrîziyye yine Kahire'de, Bulak baskısı esas alınarak 1324-1326 (1906-1908) yıllarında iki cilt ve 1963'te üç cilt halinde yeniden basılmıştır; fakat her iki baskı da çok hatalıdır. Eser ayrıca bir defa da Beyrut ve Kahire'de yine üç cilt olarak yayımlanmıştır (1967-1968). Şarkiyatçılar, el-Ḫıṭaṭ'ta yer alan Mısır ve Kahire'nin coğrafî ve tarihî tasviri, Kahire-Şam arasındaki yol, Mısırlı Kıptîler'in Hıristiyanlığa girmesi, havralar ve kiliseler gibi bazı kısımların metinlerini ayrı ayrı yayımlayıp Batı dillerine çevirmişlerdir (Müsevvedetü Kitâbi'l-Mevâʿiẓ, neşredenin mukaddimesi, s. 89-94). Son olarak 1995 yılında Eymen Fuâd Seyyid, eserin Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde bulunan, müellifinin ilâve, çıkarma ve notlarının da yer aldığı ilk müsveddeyi uzun bir mukaddime ile birlikte tenkitli olarak neşretmiştir (bk. bibl.). Bu orijinal nüsha sayesinde Bulak baskısındaki bazı yanlışlar da düzeltilebilmiştir. Kitabın I. cildinin (s. 2-397) büyük bir kısmı Urbain Bouriant ("Description topographique et historique de l'Egypte", Mémoire de la mission

archéologique français au Caire, XVII/1-2, Paris 1895-1900) ve Paul Casanova (“Description historique et topographique de l’Egypte”, Mémoires de l’Institut Français d’Archéologie Orientale, III-IV, Paris 1906-1920) tarafından Fransızca’ya tercüme edilmiş, K. Stowasser tarafından da Brill Yayınevi adına İngilizce tercümesine başlanmıştır. Ahmed Abdülmecîd Herîdî, Makrîzî’nin el-Ḫıṭaṭ’ı ile İbn Dokmak’ın Kitâbü’l-İntiṣâr’ında (Bulak 1310/1893) geçen şahıs isimleri, tarihler, kitaplar, çeşitli metinler, âyetler, hadisler, atasözleri-deyimler, şiir kafiyeleri ve yer isimleri için bir indeks hazırlamış, bu çalışması Institut Français d’Archéologie Orientale du Caire tarafından üç cilt halinde yayımlanmıştır (Fihristü Ḫıṭaṭi Mıṣr, Fihrisün taḥlîliyyün li-Kitâbey İbn Doḳmâḳ ve’l-Maḳrîzî ʿan Mıṣr [Kitâbü’l-İntiṣâr, Kitâbü’l-Ḫıṭaṭ], Index des Ḫıṭaṭ index analytique des ouvrages d’Ibn Duqmāq et de Maqrīzī sur le Caire, Institut Français d’Archéologie Orientale du Caire, Textes Arabes et Etudes Islamiques, Tome XX, I-III [Kahire 1983-1984]).

el-Ḫıṭaṭü’l-Maḳrîziyye daha sonraki hıtat türü eserler için bir model teşkil etmiştir. Meselâ Ali Paşa Mübârek’in el-Ḫıṭaṭü’t-Tevfîḳıyyetü’l-cedîde adlı yirmi ciltlik eseri (Bulak 1304-1306) bunlardan biridir. Çağdaş tarihçilerden Muhammed Kürd Ali Ḫıṭaṭü’ş-Şâm adlı üç ciltlik (altı cüz) eserinde (Dımaşk 1343-1347) Suriye, Sâlih Ahmed el-Ali Ḫıṭaṭü’l-Baṣra (Bağdad 1406/1986) adlı kitabında Basra için aynı planı uygulamışlardır (diğer kitaplar ve müellifleri için bk. Müsevvedetü Kitâbi’l-Mevâʿiẓ, neşredenin mukaddimesi, s. 24-31).

BİBLİYOGRAFYA

Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, I-II; a.mlf., Müsevvedetü Kitâbi’l-Mevâʿiẓ (nşr. Eymen Fuâd Seyyid), London 1416/1995, neşredenin mukaddimesi, s. 1-104; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü’l-lâmiʿ, I, 358; II, 22, 23; a.mlf., el-İʿlân bi’t-tevbîḫ, s. 131; Şevkânî, el-Bedrü’ṭ-ṭâliʿ, I, 81; Cebertî, ʿAcâʾibü’l-âs̱âr (Bulak), I, 6; I. Krachkovski, Târîḫu’l-edebi’l-coġrâfiyyi’l-ʿArabî (trc. Selâhaddin Osman Hâşim), Moskova-Leningrad 1957 → Kahire 1965, II, 484-486; Ayman Fuad Sayyid, “Remarques sur la composition des Hitat de Maqrizi

d’après un manuscrit autographe”, Hommages à la mémoire de Serge Sauneron 1927-1976, II: Egypte postpharaonique, Cairo 1979, s. 231-258; a.mlf., “Mülâḥazât ḥavle teʾlîfi Ḫiṭaṭi’l-Maḳrîzî”, MMMA (Kahire), XXVI/2 (1980), s. 13-36; Brockelmann, GAL, II, 36-38; a.mlf., “Makrîzî”, İA, VII, 206-208; Ahmed Abdülmecîd Herîdî, Fihristü Ḫıṭaṭi Mıṣr, I-III, Kahire 1983-84; M. Kemâleddin İzzeddin, el-Maḳrîzî müʾerriḫen, Beyrut 1410/1990, s. 138-206; S. Fliedner, ‘Ali Mubārak und seine Hitat, Berlin 1990, s. 106-110; A. R. Guest, “A List of Writers, Books, and Other Authorities Mentioned by El Maqrizi in His Khitat”, JRAS (1902), s. 103-125; Moustafa Bey Munir Adham, “Le Caire au XVe siècle d’après les données de Maqrizi”, Bulletin de la sociéte royale de géographie d’Egypte, XIII (1924-25), s. 131-180; Abdülkādir Ahmed Abdülkādir, “el-Maḳrîzî müʾerriḫu’d-diyâri’l-Mıṣriyye ve âṣâruhü’l-maḫṭûṭa”, Âfâḳu’s̱-s̱eḳāfe ve’t-türâs̱, VIII, Dubai 1415/1995, s. 108; Saîd Abdülfettâh el-Âşûr, “Eḍvâʾ cedîde ʿale’l-müverriḫ Aḥmed b. ʿAlî el-Maḳrîzî ve kitâbâtih”, ʿÂlemü’l-fikr, XIV, Küveyt 1986, s. 457-463; K. Vollers, “Ali Paşa Mübarek”, İA, I, 340-341; Cl. Cahen, “Khiṭaṭ”, EI² (İng.), V, 22; Kâzım Yaşar Kopraman, “Ali Paşa Mübârek”, DİA, II, 433-434.

Mehmet İpşirli

HITÂYNÂME

(خطاي نامه)

XVI. yüzyıl başlarında Çin’e giden Ali Ekber’in bu ülkeye dair yazdığı eser.

Hayatı hakkında yeterli bilgi bulunmayan Ali Ekber’in Mâverâünnehir veya Horasan’da yaşadığı, tüccar olduğu ve Çin’e gönderilen bir elçilik heyetinde yer aldığı, bulunduğu bölgenin Şeybânîler veya Safevîler tarafından işgali üzerine Osmanlı ülkesine göç ettiği tahmin edilmektedir (Aka, L/197 [1986], s. 605). Müellif muhtemelen XVI. yüzyıl başlarında Çin’e gitmiş, 1506-1508’lerde orada bulunmuş ve dönüşünde izlenimlerini kaleme alarak 1516’da Yavuz Sultan Selim’e, ardından da Kanûnî Sultan Süleyman’a sunmuştur.

Yirmi bir bölümden oluşan eserde Çin’in sınırları, merkezî idaresi, saltanat sistemi, yerleşim yerleri, iklimi ve coğrafî

yapısı, dinleri, gelenekleri, şehirleri, posta sistemleri, yabancıları kabul usulleri, ordu teşkilâtı, hazineleri, imparatorluk sarayları, hapishaneleri, resmî bayramları, devletin idarî bölgeleri, tarım ve bahçıvanlığı, ilmi ve sanatı, eğlenceleri, kanunları ve eğitim sistemi, Batı dünyasıyla münasebetleri, İslâmiyet’in Çin’deki durumu, Çinliler’in bozkırlı insanlarla, Tibetliler’le ve Hintliler’le münasebetleri, tapınakları, sikkeleri ve kâğıt paraları, hukukları, resimleri ve resim koleksiyonları, başşehirlerindeki festivalleri, takvimleri, Çin tarihinin devirleri, batı bozkırlarında yapılan savaşlar hakkında bilgi verilmektedir. Çağdaş Ming hânedanının yıllığından alınan bu bilgilerin genellikle abartılı olduğu anlaşılmaktadır.

Ali Ekber’in eserini yazarken daha önce İslâm âleminde Uzakdoğu’ya ve bilhassa Çin’e dair yazılmış kitaplardan, özellikle Timurlular tarafından 1419’da Çin’e gönderilen elçilik heyetine Şâhruh’un oğlu Baysungur adına katılan Gıyâseddin Nakkaş’ın 1422’de kaleme aldığı ʿAcâʾibü’l-leṭâʾif’i ile 851’de Çin’e giden Süleyman et-Tâcir’e atfedilen Aḫbârü’ṣ-Ṣîn ve’l-Hind

adlı eserden faydalandığı tahmin edilmektedir (İA, I, 318). Ḫıṭâynâme, 1500'lü yıllarda Çin'in durumu hakkında yer yer oldukça değerli bilgiler vermesi yanında Yavuz Sultan Selim'in Uzakdoğu'ya karşı olan ilgisini de göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Süleymaniye Kütüphanesi'nde bazı nüshaları bulunan eserin (Âşir Efendi, nr. 249; Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 609, 610) Kahire'de Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de de bir nüshası vardır (Mecâmiu Fârisî, Tal'at, nr. 17, vr. 67-128).

Farsça kaleme alınan Ḫıṭâynâme, III. Murad zamanında (1574-1595) kimliği meçhul bir kişi tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. Mukaddimesinde "Hıtâ ve Hotan ve Çin ve Mâçîn mülûklerinin kānûnnâmesi" olduğu belirtilen bu çevirinin Tercüme-i Kānûnnâme-i Hıtâ ve Hotan ve Çin ve Mâçîn adıyla Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlı bulunan nüshası (Esad Efendi, nr. 1852) 995 (1587) tarihini taşımaktadır. Hıtay veya Hıtâ, Sarı Nehir ile Çin Seddi arasındaki bölgenin adı olup merkezi Pekin idi. Hoten, Turfan'ın güneybatı eyaleti durumundaydı ve İslâm kaynaklarında bütün Kuzey Çin ve Doğu Türkistan'ı içine alacak şekilde kullanılıyordu. Çin veya bazı nüshalarda geçen Mâçin ise (Sanskritçe Maha-Çin: Büyük Çin) Çin'in geri kalan kesimini ifade ediyordu. Bazı nüshaları Kānûnnâme-i Çîn ü Hıtâ adını taşıyan (Ali Ekber Hıtâî, neşredenin önsözü, s. 19, krş. Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1314) Türkçe tercüme, 1270 (1854) yılında İstanbul'da Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyun Matbaası'nda Tercüme-i Târîh-i Nevâdir-i Çîn ü Mâçîn adıyla basılmıştır.

Ḫıṭâynâme 1883 yılında Ch. Schefer tarafından incelenmiş (bk. bibl.), ardından H. Leberecht Fleischer eserin Türkçe tercümesinin ilmî değerini ortaya koymuştur (bk. bibl.). Paul Ernest Kahle Ḫıṭâynâme'nin diğer Farsça nüshaları üzerinde çalışmış ("Eine Islamische Quelle über China um 1500", AO, XII [1943], s. 91-110) ve 1948 yılında Âşir Efendi nüshasını esas alarak Zeki Velidi Togan'ın yardımıyla eseri yayıma hazırlamış, ancak bu çalışma basılmamıştır. Eserin Farsça tam metni, Kahire nüshası esas olmak üzere çeşitli nüshalardan faydalanılarak ortaya konmuş, bir değerlendirme yazısı, Türkçe tercümenin tıpkıbasımı ve Çin'le ilgili diğer bazı eserlerle birlikte Îrec Efşâr tarafından Tahran'da yayımlanmıştır (1357 hş., 1372 hş.; eserle ilgili çalışmalar için bk. Ali Ekber Hıtâî, s. 22-29).

BİBLİYOGRAFYA

Ali Ekber Hıtâî, Ḫıṭâynâme (nşr. Îrec Efşâr), Tahran 1357 hş., neşredenin önsözü, s. 19, 22-29; Ming Shih (Ming Hânedanı Yıllığı), 14 Hsien Tsung bl., s. 161-182; 15 Hsiao Tsung bl., s. 183-198; Keşfüẓ-ẓunûn, III, 1314; Ch. Schefer, Mélangeaux orientaux, Paris 1883, s. 31-84; H. Cordier, Histoire de la Chine, Paris 1920, III, 44-50; Lin Yimin, Ali Ekber'in Hıtayname Adlı Eserinin Çin Kaynakları İle Mukayese ve Tenkidi, Taipei 1967; Zeki Velidî Togan, Bugünkü Türkili Türkistan ve Yakın Tarihi, İstanbul 1981, s. 116, 177; a.mlf., Tarihte Usul, İstanbul 1981, s. 249; a.mlf., "Ali Ekber", İA, I, 318-319; S. Buluç, "On a Few Turkish Books of Travel About Far East", International Conference on China Border Area Studies, Taipei 1985, s. 1001-1003; H. L. Fleischer, "Über das Türkische Chatay-name", Kleine Schriften, III, Leipzig 1888, s. 214-225; M. Fuad Köprülü, "Sefâretnâme ve Neşri Hakkındaki Mülâhazalar", MTM, II/5 (1331), s. 351-368; P. Kahle, "Eine Islamische Quelle Über China um 1500", AO, XII (1934), s. 91-110; Bekir Sıdkı Kütükoğlu, "Cihannümâ'ya Dair", Bilgi, XI/128, İstanbul 1955, s. 11, 12; İsmail Aka, "Seyyid Ali Ekber, Hıtâynâme", TTK Belleten, L/197 (1986), s. 603-605; Tahsin Yazıcı, "ʿAlī Akbar Keṭāʾī", EIr., I, 857.

Ahmet Taşağıl

HITBE

(bk. NİŞAN).

HITTA

(bk. HITAT).

HIYÂR

(bk. MUHAYYERLİK).

HIYÂR

(الخيار)

Ta‘dîlin dördüncü mertebesini belirten bir hadis terimi.

Sözlükte “iyi, hayırlı, işe yarar, üstün” gibi anlamlara gelen ve kıyas dışı yapıda bir ism-i tafdîl olan hayr kelimesinin çoğuludur. Hadis terminolojisinde râvinin güvenilir bir kimse olduğunu ifade etmekle birlikte İbn Mehdî’ye göre “sika” lafzının altında yer alan bir ta‘dîl terimidir. Cerh ve ta‘dîl lafızlarını derecelendiren ilk âlim olarak bilinen İbn Ebû Hâtim bu lafzı zikretmemiştir. Ancak onun tasnifini benimseyen İbnü’s-Salâh, bu terimin ikinci mertebedeki ta‘dîl lafızları arasında bulunduğunu belirtmiştir. Zehebî ve Irâkī’ye göre üçüncü, İbn Hacer ve onun taksimini benimseyen Süyûtî ve Sindî gibi hadis bilginlerine göre dördüncü, Sehâvî’ye göre ise beşinci mertebede yer alır. Hakkında bu terim kullanılan râvinin dinî yönden mükemmel, fakat ilmî yönden biraz eksik olduğu anlaşılır. Genellikle “hıyârü’l-halk” veya “hıyârü’n-nâs” şeklinde terkip halinde kullanılmakla birlikte “hayr” veya “hayyir” şeklinde de kaydedilmiştir.

Haklarında hıyâr lafzı kullanılarak ta‘dîl edilen râvilerin rivayetleri Tirmizî’nin “hasen” dediği, Ebû Dâvûd’un ise herhangi bir şey söylemediği ikinci derecede sahih hadisler olup “hasen li-zâtihî” derecesinde kabul edilmektedir. Genellikle sünenlerde yer alan bu tür hadisler, tenkitçilere göre makbul olup “mütâbi‘” veya “şâhid” denilen destekleyici (âdıd) başka rivayetler yardımıyla “sahih li-gayrihî” seviyesine yükselir ve delil kıymeti kazanır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, I, 10, 160; II, 37; VIII, 99; İbnü’s-Salâh, ʿUlûmü’l-ḥadîs̱, s. 123; Sehâvî, Fetḥu’l-muġīs̱, I, 364-365; Süyûtî,

Tedrîbü'r-râvî, Kahire 1966, I, 343, 344; Ali el-Kārî, Şerḥu Nuḫbe, Beyrut 1398/1978, s. 235; Tecrid Tercemesi, I, 392; Leknevî, er-Refʿ ve't-tekmîl, s. 115; Ahmed M. Şâkir, el-Bâʾis̱ü'l-ḥas̱îs̱, İstanbul 1987, s. 106; Talat Koçyiğit, Hadis Istılâhları, Ankara 1980, s. 138; Abdullah Aydınlı, Hadis Istılâhları Sözlüğü, İstanbul 1987, s. 69; Mücteba Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 131; Ahmet Yücel, Hadîs Istılahlarının Doğuşu ve Gelişimi: Hicrî İlk Üç Asır, İstanbul 1996, s. 126; Emin Âşıkkutlu, Hadiste Ricâl Tenkidi, İstanbul 1997, s. 175-176.

Selman Başaran

HIZIR

(الخضر)

Hz. Mûsâ döneminde yaşayan, kendisine ilâhî bilgi ve hikmet öğretilen kişi.

Arapça kaynaklarda hadır (hadr, hıdr) şeklinde yer alan ve Arapça menşeli olduğu kabul edilen kelime Türkçe'de Hızır ve Hıdır biçiminde kullanılmaktadır. Hadır "yeşil, yeşilliği çok olan yer" mânasındaki ahdar ile eş anlamlıdır. Bu mânadan hareketle hadır kelimesinin özel isimden ziyade lakap ve sıfat olarak kabul edildiği söylenebilir. Nitekim bazı kaynaklarda Hızır'a bu ismin, kuru yerde oturduğunda altından otların yeşerip dalgalanması (Buhârî, "Enbiyâʾ", 29), cennet pınarından içtiği için bastığı her yerin yeşile bürünmesi (Makdisî, III, 78) sebebiyle verildiği kaydedilmektedir. Bazı şarkiyatçılar tarafından Hızır kültünün arkasında bir takım ilkel dinlerde rastlanan bitki tanrısının bulunduğu iddia edilmişse de (Hasluck, I, 324) aslında İslâm'daki Hızır telakkisinin bu inançla hiçbir ilgisi yoktur. Hızır isminin menşei hakkında, yukarıdaki iddialara ilâve olarak Ahd-i Atîk'te yer alan "adı Filiz olan adam" (Zekarya, 6/12) inancının etkili olduğu da ileri sürülmüştür (İA, V/1, s. 461). Şarkiyatçıların bir kısmına göre Hızır kelimesi Arapça asıllı olmayıp Gılgamış destanında yer alan Gılgamış'ın atası Hasistra veya Hasisatra'nın Arapçalaşmış şeklidir (Ocak, s. 61). Friedlaender'e göre ise Hızır ismi İskender efsanesine benzeyen Glaukos (yeşil) masalı ile alâkalı olup bu efsane Arapça'ya uyarlanırken "hadır" şeklinde tercüme edilmiştir (ERE, VII, 694).

Bazı İslâmî kaynaklarda Hızır'ın asıl adı ve soyu hakkında bilgi verildiği görülmektedir. Sıhhatleri tartışmalı olan rivayetlere göre Hızır, Hz. Âdem'in çocuklarından Kābil'in oğlu Hazrûn veya Hz. Nûh'un oğlu Sâm'ın torunlarından Belyâ b. Melkân yahut Hz. İshak'ın torunlarından Hazrûn b. Amâyîl'dir. Bunun yanında onun Hz. Hârûn'un soyundan geldiği, isminin Hadır b. Âmiya veya Hadır b. Fir'avn olduğu yahut Kur'an'da adı geçen İlyâs veya Elyesa'ın Hızır'ın kendisi olduğu öne sürülür (Ebû Hâtim es-Sicistânî, s. 3; Makdisî, III, 77; İbn Kesîr, I, 295; Diyarbekrî, I, 106). Bazı kaynaklarda ise annesinin Rum, babasının Fars olduğu kaydedilir (İbn

Kesîr, I, 299; Diyarbekrî, I, 106-107). İbn Kesîr, İslâmî kaynaklarda Hızır'ın gerçek adı olarak gösterilen Belyâ b. Melkân'ın aslında Kitâb-ı Mukaddes'teki İlya'dan bozma olduğunu belirtmiş (el-Bidâye, I, 299), bu görüşe dayanan A. J. Wensinck ve A. Yaşar Ocak gibi araştırmacılar, Hızır'ın asıl adının İlya'nın Arapçalaşmış şekli olan Belyâ olabileceğini ileri sürmüşlerdir. Ancak başta Kur'ân-ı Kerîm olmak üzere hadis, tefsir ve tarih kitaplarında yer alan Hızır ve İlyâs tasvirlerine göre İlya ile İlyâs aynı, Hızır ile İlyâs farklı kişilerdir; ayrıca bunların birlikte hareket ettiklerine dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Buna göre halk kültüründeki Hızır-İlyâs beraberliğini ifade eden Hıdrellez telakkisinin sağlam bir temele dayanmadığı ortaya çıkar.

Kur'ân-ı Kerîm'de adı geçmemekle birlikte müfessirler tarafından Hızır'a ait olduğu kabul edilen Kehf sûresindeki kıssa özetle şöyledir: Hz. Mûsâ genç adamına iki denizin birleştiği yere ulaşmaya karar verdiğini söyler, bunun üzerine beraberce yola çıkarlar. İki denizin birleştiği yere varınca yanlarına aldıkları kurutulmuş balığı bir kenarda unuturlar, balık da canlanarak denize atlar. Bir müddet sonra Mûsâ genç adamına azığı getirmesini söyler; fakat genç adam olup biteni hatırlayarak daha önce bunu Mûsâ'ya bildirmeyi unuttuğu için üzüntüsünü dile getirir. Bunun üzerine Mûsâ aradıkları yerin orası olduğunu söyler ve geriye dönerler. Burada kendisine Allah tarafından "rahmet ve ilim" verilmiş olan sâlih bir kul ile karşılaşırlar. Mûsâ, sahip olduğu ilimden kendisine de öğretmesi için onunla arkadaş olmak istediğini söyler; Kur'an'ın adını bildirmediği bu kişi, iç yüzüne vâkıf olamayacağı olaylar sebebiyle bu beraberliğe sabredemeyeceğini belirtirse de Mûsâ'nın ısrarı üzerine, meydana gelen olaylar hakkında açıklama yapmadıkça kendisine soru sormaması şartıyla teklifi kabul eder. Mûsâ'nın bu şarta uyacağına dair söz vermesi üzerine yolculuğa başlarlar. Bu zat önce bindikleri gemiyi deler, arkasından bir çocuğu öldürür, daha sonra da uğradıkları bir kasabanın halkı kendilerini misafir etmediği halde orada yıkılmak üzere olan bir duvarı düzeltir. Bu üç olayın her birinde Mûsâ arkadaşına davranışının sebebini sorar; arkadaşı da, "Ben sana benimle beraber olmaya sabredemezsin demedim mi?" diye uyarıda bulunur. Mûsâ özür dileyip yolculuğa devam etmelerini ister. Sâlih kul, birinci ve ikinci olaylardan sonra Mûsâ'nın ricasını kabul ederse de üçüncü olayda ayrılma vaktinin geldiğini söyler; bu arada söz konusu hadiselerle ilgili olarak davranışlarının sebeplerini de anlatır ve bunları

Allah’ın emriyle yaptığını söyler (el-Kehf 18/60-82). Bu kıssadaki üç kişiden sadece Mûsâ’nın adı zikredilirken diğer iki kişiden biri “genç adam” (fetâ), diğeri de ilâhî rahmet ve ilme mazhar olmuş “Allah’ın kulu” diye anılır.

Hızır konusu başta Buhârî ve Müslim olmak üzere Tirmizî, İbn Mâce ve Ahmed b. Hanbel’in hadis kitaplarının çeşitli bölümlerinde geçmekte, bunlarda Kehf sûresindeki bilgiler tekrar edildiği gibi başka bilgiler de verilmektedir. Sûrede yer alan kıssanın tefsiri mahiyetindeki rivayetlerin birinde kaydedildiğine göre Saîd b. Cübeyr İbn Abbas’a, Nevf el-Bikâlî’nin Hızır kıssasında sözü edilen Mûsâ’nın İsrâiloğulları’na gönderilen Mûsâ b. İmrân olmayıp başka bir Mûsâ olduğunu iddia ettiğini söylemiş, İbn Abbas da, “Allah’ın düşmanı yalan söylüyor” diyerek Übey b. Kâ‘b yoluyla Hz. Peygamber’den gelen Mûsâ merkezli uzunca rivayeti nakletmiştir (Müsned, V, 117-119; Buhârî, “ʿİlim”, 44; “Enbiyâʾ”, 27; “Tefsîr”, 18/3; Müslim, “Feżâʾil”, 170-173; Tirmizî, “Tefsîr”, 19/1). Aynı konuyla ilgili ikinci rivayette kaydedildiğine göre İbn Abbas’ın bir sorusu üzerine Übey b. Kâ‘b, buradaki Mûsâ’nın İsrâiloğulları’na gönderilen Mûsâ olduğunu ifade eden hadisi nakletmiştir (Müsned, V, 116-117, 122; Buhârî, “ʿİlim”, 16, 19; “Enbiyâʾ”, 27; “Tevḥîd”, 31; Müslim, “Feżâʾil”, 174). Her iki rivayette de belirtildiği üzere Hz. Mûsâ, İsrâiloğulları’na hitap ederken kendisine insanların en bilgilisinin kim olduğunun sorulması üzerine “benim” diye cevap verip mutlak ilmin nezd-i ilâhîde olduğunu hatırlatmadığı için Allah tarafından kınanmış ve kendisinden daha bilgili Hadır adında birinin bulunduğu söylenmiştir. Ebû Hüreyre’nin naklettiği başka bir hadiste Hızır’a bu adın verilmesinin sebebi, “Kuru yerde oturduğunda altında otlar yeşerip dalgalanır” (Buhârî, “Enbiyâʾ”, 27; Tirmizî, “Tefsîr”, 19/1) şeklinde açıklanmıştır. Bu rivayet Ahd-i Atîk’teki, “İşte adı Filiz olan adam ve o durduğu yerden filizlenecek” (Zekarya, 6/12) ifadesini hatırlatmaktadır. Übey b. Kâ‘b’dan rivayet edilen, râvilerinden birinin zayıf sayıldığı bir hadiste Hızır’ın Firavunlar döneminde Mısır’da yaşayan İsrâiloğulları’ndan bir genç olduğu, bir rahipten hak dini öğrenip benimsediği, fakat bunu gizli tuttuğu, nihayet boşadığı bir hanımın bu sırrı ifşa etmesi üzerine kaçıp bir adaya sığındığı bildirilir (İbn Mâce, “Fiten”, 23).

Güvenilir hadis kaynaklarında yer alan Hızır’la ilgili haberlerin, ana hatlarıyla Kur’ân-ı Kerîm’deki çerçeveyi korumakla birlikte yer yer orada

bulunmayan veya müphem olan bazı ayrıntılar içerdiği de görülmektedir. Nitekim Kur'an'da Hz. Mûsâ'nın Hızır'ın varlığından nasıl haberdar olduğu beyan edilmezken hadislerde bunun Mûsâ'ya yöneltilen bir soru üzerine Allah tarafından kendisine bildirildiği ifade edilmektedir. Ayrıca yine hadislerde Kur'an'da adı geçen Mûsâ'nın, yahudilerin iddia ettiği gibi Mûsâ b. Mîşâ değil Mûsâ b. İmrân, yanındaki gencin Yûşa' b. Nûn, ilâhî ilim ve rahmete mazhar kılınan sâlih kişinin de Hızır olduğu açıklanmakta ve Hızır İsrâiloğulları'nın eşrafından biri olarak tanıtılmaktadır. Bu haberler içinde, Kur'an'daki bilgilere aykırı bir husus mevcut olmadığı gibi Hızır'ı tarihte yaşamış sâlih bir kişi konumundan çıkarıp onun varlığını günümüze kadar devam ettiren olağan üstü bir şahsiyet olduğuna dair bilgiler de bulunmamaktadır. Buhârî'nin Abdullah b. Abbas'ın görüşü olarak yer verdiği bir rivayette ("Tefsîr", 18/4) buluşma yerindeki kayanın dibinde "hayat" denilen bir su kaynağı bulunduğu, damlalarının dokunduğu her şeyin canlandığı, söz konusu balığa da bu sudan birkaç damlanın isabet ettiği ifade edilmekte, Tirmizî'de ise ("Tefsîr", 19/1) bazı insanların böyle iddia ettiği belirtilmektedir.

Müteahhir hadis kaynaklarıyla tarih ve tasavvuf kitaplarında Hızır'ın mitolojik bir kişiliğe büründürülerek tarihte uzun süre yaşayanlardan olduğu, kıyamete kadar da yaşamaya devam edeceği şeklinde bilgiler yer almaktadır. Bazı hadisçilerle tarihçilerin kaydettiği rivayetlere göre Hızır'ın Deccâl'i yalanlaması için ömrünün uzatıldığı (İbn Hacer, el-İṣâbe, I, 431), Deccâl'in karşısına çıkacak kişinin Hızır olacağı (Nevevî, XVIII, 72), Hz. Peygamber döneminde hayatta olduğu ve Peygamber'in elçisi olarak Enes'in kendisiyle görüştüğü (Beyhakī, V, 423), Resûlullah vefat ettiği zaman gelip Ehl-i beyt'e tâziyette bulunduğu (İbn Kesîr, I, 141), Ömer b. Abdülazîz ile İbrâhim b. Edhem, Bişr el-Hâfî, Ma'rûf-i Kerhî, Cüneyd-i Bağdâdî ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî gibi mutasavvıflar tarafından görüldüğü, Hızır'ın denizlerde, İlyâs'ın karada yaşadığı, sık sık bir araya geldikleri (İbn Hacer, el-İṣâbe, I, 432), Cebrâil, Mîkâil ve İsrâfil ile her yıl arefe günü Arafat'ta buluştukları haber verilmiştir. Bunlardan bir kısmı, Hızır'ın dünyanın sonuna kadar yaşamasını Hz. Âdem'in bir vasiyetine ve duasına (a.g.e., I, 431), bir kısmı da onun âb-ı hayâttan içmesine (Taberî, Târîḫ, I, 220) bağlamaktadır. Hızır'ın uzun ömürlü olduğunu söyleyenler ise onun Hz. Mûsâ zamanında, Hz. Muhammed'in nübüvvetinden önce veya ölümünden sonraki ilk yüzyıl içinde vefat ettiğini ileri sürerler.

Başta Buhârî, İbrâhim el-Harbî, Ebû Hayyân el-Endelüsî, Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Muhammed Abdürraûf el-Münâvî, Takıyyüddin İbn Teymiyye ve Süyûtî olmak üzere birçok hadis ve tefsir âlimi Hızır'ın hayatta olmadığını söylemiş; onun yaşadığına dair nakledilen haberler İbnü'l-Cevzî, Ali el-Kārî, Muhammed Dervîş el-Hût gibi hadis tenkitçileri tarafından reddedilmiştir. İbn Kayyim el-Cevziyye de Hızır'ın hayatına dair nakledilmiş rivayetlerin hepsinin uydurma olduğunu ifade etmiştir (el-Menârü'l-münîf, s. 67). Hızır'ın hayatta olmadığını ileri sürenler onun öldüğüne dair Kur'an'a, sünnete ve akla dayanan çeşitli deliller zikretmişlerdir. Kur'an'ın, Muhammed'den önce birçok peygamberin gelip geçtiğini ve hiçbirine ebedî hayat verilmediğini (Âl-i İmrân 3/144; el-Enbiyâ 21/34), her nefsin ölümü tadacağını (Âl-i İmrân 3/185; el-Enbiyâ 21/35; el-Ankebût 29/57) bildiren âyetleri ve Hz. Peygamber'in vefatına yakın günlerde söylediği, "Yüz sene sonra bugün yeryüzünde yaşayanlardan hiç kimse kalmaz" (Buhârî, "ʿİlim", 41; Müslim, "Feżâʾilü'ṣ-ṣaḥâbe", 219) sözünü delil getirmektedirler. İbn Kayyim ayrıca, bu konuda muhakkık ulemânın icmâının bulunduğunu söyleyerek onun yaşadığına ilişkin haberlerin doğru olmadığını değişik aklî delillerle ispat etmeye çalışmaktadır (el-Menârü'l-münîf, s. 73-76). Son devir âlimlerinden Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî ve Kâmil Miras gibi müellifler de Hızır'ın her insan gibi öldüğü kanaatindedirler.

Hızır'ın henüz hayatta olduğunu, fakat zamanı gelince öleceğini kabul eden az sayıda âlim bu durumun Kur'an ve Sünnet'e ters düşmediğini ileri sürerse de görüşlerinin yukarıda kaydedilen âyetlerle bağdaştırılması çok zor görünmektedir. Hızır'ın hayatta oluşunun hikmetini anlamak ve ona atfedilen fonksiyonları açıklamak da kolay değildir. Çünkü Allah çeşitli âyetlerde kâinatı kendisinin yaratıp yönettiğini beyan etmekte, ayrıca yönetimini kendisinin koyduğu kanunlara bağladığını haber vermektedir (meselâ bk. Fâtır 35/39-45). İnsanların dünya ve âhiret mutluluğunu elde edebilmeleri için Allah'ın emirlerine ve bütün kanunlarına uymaları gerekir.

İslâm âlimleri Hızır'ın peygamber, velî veya melek olduğu konusunda değişik görüşler ileri sürmüşlerdir. Onun nebî olduğunu söyleyenler Allah tarafından kendisine rahmet ve ilim verilmiş olmasını (el-Kehf 18/65), kıssada anlatılan işleri kendiliğinden yapmadığı yönünde açıklama

yapmasını (el-Kehf 18/82), vahiy ile yönlendirilmesini, sahip olduğu bilgiler dolayısıyla Mûsâ'dan üstün bir konumda tanıtılmasını delil gösterirler. Hızır'ın velî olduğunu kabul edenler ise ona verilen bilginin doğrudan Allah'tan gelen bir ilham olabileceğini söylerler. İbn Teymiyye, Hızır kıssasını ileri sürerek velîlerin şeriatın dışına çıkabileceklerini söylemenin yanlış olduğunu kaydeder. Ona göre Hızır'ın Mûsâ'nın şeriatının dışına çıkmadığı, yaptığı işlerin gerekçesini söylediğinde Mûsâ tarafından onaylanmasından anlaşılmaktadır. Ayrıca Hızır'ın nebî kabul edilmesi durumunda Mûsâ'nın ümmetinden olmadığını, dolayısıyla onun şeriatına uymakla yükümlü bulunmadığını da söylemek gerekir (Risâle fî ʿilmi'l-bâṭın ve'ẓ-ẓâhir, s. 250). Hızır'ın melek olduğu iddiası (İbn Hacer, el-İṣâbe, I, 429) pek taraftar bulmamıştır. Genellikle tasavvuf erbabı onun velî olduğunu, kelâm, tefsir ve hadis âlimlerinin çoğu da nebî olduğunu düşünür.

Hızır telakkisi Nusayrîler başta olmak üzere aşırı Şiîler (Gāliyye), Yezîdîler ve Dürzîler arasında önemli bir yere sahiptir. Kur'an ve sahih hadis kitaplarında anlatılan hususlara zamanla birçok hurafe ve mitolojik unsurun eklendiği, bunun sonucunda birbiriyle ve İslâm inancıyla çelişkili yorumların ortaya çıktığı görülmektedir. Bu yeni unsurların genişleyen İslâm coğrafyasında yerli kültürlerden kaynaklandığı, meselâ Yahudilik'teki Elijah ve Hıristiyanlık'taki Saint George (Circîs) inançlarının halk kültürünün oluşmasında etkili olduğu söylenebilir.

Bazı şarkiyatçıların Hızır kıssasına kaynak teşkil ettiğini ileri sürdükleri destan ve efsaneler şunlardır: a) Gılgamış Destanı. İlk örneği milâttan önce IV. binlere ait Sumer metinlerine kadar çıkan Gılgamış destanının Akkad, Babilonya, Hitit ve Hurrî dillerinde varyantları vardır. Destandan anlaşıldığına göre Mezopotamya'da güçlü bir kral olan Gılgamış ilâhî menşeli Engidu ile arkadaş olur. Arkadaşının ölümü üzerine onu yeniden hayata döndürmeye çalışan Gılgamış, insanı ebedî hayata kavuşturan bir ot bulunduğunu öğrenir. Bu otun yerini bilen tek kişi,

"nehirlerin birleştiği yer"de oturan ve ebedî hayat süren Utnapiştim adlı kişidir. Gılgamış uzun ve maceralı bir yolculuktan sonra onu bulur ve otun yerini öğrenir; ancak otu bulursa da bir yılan otu kapar ve kaybolur. A. J. Wensinck, Gılgamış destanındaki Utnapiştim ile Hızır arasında bir ilişki

kurar. Utnapiştim, Sumerler'in hikmet tanrısı Ea'nın muahhar bir tipidir. O sonsuz hayatın sırrını bilir, sularda yaşar ve ihtiyacı olan herkese yardım eder (ERE, XII, 356; ER, V, 107). b) İskender Efsanesi. Milâdî 300 yıllarında yazıya geçirilen bu efsaneye göre İskender insana ebedî hayat bahşeden bir çeşme olduğunu öğrenir, bunu bulmak için ordusuyla yola çıkar. Yolda çeşitli olaylar sebebiyle askerlerinden ayrılmak zorunda kalır. Yanında sadece aşçısı Andreas vardır. Aşçı yemek hazırlamak için bir çeşmeye gider ve orada azıkları olan tuzlu balığı yıkamak ister, fakat balık suya değer değmez canlanır ve suyun içine atlayıp kaybolur. Bu suyun aradıkları hayat çeşmesi olduğunu anlayan aşçı ondan içer. Aşçının durumu anlatması üzerine İskender çeşmeyi arar, bulamayınca da öfkelenerek Andreas'ı denize atar. Aşçı bir deniz cini olur ve ebedî hayata kavuşur. Israel Friedlaender bu hikâyedeki aşçı Andreas'ı Hızır'a benzetir. İskender efsanesinin İslâmî kaynaklardaki mevcut metinlerinde İskenderi Zülkarneyn'in yanında bulunan kişi Hızır'dır (bk. ÂB-ı HAYÂT). c) Yahudi Efsanesi. Başlangıcı eskiye gitse de XI. yüzyılda yazıya geçirilen bu hikâyenin kahramanı aslında Ahd-i Atîk'te bir peygamber olarak gösterilen İlya'dır. Tevrat'ta bulunmayan hikâyeye göre İlya, haham Yeşua ben Levi ile bir müddet arkadaşlık eder. Yolculukları esnasında İlya bazı tuhaf işler yapar, Yeşua'nın bunlara canı sıkılır. Olup bitenlerin mahiyetini anlamayan Yeşua İlya'dan sebeplerini sorar; İlya da bunları ilâhî takdirle yaptığını söyler ve sebeplerini anlatır.

Bu üç efsanenin yanında Grek mitolojisindeki Glaukos (İlyada) hikâyesi de Hızır kıssasıyla irtibatlandırılmaktadır. Bu hikâyeye göre Glaukos, mitolojik kahraman Sispus'un kurduğu Ephyra'nın (Korint) kralıdır. Bir rivayete göre ölümsüzlük pınarından içmiş ve ölümsüz olmuştur. Friedlaender, efsane Arapça'ya uyarlanırken "yeşil" anlamına gelen Glaukos kelimesinin "Hadır" olarak tercüme edildiğini söyler. Şarkiyatçılara göre kıssadaki Mûsâ kısmen Gılgamış'ı ve İskender'i, kısmen de Yeşua ben Levi'yi; Hızır ise Utnapiştim'i, Andreas'ı veya İlya'yı temsil etmektedir. Kur'an'daki kıssa ile aralarında bazı benzerlikler bulunan bu üç efsaneden Kur'an'da yer alan kıssaya en az benzeyen Gılgamış destanıdır. Utnapiştim'in şahsiyeti İslâmî kaynaklardaki Hızır'ı andırabilir, ancak ne âyetlerde ne de sahih hadislerde Hızır'ın ebedî hayata mazhar olduğuna dair en küçük bir ima bile yoktur; yani halk inançlarındaki Hızır'la Kur'an'daki kıssada anılan "sâlih kul" arasında bir münasebet mevcut değildir.

Literatür. Hızır hakkında bilgi veren kaynakların başında Kur'an tefsirleri ve hadis şerhleri gelmektedir. Rivayeti esas alan müfessirlerden bazıları sadece sahih hadisleri nakletmekle yetinirken bazıları da İsrâiliyat olarak nitelendirilebilecek haberleri ve mahallî telakkileri de zikretmiştir. Bu tür tefsirlerin başında Taberî'nin Câmiᶜu'l-beyân'ı gelmektedir. Taberî, ilgili rivayetleri ve telakkileri sıralarken Hızır'ın halen yaşamakta olduğuna dair herhangi bir nakil veya beyanda bulunmaz (Câmiᶜu'l-beyân, XV, 276-288; XVI, 2-7). Âyetleri rivayet ve dirayet yoluyla tefsir etmeyi amaçlayan Şevkânî ise birçok hadis ve habere yer verdikten sonra bunlardan isabetsiz veya zayıf gördüklerini eleştirmektedir (Fetḥu'l-ḳadîr, III, 297-306). Dirayet tefsirlerinde konuyla ilgili rivayetlere tenkitçi bir bakışla yaklaşıldığı ve İsrâiliyat türü haberlerin ayıklandığı görülür. Meselâ Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb'da geniş yer verdiği Hızır hakkındaki rivayetleri sıralamakla yetinmeyip aynı zamanda bunları tenkit etmiştir (bk. XI, 142-162). Şehâbeddin el-Âlûsî de Rûḥu'l-meᶜânî'de (XV, 310-342; XVI, 2-24) bütün rivayetleri zikrettikten sonra bunları ayıklayıp, aralarında tercihler yapmaktadır. Hızır konusundaki çeşitli görüşleri Hak Dini Kur'an Dili'nde (IV, 3256-3261) kaydeden Elmalılı Muhammed Hamdi, sûfiyye telakkisinin muhaddislerce sahih görülmeyen bazı haberlere dayandığını belirtmekte, zâhirî hayat açısından bakıldığında Hızır'ın yaşamadığını söyleyenlere ait görüşün daha güçlü olduğunda şüphe bulunmadığını ifade etmektedir. İşârî tefsir metoduna göre yazılmış Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Raḥmetün mine'r-raḥmân ve İsmail Hakkı Bursevî'nin Rûḥu'l-beyân adlı eserlerinde kıssadaki olay ve kişiler zâhirî mânalarının yanında sembollerle de yorumlanmaktadır. Meselâ balığın canlanması, müridin kalbinin tasavvufî yolda hareketlenmesi şeklinde yorumlanmış, bu kıssa ile tasavvuftaki "makām-ı Hızır"a, onun erkân ve âdâbına işaret edildiği ileri sürülmüştür. Bu eserlerde hadis âlimlerinin zayıf, hatta mevzû kabul ettiği rivayetlere de yer verilmiştir (Muhyiddin İbnü'l-Arabî, III, 18-30; İsmail Hakkı Bursevî, V, 262-289).

Hadis şârihlerinden Nevevî, İbn Hacer el-Askalânî ve Bedreddin el-Aynî Hızır konusuna genişçe yer veren müelliflerin başında gelir (Nevevî, XV, 135-147). İbn Hacer, hem Ṣaḥîḥ-i Buḫârî şerhinde (Fetḥu'l-bârî, XIII, 181-186; XVIII, 6-24) hem el-İṣâbe'de Hızır'dan bahseder ve bilhassa ikinci eserde konuyu müstakil başlıklar altında ele alır (I, 429-452). Kendisi

Hızır'ın yaşamadığı görüşüne temayül gösterdiğini söylemekteyse de Hızır'ın hayatta olduğuna dair nakillerin de bir yekün teşkil ettiğini ve onun öldüğünü kabul edenlerin ileri sürdükleri delillerin te'vile müsait olduğunu belirtmektedir (ez-Zehrü'n-naḍır, s. 82-83). Yine bir Buhârî şârihi olan Bedreddin el-Aynî de aynı mahiyette açıklamalar yapar (ʿUmdetü'l-ḳārî, XIII, 34-38; XV, 288-298). Hızır'la ilgili rivayetler zayıf ve mevzû hadisleri konu edinen hadis literatüründe de önemli bir yer tutmaktadır. Bunlara örnek olarak İbnü'l-Cevzî'nin el-Mevżûʿât'ı (I, 195-200), İbn Kayyim el-Cevziyye'nin el-Menârü'l-münîf'i (s. 67-76), Süyûtî'nin el-Leʾâli'l-maṣnûʿa'sı (I, 164 vd.) ve Ali el-Kārî'nin Mevżûʿât'ı (s. 112) zikredilebilir.

Hızır konusu tarihe ve edebiyata dair eserlerde de önemli bir yer işgal eder. Taberî'nin Târîḫu'l-ümem ve'l-mülûk'ü (I, 220-226), Sa'lebî'nin ʿArâʾisü'l-mecâlis'i (s. 217-231), İbn Kesîr'in el-Bidâye ve'n-nihâye'si (I, 295-299) ve Diyarbekrî'nin Târîḫu'l-ḫamîs'i (I, 106-107) bu tür eserlerdendir. Destan, Hızırnâme, menâkıbnâme, hikâye, masal ve efsane türü eserlerde de Hızır teması geniş yer tutar (Ocak, s. 38-42).

Hızır'la ilgili bazı müstakil eserler de kaleme alınmış olup bunların bir kısmının yalnız adı bilinmektedir. Mevcudiyeti tesbit edilebilenlerin belli başlıları şunlardır: Dâvûd-i Kayserî, Taḥḳīḳu mâʾi'l-ḥayât ve keşfü esrâri'ẓ-ẓulümât (Hızır'ın şeriat getirmemiş bir nebî olduğu ve cismanî bedenle bu dünyada yaşamadığı belirtilen eserin bir nüshası Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde mevcuttur, nr. 2687/2; bk. DİA, IX, 35); İbn Hacer el-Askalânî, ez-Zehrü'n-naḍır fî nebeʾi'l-Ḫaḍır (el-İṣâbe'de yer alan Hızır'la ilgili bölümün Mecdî es-Seyyid İbrâhim tarafından neşredilmiş şeklidir [Kahire, ts.]; Abdülvehhâb eş-Şa'rânî, el-Mîzânü'l-Ḫaḍıriyye

(Kahire 1989); Ali el-Kārî, Maḳāle fî beyâni ḥâli'l-Ḫaḍır (Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Ktp., I. Kısım, nr. 5389); Nûh b. Mustafa er-Rûmî, el-Ḳavlü'ḍ-ḍâl ʿalâ ḥayâti'l-Ḫaḍır ve vücûdi'l-abdâl (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1446; Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 571, 1147); Köprülüzâde Nûman Paşa, el-ʿAdl fî beyâni ḥâli'l-Ḫaḍr (Köprülü Ktp., III. Kısım, nr. 148); Ahmed b. Muhammed el-Guneymî, el-Ḳavlü'l-maḳbûl fî enne'l-Ḫaḍır ʿaleyhi's-selâm leyse bi'n-nebî (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1446); Ebû Saîd el-Hâdimî, Keşfü'l-ḫadir ʿan ḥâli'l-Ḫaḍır (Îżâḥu'l-meknûn, II, 359; Risâle fî ḥaḳḳı'l-Ḫıżır [taşbaskı], baskı yeri yok,

ts.); Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf, el-Ḫaḍır beyne’l-vâḳiᶜ ve’t-tehvîl (Dımaşk 1984); A. Yaşar Ocak, İslâm-Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü (Ankara 1985).

İsimleri kaynaklarda yer alan bu konuya dair belli başlı eserler de şunlardır: Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî, ᶜUcâletü’l-muntaẓır fî şerḥi ḥâli’l-Ḫaḍır (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1125; Kâtib Çelebi, eserde Hızır’ın yaşamadığı tezinin savunulduğunu belirtmektedir); Şemseddin Muhammed b. Ahmed el-Bisâtî, Ḳıṣṣatü’l-Ḫaḍır (a.g.e., II, 1327); İbnü’l-Ehdel, el-Ḳavlü’l-muntaṣır ᶜale’d-deᶜâvî el-fâriġa bi-ḥayâti Ebi’l-ᶜAbbâs el-Ḫaḍır (Îżâḥu’l-meknûn, II, 255); İbn İmâmü’l-Kâmiliyye, Risâle fi’l-Ḫaḍır ᶜaleyhi’s-selâm ve ḥayâtih (Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 862); İbnü’l-Haydırî, er-Ravżü’n-naḍır fî ḥâli’l-Ḫaḍır ve bu esere yapılan itirazlara cevap olmak üzere yazılan el-İftirâż li-defᶜi’l-iᶜtirâż (a.g.e., I, 921); Süyûtî, el-Vechü’n-naḍır fî tercîḥi nübüvveti’l-Ḫaḍır (a.g.e., II, 2001); Mer‘î b. Yûsuf, er-Ravżü’n-naḍır fi’l-kelâm ᶜale’l-Ḫaḍır (Îżâḥu’l-meknûn, I, 591); Abdülahad Nûri, Risâletü’l-evliyâʾ ve ḥayâtü’l-Ḫaḍır ve İlyâs (a.g.e., I, 560); Ebü’l-Avn es-Seffârînî, el-Cevâbü’l-muḥarrer fi’l-keşf ᶜan ḥâli’l-Ḫaḍır ve’l-İskender (a.g.e., I, 372); Muhammed Ârif b. Ahmed b. Saîd el-Müneyyir ed-Dımaşkī, Şeẕe’l-ᶜaṭır fî Seyyidinâ İlyâs ve’l-Ḫaḍır (a.g.e., II, 42).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, V, 117-122; Buhârî, “ᶜİlim”, 16, 19, 41, 44, “Tevḥîd”, 31, “Enbiyâʾ”, 27, 29, “Tefsîr”, 18/2-4; Müslim, “Feżâʾil”, 170-174, “Feżâʾilü’ṣ-ṣaḥâbe”, 219; İbn Mâce, “Fiten”, 23; Tirmizî, “Tefsîr”, 19/1; Ebû Hâtim es-Sicistânî, el-Muᶜammerûn ve’l-veṣâyâ (nşr. Abdülmün‘im Âmir), Kahire 1961, s. 3; İbn Kuteybe, el-Maᶜârif (Ukkâşe), s. 42; Taberî, Câmiᶜu’l-beyân, Beyrut 1984, XV, 276-291; XVI, 2-7; a.mlf., Târîḫ (Ebü’l-Fazl), I, 220-226; Makdisî, el-Bedʾ ve’t-târîḫ, III, 77-78; Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, XI, 14; Sa‘lebî, ᶜArâʾisü’l-mecâlis, Beyrut 1985, s. 217-231; Beyhakī, Delâʾilü’n-nübüvve (nşr. Abdülmu‘tî Kal‘acî), Beyrut 1405/1985, V, 423-424; Hatîb el-Bağdâdî, er-Riḥle fî ṭalebi’l-ḥadîs̱ (nşr. Nûreddin Itr), Beyrut 1395/1975, s. 97-108; İbn Beşküvâl, Ġavâmiżü’l-esmâʾi’l-mübheme

(nşr. İzzeddin Ali es-Seyyid - M. Kemâleddin İzzeddin), Beyrut 1407/1987, II, 575-576; İbnü'l-Cevzî, el-Mevżûʿât (nşr. Abdurrahman M. Osman), [baskı yeri yok] 1403/1983 (Dârü'l-Fikr), I, 195-201; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, XI, 142-162; Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Raḥmetün mine'r-raḥmân fî tefsîri ve işârâti'l-Ḳurʾân (nşr. Mahmûd Mahmûd el-Gurâb), Dımaşk 1410/1989, III, 19-30; Nevevî, Şerḥu Müslim, XV, 135-147; XVIII, 72; a.mlf., Tehẕîb, I, 176-177; İbn Ebü'l-İz, Şerḥu'l-ʿAḳīdeti'ṭ-Ṭaḥâviyye (nşr. Abdullah et-Türkî - Şuayb el-Arnaût), Beyrut 1408/1987, II, 416; İbn Teymiyye, Risâle fî ʿilmi'l-bâṭın ve'ẓ-ẓâhir (Mecmûʿatü'r-resâʾili'l-Münîriyye içinde), Kahire 1343, I, 250; a.mlf., Mecmûʿu fetâvâ, IV, 337-340; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, XIII, 240-244; İbn Kayyim el-Cevziyye, el-Menârü'l-münîf fi'ṣ-ṣaḥîḥ ve'ḍ-ḍaʿîf (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Halep 1403/1983, s. 67-76; İbn Kesîr, el-Bidâye, I, 141, 295-299; Fîrûzâbâdî, Sifrü's-saʿâde, Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-Asriyye), s. 259; İbn Hacer, Fetḥu'l-bârî (Sa'd), XIII, 181-186; XVIII, 6-24; a.mlf., el-İṣâbe, I, 429-452; a.mlf., ez-Zehrü'n-naḍır fî nebeʾi'l-Ḫaḍır (nşr. Mecdî es-Seyyid İbrâhim), Kahire, ts. (Mektebetü'l-Kur'ân), s. 82-83; Aynî, ʿUmdetü'l-ḳārî, Kahire 1392/1972, XIII, 34-38; XV, 288-298; Tecrid Tercemesi, IX, 144-146; Süyûtî, el-Leʾâli'l-maṣnûʿa fi'l-eḥâdîs̱i'l-mevżûʿa, Kahire, ts. (Mektebetü't-Ticâriyyeti'l-kübrâ), I, 164-169; Diyarbekrî, Târîḫu'l-ḫamîs, I, 106-107; Şa'rânî, el-Mîzânü'l-Ḫaḍıriyye (nşr. Abdurrahman Hasan Mahmûd), Kahire 1409/1989, tür.yer.; İbrâhim b. Müferric es-Sûrî, Târîḫu'l-İskender, British Museum, Add., nr. 7366; Umâre b. Zeyd, Târîḫu'l-İskender, British Museum, Or., nr. 5928; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 862, 921; II, 1125, 1327, 2001; Ali el-Kārî, Mevżûʿât, İstanbul 1890, s. 112; İbn Himmât ed-Dımaşkī, et-Tenkît ve'l-ifâde fî taḫrîci eḥâdîs̱i Ḫâtimeti Sifri's-saʿâde (nşr. Ahmed Bezre), Dımaşk 1407/1987, s. 26-27; İsmail Hakkı Bursevî, Rûḥu'l-beyân, İstanbul 1969, V, 262-289; Şevkânî, Fetḥu'l-ḳadîr, III, 297-306; Âlûsî, Rûḥu'l-meʿânî, XV, 310-342; XVI, 2-24; Gılgamış Destanı (nşr. B. Landsberger, trc. Muzaffer Ramazanoğlu), İstanbul 1942; Elmalılı, Hak Dini, IV, 3256-3264; Îżâḥu'l-meknûn, I, 56, 372, 560, 591; II, 42, 255, 359; Saîd Nursî, Mektûbât, İstanbul 1991, s. 5-6; H. Corbin, Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabī, Princeton 1969, s. 56; Abdülvehhâb en-Neccâr, Ḳıṣaṣü'l-enbiyâʾ, Kahire, ts. (Dârü't-Türâs), s. 352-354; F. W. Hasluck, Christianity and Islam under the Sultans, New York 1973, I, 324; Ahmed eş-Şerebâsî, Yesʾelûneke fi'd-dîn ve'l-ḥayât, Beyrut 1980, I, 510-512; Muhammedî er-Rîşehrî, Mîzânü'l-ḥikme, Kum 1982, IX, 468-474;

Abdülkerîm el-Hatîb, el-Ḳaṣasü'l-Ḳurʾânî mine'l-ʿâlemi'l-manẓûr ve ġayri'l-manẓûr, Beyrut 1404/1984, s. 115-147; M. Hayr Ramazan Yûsuf, el-Ḫaḍır beyne'l-vâḳiʿ ve't-tehvîl, Dımaşk 1984, tür.yer.; Ahmet Yaşar Ocak, İslâm-Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü, Ankara 1985, s. 38-42, 59, 61; Zeyneb Mahmûd el-Hudayrî, Dirâse felsefiyye li-baʿżi'l-fıraḳı'ş-Şîʿiyye, Kahire 1986, s. 87-88; Ahmed Cemâl el-Ömerî, Dirâsât fi't-tefsîri'l-mevżûʿî li'l-ḳaṣaṣi'l-Ḳurʾânî, Kahire 1406/1986, s. 282-291; Muhammed el-Fıkī, Ḳıṣaṣü'l-enbiyâʾ: aḥdâs̱ühâ ve ʿiberuhâ, Kahire 1410/1989, s. 333-335; Ukkâşe Abdülmennân et-Tayyibî, el-Cin: telebbüsühû bi'l-insân ve ʿilâcühû bi'l-Ḳurʾân, Kahire 1992, s. 36-37; Abdullah Aydemir, İslâmî Kaynaklara Göre Peygamberler, Ankara 1992, s. 228-230; Ahmed b. Abdürrezzâk ed-Dervîş, Fetâva'l-lecneti'd-dâʾime li'l-buḥûs̱i'l-ʿilmiyye ve'l-iftâʾ, Riyad 1412, III, 208-211; Yûsuf Abdurrahman el-Berkāvî, "Men hüve'l-Ḫaḍır ṣâḥibu Mûsâ ʿaleyhi's-selâm", Mecelletü'l-Buḥûs̱i'l-İslâmiyye, sy. 23, Riyad 1409, s. 281-308; A. J. Wensinck, "Hızır", İA, V/1, s. 458-461; I. Friedlaender, "Khıdr", ERE, VII, 693-695; J. Rudhardt, "Water", a.e., XII, 356; D. Marcus, "Enki", ER, V, 107; Mehmet Bayraktar, "Dâvûd-i Kayserî", DİA, IX, 35.

İlyas Çelebi

TASAVVUF ve HALK İNANCI.

Kur'ân-ı Kerîm'de anlatılan Hızır kıssası başlangıcından beri en çok tasavvuf çevrelerini ilgilendirmiştir. Bunun sebebi, kıssanın âdeta tasavvufun iki ana ilkesi olan irşadı ve ilm-i ledünnü temsil etmiş olmasıdır. Zira kıssada Allah'ın, kendisine Hz. Mûsâ'nın bilemediği bir ilim (ilm-i ledün) verdiği kul (Hızır) Hz. Mûsâ'ya kılavuzluk (irşad) etmektedir. Kıssa bundan dolayı daha IX. yüzyıldan itibaren tasavvuf

çevrelerinde özel bir ilgiye mazhar olmuş ve buna tasavvufun ruhuna uygun bir yorum getirilmiştir. Bu yorumda Hızır mürşidi, Hz. Mûsâ müridi temsil etmektedir. Hızır'ın abdalların reisi olarak en yüksek mürşid mevkiine oturtulması tasavvufun gelişiminde önemli bir dönüm noktası teşkil etmiş,

birçok sûfî Hızır tarafından irşad edildiğini ve onunla görüşüp sohbet ettiğini söylemiştir.

Mutasavvıflar genellikle Hızır'ın velî olduğunu kabul etmişler, onu melek veya peygamber olarak tanıtan rivayetleri muteber saymamışlardır. Hızır'ın hayatta bulunduğunu söyleyen mutasavvıflar pek çok sûfî ve velînin, hatta sıradan kişilerin onu gördüklerine, kendisinden öğüt ve dua aldıklarına, bazı durumlarda Hızır'ın onlara yol gösterdiğine, yardımcı olduğuna, ism-i a'zamı öğrettiğine dair birçok menkıbe rivayet ederler. Bunların en meşhuru İbrâhim b. Edhem'in sahrada Hızır'ı gördüğünü, onun uyarısıyla zühd yoluna girdiğini ve kendisinden ism-i a'zamı öğrendiğini anlatan menkıbedir (Sülemî, s. 31, 34). Aynı şekilde İbrâhim el-Havvâs da Hızır'ı Sînâ çölünde görmüş ve kendisinden bilgi almıştır (Ebû Nuaym, IX, 187; İbn Hacer, I, 446). Yine Bâyezîd-i Bistâmî'nin Hızır'la birlikte yürüdüğü, Bişr el-Hâfî, Feth el-Mevsılî ve Ma'rûf-i Kerhî'nin Hızır'ı gördükleri, Hakîm et-Tirmizî'ye Hızır'ın yol gösterdiği anlatılır. Hızır'ı görme ve ondan öğüt alma olayına sonraki mutasavvıflarda daha sık rastlanır. Serrâc, ledün ilminin kaynağı olarak gördüğü Hızır'ın Hz. Ali ile görüştüğünü kaydeder (el-Lüma', s. 179). Kuşeyrî çeşitli vesilelerle Hızır konusuna temas ederek onun bir velî olduğunu belirtir (er-Risâle, s. 475). Hücvîrî ise ondan Hızır peygamber diye söz eder (Keşfü'l-mahcûb, s. 257). Gazzâlî de Hızır'la ilgili menkıbeler nakletmiştir (İḥyâʾ, IV, 245, 257, 345).

Muhtemelen ilk defa İbnü'l-Arabî, Hızır'la bir kere görüştüğünü ve ondan hırka giydiğini ifade ederek Hızır'la tasavvuf kültüründe önemli bir yere sahip bulunan hırka konusunu irtibatlandırmış oldu. Bâdisî ve İbnü'z-Zeyyât et-Tâdelî gibi Kuzey Afrikalı tasavvufî tabakat yazarları velîleri anlatmaya Hızır'la başlamışlardır. Abdülhâlik-ı Gucdüvânî'nin doğacağını Hızır'ın önceden haber verdiği (Reşehât Tercümesi, s. 29), aynı sûfînin zikr-i hafîyi Hızır'dan öğrendiği ve Hâcegân silsilesinin "hâce" unvanıyla anılan Hızır'la başladığı kabul edilir. Hızır inancı Yesevîlik'te ve dolayısıyla Türkistan tasavvufunda da önemlidir. İnanışa göre Ahmed Yesevî'nin babası Şeyh İbrâhim 10.000 müridiyle birlikte Hızır'a arkadaş olmuştu. Yine Şeyh İbrâhim'in, halifesi olan Şeyh Mûsâ'nın kızıyla evlenmesine de Hızır delâlet etmişti. Bizzat Ahmed Yesevî Hızır'la görüşür ve irşadlarından faydalanırdı. Hatta tarikatında önemli bir yer tutan "zikr-i erre"yi ona Hızır telkin etmişti. Yesevîlik'teki tarikat asâsı da Hızır'dan

kalmadır. Süleyman Ata hikemî şiirler söyleme yeteneğini Hızır'ın duası sayesinde kazanmış (Köprülü, s. 32, 37, 74, 89), Aziz Mahmud Hüdâyî Celvetiyye'deki Hızır kıyamı (nısf-ı kıyâm) zikrini Hızır'dan almıştı.

Bektaşîlik'te on iki posttan biri olan mihmandarlık postunun sahibinin Hızır olduğuna inanılır (Ahmed Rifat, s. 281; Ocak, İslâm-Türk İnançlarında Hızır, s. 168). Hızır bazan Hz. Ali'nin adı olarak da kullanılır. "Mihman Ali'dir" sözünde bu noktaya işaret vardır. Ahzâb kitaplarında kaydedilen bazı önemli hizb ve virdlerin de Hızır tarafından öğretildiği kabul edilir. Bu örneklerde olduğu gibi mutasavvıflar tasavvuf ve tarikatlarda büyük önem verilen hırka, zikir ve tarikat esasları gibi hususları kendilerine Hızır'ın telkin ettiğine inanmışlardır. Tasavvufa Hızır aracılığıyla giren zümreye Hızıriyye denir. Kuzey Afrikalı sûfî Abdülazîz ed-Debbâğ'a da (ö. 1132/1720) Hızıriyye adıyla bir tarikat nisbet edilmiştir (Nebhânî, II, 73; Harîrîzâde, I, vr. 332b).

Hızır inancı zamanla mehdî inancıyla da irtibatlandırılmış, İbnü'l-Arabî, kıyamet yaklaşıp mehdî zuhur edince Hızır'ın ona şahitlik edeceğini ileri sürmüştür (Bursevî, III, 498). Yine İbnü'l-Arabî ve onun takipçileri bazan Hızır'la İlyâs'ı sembolik bir şekilde yorumlayıp, "Hızır bast, İlyâs kabz haline işaret eder" demişlerdir. Hızır'a bastın izâfe edilmesi onun bünyesindeki kuvvetlerin madde âlemine yayılmış olmasından, İlyâs'a kabzın nisbet edilmesi de onun kuvvetlerinin mânevî âleme yükselip orada büzülmüş olmasındandır (Kâşânî, s. 160). Öte yandan Kehf sûresindeki (18/60) "iki denizin birleştiği yer" ifadesinde söz konusu olan iki denizle zâhir ve bâtın ilimlerinin kastedildiğini, Hz. Mûsâ'nın zâhir ilmini (şeriat), Hızır'ın ise bâtın ilmini (ilm-i ledün) temsil ettiğini ileri sürenler olmuştur (Demîrî, I, 245).

İbnü'l-Arabî'nin Abdürrezzâk el-Kâşânî, Dâvûd-i Kayserî, Sadreddin Konevî gibi bazı takipçileri, Hızır'ı kıyamete kadar yaşayacak bir şahıs olarak kabul eden inancın kesin olmadığını, Hızır'ı gördüğünü söyleyen kişinin gerçekte karşısında canlanan kendine ait bir vasfı gördüğünü düşünmüşlerdir. Buna göre aslında o kişinin gördüğü şey kendi ruhunun bir tezahürü veya Rûhulkudüs'tür (Kâşânî, s. 160; İsmail Hakkı Bursevî, III, 499; Kâtib Çelebi, Mîzânü'l-hak, s. 198). Ölümsüzlük hüviyeti verilen Hızır gerçek ve bağımsız bir varlık olmayıp onu gören kişinin halidir. Bu sebeple

onu görme ve onunla temas etme mânevî âlemde cereyan eder. Hızır'ın ruhanî ve semavî bir varlık (melek) olduğuna inananların görüşü de bu yorumu desteklemektedir. Hızır'la ilgili hikâyelerin uydurma olduğunu söyleyen İbn Teymiyye, Şiîlik'teki mehdî anlayışı ile Hızır arasındaki benzerliğe dikkat çekmiştir (Mecmûʿu fetâvâ, XXVII, 103).

Mutasavvıflar ve tarikat ehli, bir müridin şeyhi huzurunda uyması gereken temel kuralların Mûsâ-Hızır kıssasında mevcut olduğuna inanmıştır. Bunların en önemlisi şeyhin huzurunda susmak, kalben bile olsa itirazdan sakınmak, onun ledün ilmini bildiğini kabul etmek, şeriata aykırı gibi görünen bazı sözleri ve davranışları karşısında bile şeyhi hakkında şüpheye düşmemek ve ona kayıtsız şartsız teslim olmaktır (İsmail Hakkı Bursevî, III, 502; Ocak, İslâm-Türk İnançlarında Hızır, s. 82-98).

Hızır'ın Hz. Mûsâ ile olan arkadaşlığı tasavvufta birçok meselenin merkezini oluşturmuş, bu kıssanın çevresi menkıbe, mesel ve fikirlerle örülmüştür. Bütün bunlar, zamanla tasavvuf zümrelerini de aşarak geniş ölçüde müslüman halk tarafından benimsenmiştir. Bu tür menkıbe ve inançlara göre Allah'a kulluk etmek, nefsin isteklerine boyun eğmemek ve ilâhî rahmete mazhar olmak onun başlıca özellikleridir. Birkaç defa evlenmiş, birçok çocuğu olmuştur. Fakat daha sonra evlenmemeyi tercih ettiğinden şu anda bekârdır. Hızır genellikle ak sakallı, nûrânî yüzlü, uzun boylu, merhametli, cana yakın ve tatlı dilli bir kimse şeklinde tarif edilmiştir. Bazan da yoksul, üstü başı dağınık, elbisesi kirli; kendisi hasta, zayıf, âciz, hatta zaman zaman nefret edilecek kadar çirkin biri gibi görünür ve insanları dener; böyle perişan bir kişiliğe bürünerek sadaka ve yardım isteyebilir. "Her geceyi Kadir, her gördüğünü Hızır bil" sözü bu inancın eseridir. Bu durumda ona yardım edenlere dua edince bunların malları ve servetleri bereketlenir, sağlıklı bir hayat yaşarlar; onu aşağılayıp bedduasını alanlar ise perişan olurlar. Hızır ism-i a'zamı ve çeşitli duaları bilmekte

olup bu duaları ondan öğrenebilenler her istediklerine nâil olurlar. Hızır âb-ı hayâtı bulmuş, bu sudan içmiş ve ölümsüzlüğün sırrına ermiştir. Darda kalan insanların imdadına yetişerek onları sıkıntıdan kurtarır. "Hızır gibi imdada yetişmek", "Kul sıkışmayınca Hızır yetişmez" gibi deyimler bu inançla ilgilidir. Hızır'ın hastalara şifa verdiğine de inanılır. Ayrıca kimya ilmine vâkıftır ve defineler hakkında bilgisi vardır.

Kaynaklarda Hızır'ın denizde, İlyâs'ın karada bunalan kişilerin imdadına yetiştiği ileri sürülürse de vuku bulduğu söylenen olaylarda karada darda kalanların imdadına da hep Hızır'ın yetiştiği görülür, İlyâs'tan pek söz edilmez. Hızır'a "Hıdrellez" denilen mayıs ayının altıncı gününde rastlanacağına inanılır. Hızır ile İlyâs her sene bir defa bu günde buluşurlar. Bu gün halk Hızır'ı görmek için genellikle bir yerde toplanır, baharın yeşilliğinde ona rastlayacağına inanır. Onun için bu güne Hıdrellez, Hızır'ın görüldüğüne inanılan bu yerlere de "hıdırlık" adı verilir (bk. HIDRELLEZ). Bütün İslâm âleminde olduğu gibi Anadolu'da da hıdırlık ve Hızır adını alan pek çok cami, tekke, ziyaret yeri, türbe, mezarlık, dağ, mesire yeri, akarsu ve köy vardır. Hızır'ın uğradığına inanılan bazı şehir, kale ve cami kapılarına "Hızır kapısı" denilir (Ocak, İslâm-Türk İnançlarında Hızır, s. 125; İA, V/1, s. 463-469; Dihhudâ, XII, 607). "Makam" adı verilen bu kutsal yerlerin Hızır veya Hızır-İlyâs'la ilgili, başta Kur'ân-ı Kerîm'deki kıssanın cereyan ettiğine inanılan yerler olmak üzere kültü meydana getiren çeşitli inanç unsurlarıyla alâkalı bulunduğu görülür. Meselâ Hızır'ın içtiği âb-ı hayâtı temsil eden su kaynakları yahut göller, muhtelif kişilere göründüğü, onlarla konuştuğu mekânlar veya İlyâs'la buluştuğu mevkiler bu makamları teşkil eder. Buralar saygı ile ve çeşitli usullerle, kurbanlar kesilerek, dualar okunarak ziyaret edilen, dileklerde bulunulan yerlerdir. Bu hususta yapılan incelemeler, bu yerlerin birçoğunun İslâm fetihlerinden önce, müslüman halk inançlarında da Circîs (Cercîs, Curcîs) peygamber diye geçen Saint George'un (Aziz Georgios, Hagios Georgios, Aya Yorgi) makamları olarak takdis edildiğini göstermektedir (Ocak, TTK Belleten, LV/214 [1991], s. 661-674).

Hızır'ın müslüman halk inançlarındaki fonksiyonlarının ve bu portresinin, Hıristiyanlığın ve özellikle Doğu Hıristiyanlığı'nın vazgeçilmez büyüklerinden Aziz Georgios ile olan benzerliği, eskiden beri hem müslümanların (meselâ bk. Makrîzî, I, 152) hem de müslüman ülkelere seyahat eden Batılılar'ın dikkatini çekmiştir. Bilhassa Batılı seyyahlar ve gözlemcilerin Hızır-İlyâs menkıbelerini dinledikten sonra bunun kendi Saint George'larından başka biri olmadığını ileri sürmeleri (meselâ bk. Busbecq, s. 76-78; Rycaut, s. 139; Dernschwam, s. 203), bu iki şahsiyet arasında bazı bölgelerde (meselâ Suriye, Irak, Mısır ve Anadolu'da) bir özdeşleştirmenin meydana geldiğini göstermektedir. Bunun, adı geçen

bölgelerin fethinden sonra buralara yerleşen müslüman halk ile gayri müslim ahali arasında kendiliğinden oluşan bir kültür alış verişi sonucu gerçekleştiği söylenebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Serrâc, el-Lümaʿ, s.179, 224, 322; Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 31, 34; Ebû Nuaym, Ḥilye, IX, 187; İbn Hazm, el-Faṣl, II, 301; III, 55-60; IV, 32; V, 37, 129; Kuşeyrî, Risâle (Uludağ), s. 78, 86, 256, 450, 475, 487; Hücvîrî, Keşfü'l-mahcûb (Uludağ), s. 245, 257; Gazzâlî, İḥyâʾ, IV, 245, 257, 345; Attâr, Tezkiretü'l-evliyâ (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1985, s. 143, 145, 168, 170, 209, 540-542; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, XXI,142; İbnü'l-Arabî, el-Fütûḥât, I, 144; III, 180, 265, 272, 275, 368; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, II, 232; IV, 337-340; XXVII, 100-103; Kâşânî, Iṣṭılâḥâtü'ṣ-ṣûfiyye, s. 160; Alâüddevle-i Simnânî, el-ʿUrve li-ehli'l-ḫalve, Tahran 1404, s. 36; Demîrî, Ḥayâtü'l-ḥayevân, Kahire 1305, I, 245, 247; Muhammed Pârsâ, el-Kelimâtü'l-müteʿallika bi'l-Ḫaḍır ve İlyâs, DTCF Ktp., İsmail Saib, I. Kısım, nr. 852; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, I, 152; İbn Hacer, el-İṣâbe, I, 428-447; a.mlf., ez-Zehrü'n-naḍır fî nebeʾi'l-Ḫaḍır (Mecmûʿatü'r-resâʾili'l-Münîriyye içinde), Kahire 1343, I/2, s. 195-234; Yazıcıoğlu Mehmed, Muhammediyye, İstanbul 1300, s. 76; Şa'rânî, Mîzânü'l-Ḫaḍıriyye (nşr. Abdurrahman Hasan Mahmûd), Kahire 1409/1989; Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 29; Reşehât Tercümesi, s. 29-30; Kâtib Çelebi, Mîzânü'l-hak: İslâm'da Tenkid ve Tartışma Usûlü (s. nşr. Süleyman Uludağ - Mustafa Kara), İstanbul 1990, s. 48, 198; a.mlf., Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 862; II, 1125, 1327, 2001; O. G. Busbecq, Türk Mektupları (trc. Hüseyin Cahit Yalçın), İstanbul 1939, s. 76-78; Ali el-Kārî, Maḳāle fî beyâni ḥâli'l-Ḫaḍır, DTCF Ktp., İsmail Saib, I. Kısım, nr. 5389; Ahîzâde Efendi, Kıssa-i Mûsâ ve Hızır, DTCF Ktp., İsmail Saib, II. Kısım, nr. 1224; Muhyiddin Çelebi, Divan (Hızırnâme), İÜ Ktp., TY, nr. 9495; Niyâzî-i Mısrî, Hilye-i Hızriyye-i Kadîme ve Hilye-i Hızriyye-i Cedîde, Millî Ktp., Fahri Bilge, nr. 503/4-5; Nu'man b. Mustafa, el-ʿAdl fî ḥâli'l-Ḫaḍır, Köprülü Ktp., Mehmed Asım, nr. 148; Süleyman Nahîfî, Risâle-i Mükâleme-i Hızır Aleyhisselâm, DTCF Ktp., İsmail Saib, I. Kısım, nr. 5198; Ḳıṣṣatu Mûsâ ve'l-Ḫaḍır, Süleymaniye

Ktp., Şâzelî, nr. 151/5; İsmail Hakkı Bursevî, Rûḥu'l-beyân, İstanbul 1306, III, 498, 499, 502; Harîrîzâde, Tibyân, I, vr. 332b, 336b; Âlûsî, Rûḥu'l-meʿânî, III, 2; XV, 310-332; XVI, 2-8; XXXIII, 122, 145; Nebhânî, Kerâmâtü'l-evliyâʾ, II, 73; Ahmed Rifat, Mir'âtü'l-makāsıd, İstanbul 1329, s. 281; Gümüşhânevî, Mecmûʿatü'l-aḥzâb, İstanbul 1311, I, 475-476; İżâḥu'l-meknûn, I, 372, 560, 591; II, 255, 248, 359; Köprülü, İlk Mutasavvıflar, s. 32, 37, 74, 89; Rycaut, s. 139; H. Dernschwam, Tagebuch (nşr. F. Babinger), Leipzig 1923, s. 203; Şeybî, eṣ-Ṣıla, I, 82, 138, 146; Ahmet Yaşar Ocak, İslâm-Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü, Ankara 1985; a.mlf., "XIII.-XV. Yüzyıllarda Anadolu'da Türk-Hıristiyan Dinî Etkileşimler ve Aya Yorgi (Saint Georges) Kültü", TTK Belleten, LV/214 (1991), s. 661-674; Pertev Nâili Boratav, "Hızır (Türklerde)", İA, V/1, s. 462-471; Dihhudâ, Luġatnâme, XII, 607.

Süleyman Uludağ

EDEBİYAT.

Hızır efsanevî kişiliğiyle folklor, tasavvuf, halk inanç ve telakkilerinde geniş yer tutar. Bu durum en geniş çerçevesiyle klasik kültüre de yansımıştır. Tasavvuf ve tekke edebiyatında Ahmed Yesevî, Yûnus Emre ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'den başlayarak hemen bütün mutasavvıf şairler Hızır'ı mürşid-i kâmil olarak yorumlamışlardır. Ahmed Yesevî bir hikmetinde Hızır'la görüştüğünü, onun kendisine yardım edip elinden tuttuğunu, otuz bir yaşında iken kendisine mey (ilâhî aşk) içirdiğini ve vücudundan Azâzîl'i kovduğunu söyler. Yûnus Emre, Hızır'ın İlyâs ile birlikte âb-ı hayât içerek ölümsüzlüğe eriştiğini belirtir ve Hızır'ın sakalık yapacağından söz eder. Onun sunacağı şey ise âb-ı hayât yani ilâhî aşktır. Bu sâkīlik motifine başka şairlerde de rastlanır. Mevlânâ, Şems-i Tebrîzî'yi "ikinci Hızır, zamanın Hızır'ı, görüş Hızır'ı, gerçek Hızır" gibi ifadelerle tanımlar. Sultan Veled de İbtidânâme'sinde babasını Hz. Mûsâ'ya, Şems-i Tebrîzî'yi de Hızır'a benzetir. Hatiboğlu Bahrü'l-hakāik adlı eserinde Hızır'ın ledün ilminde mâhir ve üstat olduğunu, velîlere keramet öğrettiğini, üçler, yediler ve kırkların onun ilmiyle velî olduğunu anlatır. Şah İsmâil Hatâî de, "Cebrâil Mûsâ'ya Hızr'a var dedi / Mürşid-i kâmile varmadan olmaz" diyerek aynı görüşü benimser. Niyâzî-i Mısrî bu hususu, "Ravza-i hadrâyı bilmez Hızr'a yoldaş olmayan" sözleriyle ifade etmiştir.

Hızır’ın makamı olan “ravza-i hadrâ”, şeriat ve hakikat ilminin birleştiği yer olan “mecmaü’l-bahreyn”dir. Niyâzî-i Mısrî’ye göre hakikate ulaşmak isteyen kişi Hz. Mûsâ gibi Hızır’a gemisini deldirmeli, eski duvarı yıkılmaktan kurtarmalı ve çocuğu öldürmelidir.

Divan şiirinde, kavuşamadığı sevgiliyle Hızır’ın yüce kişiliği arasında ilgi kuran şairlerin onu genellikle zulmet ve âb-ı hayât münasebetiyle anarak istiare, telmih ve tevriyelere konu ettikleri görülür. Hızır’ın Şebçerâğ ile zulümâta gidişi, İlyâs

ve İskender’le birlikte âb-ı hayâtı araması, bir çeşme başında yemek için çıkardığı pişmiş balığın canlanması üzerine bu çeşmenin âb-ı hayât olduğunu anlaması, İlyâs ile birlikte bu sudan içerek ölümsüzlüğe kavuşması gibi motifler sık sık rastlanan telmih konularındandır. Hızır’ın insanlara yardım etmesi, denizde darda kalanların imdadına yetişmesi, yeşil elbisesini ve makamını kimsenin görmemesi, boğulanları karaya çıkarıp cenaze namazlarını kılması, Îsâ peygamber gibi ebedî hayata kavuşmuş olması gibi inanç ve telakkiler şairin hasretini çektiği, fakat bir türlü iltifatını göremediği sevgiliyi hatırlatan özellikleridir. Bundan dolayı divan edebiyatında övülen kişi (memdûh) ve sevgili çok defa Hızır’a benzetilmiş, hatta bazan ondan üstün gösterilmiştir. Lutfu, yüzü (Hızır-likā), dirayeti ve ayağının bereketiyle (Hızır-kadem) Hızır’ı hatırlatan memdûh, gam ve melâl denizindeki âşığın imdadına yeşil sarıklı Hızır gibi yetişir.

Divan edebiyatında Hızır sevgili etrafında söz konusu edilirken kelime “yeşillik, tazelik; siyaha yakın mavimsi renk” anlamından hareketle çok geniş hayalî unsurlarla bezenerek kullanılmıştır. Ayva tüyleri bu sebeple renk bakımından Hızır’a benzetilmiş, kelime tevriyeli kullanılarak Hızır kıssasıyla ilgili hususlara işaret edilmiştir. Dudağın üstündeki taze ayva tüyleri, Hızır eliyle çeşmesâr üstüne yazılmış mısra veya Kevser sûresi olarak düşünülür. Dudak âb-ı hayât olunca etrafındaki ayva tüyleri Hızır, ayva tüylerinin dudak etrafında belirmesi de Hızır’ın âb-ı hayât üstüne gelmesi şeklinde tasavvur edilir. Sevgilinin al yanağı üstündeki ayva tüyleri, Hızır’ın yolunun bir gül bahçesine uğraması şeklinde yorumlanır. Göz yaşı denizinde boğulmak üzere olan âşık bazan “Hızr-hat” diye adlandırılan sevgiliyi imdadına çağırır.

Sevgilinin kendisi, dudakları veya yanakları âb-ı hayât, âşık ise onu arayan Hızır'dır. Âşığın gönlü de seyahat etmiş olan Hızır gibi düşünülür. Gönül Hızır'ı, ten zulmetinde âb-ı hayâtı bularak "Nefsini bilen rabbini bilir" sırrına erer. Sevgilinin yüzü suya, üzerindeki saçları su üstüne seccadesini salıp gezen Hızır'a benzetilir. Âşık sevgilinin dudaklarının Hızır'ı ile yoldaş olarak mecmaü'l-bahreyni dolaştığını, fenâ tozundan, havâdis dalgalarından aman bulduğunu söyler.

Kendini "mâna ve söz Hızır'ı" olarak niteleyen şair, âb-ı hayâta benzeyen eserleriyle Hızır gibi ölümsüz olacağına inanır. Nitekim Hızır'ın yürüdüğü yerlerde yeşil otlar bittiği gibi kalemin de arkasında harfler ve yazılar serpilir. Mürekkebe batırılarak ıslanan kalem, zulümâta gidip gelerek âb-ı hayâtı bulan ve onu içen Hızır gibidir. Sancak ve tuğlar da Hızır gibi yeşillere bürünüp erenlerin himmetiyle askerlere rehberlik eder. Allah, gam denizine batanları kurtarmak için her yerde Hızır gibi yeşillikler, bağlar, bahçeler yaratmıştır. Gonca, yeşilliği ve gizliliği yönünden elinde âb-ı hayât kadehi tutan Hızır'a benzetilir. Sevgilinin boyunu ve vahdeti temsil eden servi de yeşilliği, yüksekliği ve uzunluğu bakımından Hızır gibi uzun ömürlü olarak tasavvur edilir, ayağının bastığı yerlerin yeşil olması dolayısıyla da Hızr-ı sânî olarak düşünülür.

Hızır İskendernâme, Battalnâme, Dânişmendnâme, Dede Korkut Kitabı, Saltuknâme, Manas Destanı, Alpamış Destanı, Köroğlu Destanı, Derdiyok ile Zülfüsiyah, Âşık Garip, Kerem ile Aslı, Tâhir ile Zühre gibi eserlerden başlayarak hemen bütün halk hikâyeleri, masal, efsane, menkıbe ve şiirlerde söz konusu edilmiştir. Bu eserlerde genellikle boz atlı, yeşil elbiseli (bazan beyaz), yüzü açık veya nikablı, yeşil mızrak veya kamçılı, istediği kılığa girebilen bir kişi olarak tasavvur edilen Hızır darda kalanlara yardım eden, iyileri ödüllendirip kötüleri cezalandıran, bolluk ve bereket bağışlayan, müslüman askerlere yardım için savaşlara katılan bir şahıs olarak tanıtılır. Hızır halk şiirinde âşıklara, hikâye kahramanlarına aşk bâdesi sunmakta veya tükürüğünden ağzına sürünce âşık deyiş söylemeye başlamaktadır. Ninnilerde Hızır'ın taş bebeğe can vermesi, yola giden çocuğun elinden tutması, eşiğine (kapısına) gelmesi ve uğur getirmesi gibi temenniler yer alır. Bilmecelerde de Hızır'ın kılıç salması, bir değnekle dağları oynatması anlatılır. Bu inanışlara bağlı olarak halk dilinde "Kul sıkışmayınca Hızır yetişmez"; "Her vaktini hazır (her geceyi Kadir), her geleni Hızır bil";

“Hızır gibi yetişmek, Hızır uğramak, Hızır’ın eli değmek” gibi atasözü ve deyimler ortaya çıkmıştır.

Türk edebiyatında Hızır’ın Hz. Mûsâ ile görüşmesini ele alan müstakil eserler yazılmıştır. Nev‘î’nin Terceme-i Kıssa-i Hızır ve Mûsâ’sı, Şemseddin Sivâsî’nin Kıssa-i Mûsâ ve Hızır’ı, Ahîzâde’nin Kıssa-i Mûsâ ve Hızır’ı, Niyâzî-i Mısrî’nin Risâle-i Hızriyye-i Kadîme ve Risâle-i Hızriyye-i Cedîde adlı risâleleri bunlara örnek verilebilir. Niyâzî-i Mısrî bu konuyu ayrıca Mevâ᾿idü’l-irfân adlı eserinde de ele almıştır. XV. yüzyıl şairlerinden Eğridirli Muhyiddin Çelebi, Hızır’ın kendisini nasıl terbiye ve irşad ettiğini anlatan Hızırnâme adlı bir eser kaleme almıştır. Süleyman Nahîfî de Hızır’ın kendisini sık sık ziyaret ettiğini ve birçok tasavvufî meseleyi ona sorarak öğrendiğini belirterek Hızır’ın cevaplarından oluşan Risâle-i Mükâleme-i Hızır aleyhisselâm adlı bir eser meydana getirmiştir. Hızriyye veya Risâle-i Tasavvuf adlarıyla da anılan eser Nahîfî’nin diğer eserleriyle birlikte basılmıştır (İstanbul 1864).

Edebiyatın yenileşme döneminde klasik özelliklerini kaybeden Hızır sadece deyimlerdeki varlığı ile edebî eserlerde yer almıştır. Bunun dışında Sezai Karakoç’un Hızırla Kırk Saat (İstanbul 1967) adlı şiir kitabı, Hızır’ın dinî ve efsanevî özelliklerini alegorik olarak ve yeni bir anlayışla yansıtan, bazı bölümlerinde Hızır’ın konuşturulduğu dikkate değer bir eserdir.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed-i Yesevî: Dîvân-ı Hikmet’ten Seçmeler (haz. Kemal Eraslan), Ankara 1983, s. 82; Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Dîvân-ı Kebîr (haz. Abdülbâki Gölpınarlı), İstanbul 1957, I, 92, 352; IV, 144, 392; V, 178; Sultan Veled, İbtidânâme (trc. Abdülbâki Gölpınarlı), Ankara 1974, s. 383; Yahyâ Bey, Dîvan (haz. Mehmed Çavuşoğlu), İstanbul 1977, s. 44, 46, 73, 76, 240, 339; Nev‘î, Divan (haz. Mertol Tulum - Ali Tanyeri), İstanbul 1977, s. 352; Mehmed Çavuşoğlu, Necâti Bey Dîvânı’nın Tahlili, İstanbul 1971, s. 35, 162, 170, 179, 184, 223; Harun Tolasa, Ahmed Paşa’nın Şiir Dünyası, Ankara 1973, s. 26, 27, 73, 77, 241, 242, 249; Altan Gökalp,

“Hızır, İlyas, Hıdrellez: Les maîtres du temps, le temps des hommes”, Quand le crible etait dans la paille (Hommage à Pertev Naili Boratav), Paris 1978, s. 211-231; Âmil Çelebioğlu, Türk Bilmeceler Hazinesi, İstanbul 1979, s. 74, 320; a.mlf., Türk Ninniler Hazinesi, İstanbul 1982, s. 78, 79, 113, 171, 273; a.mlf., “Âb-ı Hayât (Edebiyat)”, DİA, I, 3-4; Ahmet Yaşar Ocak, Veysel Karanî ve Üveysîlik, İstanbul 1982, s. 94; a.mlf., İslâm-Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü, Ankara 1985; Cemâl Kurnaz, Hayâlî Bey Dîvânı (Tahlili), Ankara 1987, s. 65, 66, 127, 137, 250, 260, 265, 331, 366, 400, 485, 486, 487, 488, 520; İsmail E. Erünsal, The Life and Works of Tâcîzâde Ca‘fer Çelebi, with a Critical Edition of his Dîvân, İstanbul 1983, s. 57; M. Nejat Sefercioğlu, Nev’î Dîvânı’nın Tahlîli, Ankara 1990; Mustafa Tatçı, Yunus Emre Dîvânı: İnceleme, Ankara 1990, I, 117-118; İskender Pala, Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü, Ankara 1995, s. 248-249; İsmail Hakkı [İzmirli], “Suâl-Cevâb”, SR, sy. 284 (1329), s. 376-378; Mehmet Aydın, “Türkler’de Hızır İnancı”, SÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 2, Konya 1987, s. 51-77; Hüseyin Ayan, “Hızırnâme ve Muhiddin Dolu”, JTS, XIV (1990), s. 33-41; Irfan Omar, “Khıḍr in the Islamic Tradition”, MW, LXXXIII/3-4 (1993), s. 279-294; Emel Esin, “Hızır”, TA, XIX, 215-216; Pertev Nâili Boratav, “Hızır (Türkler’de)”, İA, V/1, s. 462-471; Dihhudâ, Luġatnâme, XII, 607.

Cemâl Kurnaz

HIZIR AĞA

XVIII. yüzyılda yaşamış Türk bestekârı ve mûsiki nazariyatçısı.

Halep'te doğdu. Şam asıllı bir aileye mensuptur. Genç yaşta İstanbul'a gelen ve saraya alınan Hızır Ağa I. Mahmud (1730-1754) ve III. Osman (1754-1757) devirlerini idrak etti. Keman çalmadaki ustalığı sebebiyle Kemânî Hızır Ağa diye tanındı. En meşhur olduğu dönem musâhibi olduğu I. Mahmud zamanıdır. İsmail Hakkı Uzunçarşılı'nın onu Vardakosta Ahmed Ağa, Abdülhalim Ağa, Tanbûrî İsak gibi III. Selim'in ilk dönemlerinde yetişmiş mûsikişinaslar arasında zikretmesi yanlıştır.

O devirde günümüzdeki rebaba benzeyen kemanda ve tanburda iyi bir icracı olarak tanınan Hızır Ağa, ayrıca bestekârlığı ve mûsiki nazariyatı üzerindeki çalışmaları ile bu alandaki gücünü de ortaya koymuştur. Bestelediği saz eserleri arasında özellikle mehterhâne peşrevleri meşhurdur. Bunlardan zirgüleli hicaz ve segâh karabatak peşrevleriyle bayatî saat peşrevi günümüze kadar gelmiştir. Yılmaz Öztuna, Hızır Ağa'nın on beş peşrev ve saz semâisiyle bir şarkısının zamanımıza ulaştığını kaydeder (BTMA, I, 342).

Müsebba‘ adlı yedi vuruşlu ve yirmi altı zamanlı bir usulle vech-i arazbâr makamının da mürettibi olan Hızır Ağa, ayrıca "Hızır Ağa edvârı" adıyla tanınan bir nazariyat kitabı kaleme almıştır. Klasik bir edvâr kitabı düzeninde olan eserin asıl adı Tefhîmü'l-makāmât fî tevlîdi'n-nagamât'tır. İki bölümden meydana gelen eserin birinci bölümünde perdeler, makamlar ve usullere dair bilgiler yer alır. İkinci bölümde ise on dokuz mûsiki aletinin resimlerine yer verilmiştir. Burada ayrıca her enstrümanla ilgili olarak ya kısa bilgiler verilmiş veya enstrümanın adının geçtiği bir beyit yazılmıştır. I. Mahmud adına yazılan Tefhîmü'l-makāmât'ın İstanbul kütüphanelerinde üç yazma nüshası mevcuttur (Süleymaniye Ktp., Hafîd Efendi, nr. 291; TSMK, Hazine, nr. 1793; İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet, nr. 177/4). İkinci bölümün sadece Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndeki nüshada yer alması ve birinci bölümden farklı bir hatla yazılmış olması dikkat çekmektedir. Eserin birinci bölümü üzerinde Süleymaniye

Kütüphanesi ve Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi’ndeki nüshalara dayanılarak bir mezuniyet çalışması yapılmıştır (bk. bibl.). Kitabın yazılış tarihi hakkında kesin bilgi bulunmamaktadır. Ancak ikinci bölümde Sadrazam Yirmisekizçelebizâde Mehmed Said Paşa’dan (ö. 1761) “merhum” diye söz edilmesi göz önüne alınarak eserin 1761’den sonra yazılmış olduğu söylenebilir.

Hızır Ağa birçok talebe yetiştirmiştir. Bunlar arasında oğlu Küçük Ârif Mehmed Ağa, Vardakosta Ahmed Ağa ve Ahmed Kâmil Efendi özellikle zikredilmesi gereken önemli mûsikişinaslardır.

BİBLİYOGRAFYA

Hızır Ağa, Tefhîmü’l-makāmât fî tevlîdi’n-nagamât (haz. Yavuz Daloğlu, lisans bitirme çalışması, 1985, Dokuz Eylül Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Müzik Bilimleri Bölümü); Abdülbâkî Nâsır Dede, Tedkīk u Tahkīk, Süleymaniye Ktp., Nâfiz Paşa Bl., nr. 1242/I, vr. 23a; Atâ Bey, Târih, III, 23-24; Şânîzâde, Târih, III, 154; Cevdet, Târih, XI, 56; Ezgi, Türk Musikisi, I, 72-74; III, 35-37; IV, 108-110; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/2, s. 565-566; Haydar Sanal, Mehter Musikisi, İstanbul 1964, s. 257-258, 263-273; E. Popescu-Judetz, Dimitrie Cantemir Cartea Stiintei Muzicii, Bucuresti 1973, s. 140-141; a.mlf., Türk Musiki Kültürünün Anlamları (trc. Bülent Aksoy), İstanbul 1996, s. 86-87; İsmail Kayabalı - Cemender Arslanoğlu, “Mehter Musikisi”, TK, sy. 131 (1973), s. 359; Muhammed Takî Dânişpejûh, “Mûsîkīnâmehâ -3-”, Hüner u Merdum, sy. 146-147, Tahran 1353 hş./1974, s. 80; Öztuna, BTMA, I, 342.

Nuri Özcan

HIZIR BEY

(ö. 863/1459)

Osmanlı âlimi, İstanbul'un ilk kadısı.

Eskişehir'e bağlı Sivrihisar kazasında doğdu. Doğum tarihi bazı kaynaklarda 810 (1407) olarak verilir. Babası Sivrihisar kadısı olan Celâleddin Efendi'dir. Annesinin Nasreddin Hoca'nın kızı olduğuna dair bilgiler şüphelidir. İlk öğrenimini babasından gördü; ardından Bursa'da Molla Yegân olarak şöhret bulan Ahmed b. Armağan'ın yanında tahsiline devam etti. Bu arada hocasının kızı ile evlendi. Öğrenim hayatını tamamladıktan sonra Sivrihisar'daki bir medresede müderris olarak göreve başladı. Taşköprizâde onun 837'de (1433) burada kadı olarak bulunduğunu belirtir (eş-Şeḳāʾiḳ, s. 91).

Hızır Bey asıl şöhretini II. Mehmed'le tanıştıktan sonra kazandı. eş-Şeḳāʾiḳu'n-nuʿmâniyye'de geçen ve diğer kaynaklarda da tekrarlanan rivayete göre Hızır Bey, Edirne'de II. Mehmed'in huzurunda yapılan ilmî toplantılardan birinde Mısır veya Suriye'den gelen bir Arap âlimiyle giriştiği tartışmada üstünlük sağlayınca padişahın dikkatini çekmiş, bir Osmanlı âliminin bu başarısı karşısında memnun olan padişah sırtından kürkünü çıkarıp kendisine giydirmiş ve onu Bursa'daki Çelebi Mehmed (Sultâniye) Medresesi'ne 50 akçe ile müderris tayin etmiştir (a.g.e., s. 91-92). Ancak bunun ne zaman olduğu bilinmemektedir. Taşköprizâde'nin, bu tayinin ardından onun İnegöl kadılığına getirilme tarihini 848 (1444) olarak vermesi söz konusu olayın, II. Mehmed'in henüz on iki yaşında iken tahta çıktığı ilk saltanatı sırasında (1444-1446) cereyan ettiğini düşündürmektedir.

Mecdî ise bu hadisenin II. Mehmed'in saltanatının ilk yıllarında vuku bulduğunu kaydetmekle yetinir (Şekāik Tercümesi, s. 111). Hızır Bey, Bursa'da iken Hocazâde Muslihuddin ve Hayâlî Ahmed Efendi gibi iki talebesinin de yardımıyla her biri ileride adını duyuracak olan birçok öğrenci yetiştirdi. Muslihuddin Kastalânî (Kestelî), Alâeddin Arabî,

Hocazâde, Hatibzâde ve Muarrifzâde bunlardan bazılarıdır. Daha sonra Edirne'deki Üç Şerefeli Cami Medresesi'nde ders veren Hızır Bey (855/1451) Yanbolu kadılığı da yaptı. Fâtih Sultan Mehmed, İstanbul'un fethinden hemen sonra Hızır Bey'i yeni başşehre kadı olarak tayin etti. Böylece Hızır Bey şehrin çeşitli meseleleriyle ilgilenmeye başladı; adliye, belediye, emniyet ve imar hizmetlerinde önemli düzenlemelerde bulundu. Ancak bu görevde iken genç sayılabilecek bir yaşta vefat etti (Rebîülevvel 863/Ocak 1459). Mezarının Zeyrek'te olduğu belirtilir. Mecdî, kabrinin Şeyh Vefâ yakınında divan şairi Necâtî Bey'in yattığı tekkenin hazîresinde bulunduğunu kaydeder (a.g.e., s. 113). İstanbul'un Kadıköy ilçesine bu ad, buranın Fâtih Sultan Mehmed tarafından Hızır Bey'e arpalık olarak tahsis edilmesi dolayısıyla verilmiştir. İstanbul Unkapanı'nda onun adını taşıyan bir mahalle ve bir mescidinin olduğu bilinmektedir.

Hızır Bey'in üç oğlu ve iki kızı olmuştur. Oğulları Yâkub Paşa, Müftü Ahmed Paşa ve Tazarru'nâme sahibi Sinan Paşa dönemlerinin ünlü ilim adamlarındandı. Kızları Hacı Kadın ve Fahrünnisâ Hatun ise yardım severlikleriyle tanınmışlardı.

Hızır Bey, Arap ülkelerine gitmeden Arapça'yı öğrenen Osmanlı âlimlerinden ve aynı zamanda Fahreddin er-Râzî'nin kelâm ekolünü devam ettirenlerden biridir. Kaynaklarda onun ilmî şahsiyeti "ikinci İbn Sînâ", "ilim dağarcığı" ve "ilmin âlemi" (başlı başına bir ilim dünyası) lakapları ile ifade edilmiştir (Taşköprizâde, s. 92; Kınalızâde, I, 341). Taassuptan uzak, açık fikirli, ince ruhlu olduğu ve latifeden hoşlandığı belirtilen Hızır Bey yüksek bir şiir kabiliyetine sahipti. Az fakat öz eserler vermiştir. Eserlerinin azlığında, idarecilik görevleri yanında genç sayılabilecek bir yaşta ölmesinin de etkisi vardır. Hızır Bey'in ilmî ekolünü devam ettiren ünlü öğrencileri arasında Hayâlî, Hocazâde Muslihuddin ve Kestelî sayılabilir.

Eserleri. 1. el-Ḳaṣîdetü'n-nûniyye*. Hızır Bey'in eserleri içinde en meşhur olanıdır. 105 beyitten meydana gelen kasidede kelâm meseleleri önemlerine göre bir veya birkaç mısrada ele alınmış ve Mâtürîdî ekolü çerçevesinde işlenmiştir. Eser pek çok kimse tarafından tercüme ve şerhedilmiştir. Örnek olarak İsmâil Müfîd Efendi (İÜ Ktp., TY, nr. 354) ve İmamzâde Mehmed Esad Efendi'nin (İÜ Ktp., nr. 1291, 9776) manzum Türkçe tercümeleriyle

Hayâlî Ahmed Efendi (İstanbul 1317) ve Manastırlı İsmâil Hakkı Efendi’nin (İstanbul 1312) şerhleri zikredilebilir. 2. ʿUcâletü leyle ev leyleteyn. Kaynaklarda verilen bilgiye göre, Fâtih Hızır Bey’in kendisine sunduğu bu kasideyi görüşünü almak üzere Molla Gürânî’ye göndermiş, Gürânî, lâzım olan “zâde” fiilinin kasidede müteaddî olarak kullanıldığını sultana bildirmiş, sultan da durumu Hızır Bey’den sormuştur. Hızır Bey bu itiraza, “zâde” fiilinin Kur’an’da müteaddî kullanıldığını gösteren, aynı zamanda hasetçilik ve ikiyüzlülüğe dair iğneleyici ifade taşıyan bir âyetle (el-Bakara 2/10) karşılık vermiştir (Taşköprizâde, s. 94). Ucâle’nin ayrı bir kaside mi, yoksa el-Ḳaṣîdetü’n-nûniyye’nin ithafnâmesi mi olduğu tartışmalıdır. Eseri müstakil bir kaside kabul edenlerin yanında (a.g.e., s. 93; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1348-1349), çok kısa olması ve el-Ḳaṣîdetü’n-nûniyye ile aynı kafiyeyi taşıması sebebiyle adı geçen kasidenin bir ithafnâmesi olduğunu, daha sonra ithafnâmenin unutulup sadece kaside metninin devam ettirildiğini ileri sürenler de vardır (Ünver, s. 33). Hızır Bey, kasidenin sonunda bu eseri bir iki gecede yazdığını kaydetmektedir. Ancak hemen hemen bütün kelâm meselelerini ele alan el-Ḳaṣîdetü’n-nûniyye’nin bir iki gecede yazılması mümkün değildir. Ayrıca kasidenin vezni “müstefʿilün fâilün müstefʿilün fâilün” şeklinde iken ʿUcâle’nin mevcut beyitlerinin vezni “mefâîlün mefâîlün feûlün” şeklindedir. 3. Tefsîr-i Yâsîn-i Şerîf. Yâsîn sûresinin Türkçe tefsirinden ibaret olan eserde âyet ve hadis metinleri yazıldıktan sonra gerekli açıklamalar Türkçe olarak yapılmaktadır. Eserde rivayet ve dirayet metotları birleştirilmekte, Mevlânâ’nın Mes̱nevî’siyle benzeri tasavvufî eserlerden de beyitler nakledilmektedir. Süleymaniye (İbrâhim Efendi, nr. 140) ve Millet (Ali Emîrî Efendi, nr. 58, 59) kütüphanelerinde yazma nüshaları bulunan eserin İbrâhim Efendi nüshasını Ayşe Hümeyra Aslantürk neşretmiştir (Yâsin-i Şerif Tefsiri, İstanbul 1997). 4. Terceme-i Külliyyât-ı Hoca Ubeydullah. Nakşî şeyhlerinden Hoca Ubeydullah’ın vaazlarını ve tasavvufî nasihatlerini ihtiva eden risâlelerinin Türkçe tercümesidir (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 2047/3, vr. 148a-221a). 5. Terceme-i Meṭâliʿu’l-envâr. Kadı Sirâceddin el-Urmevî’ye ait Meṭâliʿu’l-envâr adlı mantık kitabının bazı ilâvelerle birlikte Farsça’ya yapılan tercümesidir. Fâtih’in isteği üzerine gerçekleştirilen tercümenin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi’nde bulunmaktadır (Ayasofya, nr. 2488). 6. Tuḥfe-i Sulṭân Murâd Ḫan. Fâtih Sultan Mehmed’in babası II. Murad’a ithaf edilen Farsça bir risâledir (Beyazıt Devlet Ktp., nr. 5577, vr. 41b-44a). Eserde, Hz. Âdem’in kendi ömründen

kırk seneyi Hz. Dâvûd'a verdiğine ve Resûl-i Ekrem'in Medine'de öğle vaktinin farzını dört rek'at olarak kıldıktan sonra Zülhuleyfe'de ikindinin farzını iki rek'at kıldığına dair rivayetlerle ilgili olarak akla gelebilecek sorulara cevap yanında Hz. Süleyman'ın Dâvûd'dan tevarüs ettiği bildirilen şeyler (en-Neml 27/16) hakkında Zemahşerî'nin görüşlerine de yer verilmiştir.

Hızır Bey'in, kaynaklarda üzerinde önemle durulan ve bazılarında bir "Kasîde-i Tâiyye" olduğu ileri sürülen bir müstezadı da bulunmaktadır. Yedi beyitten meydana gelen müstezad, Hızır Bey'in hassasiyetinin ve ince ruhunun ürünü olarak kabul edilir. Süleymaniye Kütüphanesi'nde iki nüshası bulunan (Fâtih, nr. 5427, vr. 211b; Lâleli, nr. 3707/7) kasidenin metnine Taşköprizâde eş-Şeḳāʾiḳ'te yer vermiştir (s. 93). Kaynaklarda ayrıca Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi Tecrîdi'l-ʿaḳāʾid adlı bir eser Hızır Bey'e nisbet edilmekte (Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 346), Atûfî Hayreddin Hızır'a izâfe edilen Şerḥu Îsâġūcî fi'l-manṭıḳ adlı eserin de ona ait olabileceği ileri sürülmektedir (a.g.e., I, 346).

Türkçe, Arapça ve Farsça şiirler yazan Hızır Bey'den önce tarih düşürme daha çok bir lafız, terkip veya sadece ebced harflerinin zikriyle yapılırken o bunu şiirin son mısraında uygulayarak yeni bir çığır başlatmıştır. İstanbul'un fethi için düşürdüğü tarih bunun örneklerinden biridir: "Feth-i İstanbul'a nusret bulmadılar evvelûn / Feth edip Sultan Muhammed kıldı târîh "âhırûn" (857). Kınalızâde Hasan Çelebi onun Türkçe şiirlerine örnek olarak bir gazeline yer vermiştir (Tezkire, I, 342).

BİBLİYOGRAFYA

Hızır Bey, el-Ḳaṣîdetü'n-nûniyye (Şerḥu'l-Ḳaṣîdeti'n-nûniyye içinde), [baskı yeri yok] 1297 (el-Matbaatü'l-Vehbiyye), s. 22, 30, 38, 54, 74; Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ, s. 91-94; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 111-114; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârih, II, 449-452; Kınalızâde, Tezkire, I, 340-343; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1348-1349; Sicill-i Osmânî, II, 277; Celal Es'ad,

Kadıköy Hakkında Tedkikat-ı Belediye, İstanbul 1329, s. 14-15; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 346; Osmanlı Müellifleri, I, 290-291; A. Süheyl Ünver, Kadıköyüne Ünvanı Verilen Hızır Bey Çelebi, Hayatı ve Eserleri, İstanbul 1944; Fr. Babinger, Mahomet II, le conquérant et son temps, Paris 1954, tür.yer.; a.mlf., "Hızır Bey", İA, V/1, s. 471; Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilâtı, s. 76, 176, 229; Rakım Ziyaoğlu, İstanbul'un İlk Belediye Başkanı Hızır Bey Çelebi, İstanbul 1976; M. Said Yazıcıoğlu, Hızır Bey, Ankara 1987; a.mlf., "Hızır Bey ve Kasîde-i Nûniye'si", AÜİFD, XXVI (1983), s. 549-588; İsmail Yakıt, Türk-İslâm Kültüründe Ebced Hesabı ve Tarih Düşürme, İstanbul 1992, s. 129-130; Mustafa Armağan, Şehir Asla Unutmaz, İstanbul 1997, s. 141-152; Şerafeddin Gölcük, "Fatih Sultan Mehmed'in İstanbul'a Tayin Ettiği İlk Kadı Kelâm Alimi Hızır Bey 1407-1458 (810-863 H.)", Millî Kültür, sy. 12, Ankara 1981, s. 8-12; Mustafa Çuhadar, "Hıdır Bey ve Kaside-i Nûniyyesi", Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, sy. 1, Kayseri 1987, s. 217-230; J. R. Walsh, "Khıḍr Beg", EI² (İng.), V, 4-5; Necdet Sakaoğlu, "Hızır Bey Çelebi", DBİst.A, IV, 69-70.

Mustafa Said Yazıcıoğlu

HIZIR BEY CAMİİ

Manisa Soma’da XVIII. yüzyıl sonlarında yapılmış cami.

İlçenin eski bir yerleşim mevkii olan Cuma mahallesinde bulunmaktadır. Kitâbesine göre 1206 (1791-92) yılında Çapanoğlu Süleyman Bey tarafından yaptırılmıştır. Fakat kısa bir müddet sonra Emîr Hızır Bey caminin içini bütünüyle yenilemiştir.

Kareye yakın bir plana sahip olan caminin dış duvarları kâgir olmakla beraber iç aksamı ahşaptandır. Son cemaat yeri, ince ağaç direklere oturan barok profilli kemerlere sahip olup üzeri ahşap örtülü ve dışa taşkın saçaklı olarak düzenlenmiştir. Sütun araları son yıllarda camekânlarla kapatılmış olan son cemaat yerinin ahşap kaplamalı tavanında biri ortada, ikisi yanlarda olmak üzere Osmanlı sanatının son döneminde çok yaygın olan şemseler yapılmış, tavanın geri kalan yüzeyleri çıtalarla karelere bölünmüştür.

Ana mekâna geçişi sağlayan kapı fazla bezemeli değildir. Bunun üstünde aynı dönemin konak, yalı ve evlerindekine benzeyen çıkma halinde bir mükebbire yer alır. Bu duvarda sağlı sollu birer mihrap bulunur. Üzerlerine altışar kartuş içine işlenmiş birer kitâbe yerleştirilen mihrapların içleri ve kitâbelerin üstlerindeki tepelikleri çok zengin kalem işi nakışlarla süslenmiştir. Cümle kapısının iki yanındaki pencerelerin alınlıklarında ise Mekke ve Medine’yi tasvir eden fresko tekniğinde resimler yapılmıştır. Son cemaat yeri mihraplarının içleri gibi tepelikleri de cami resimleriyle bezenmiştir. Bu duvarın yukarı kısmında bir dizi halinde mükebbirenin iki tarafında altı pencere sıralanmaktadır.

Ana mekân, ahşap bir çatı içine gizlenmiş bir kubbe ile örtülüdür. Kubbenin sekizgen biçimindeki iç yüzeyi de ortadaki bir göbek dışında sekiz bölüme ayrılarak bunların içleri ve etrafları çiçeklerle bezenmiş, barok çerçeveli madalyonlarla süslenmiştir.

Cami harimi, mekânı üç taraftan saran ve ahşap sütunlara dayanan barok

profilli kemerlere sahip üstünde bir galeri bulunan mahfillerle çevrilmiştir. Çıtalı tavanı olan ve duvarların üst kısımları nakışlarla süslü bulunan bu üst kat mahfilin üzerinde bir çıkıntı halinde yer alan balkonun (veya galeri) alt yüzeyinde çepeçevre manzara resimleri sıralanır.

Yapının içinde kapı üstlerinde, mahfil üzerindeki balkonun eteğinde ve mihrapta barok kompozisyonların yanı sıra manzara resimleri bulunmaktadır. Ayrıca sekiz ağaç direk üzerine oturan yuvarlak kemerli ve geniş saçaklı şadırvan da barok üslûpta renkli kalem işleriyle bezenmiştir.

Hızır Bey Camii, iç yüzeylerini kaplayan çok zengin kalem işi nakışları bakımından Rumeli'de birçok örneği bulunan Osmanlı dönemi eserlerinin Anadolu'da pek rastlanmayan bir benzeridir. Bu süslemenin bütünüyle eski Türk motiflerine yabancı Batı'nın barok üslûplu motifleriyle yapılmış olması, bu sanat akımının Batı Anadolu'da XIX. yüzyıl başlarında iyice hâkim olduğunu gösterir.

BİBLİYOGRAFYA

Rüçhan Arık, Batılılaşma Dönemi Anadolu Tasvir Sanatı, Ankara 1988, s. 32-39; Ersal Yavi - Neclâ Yazıcıoğlu Yavi, Manisa, İzmir 1995, s. 196-199; Ersal Yavi, "Klasik Osmanlı Camii Süslemesine Karşıt Reform Örneği: Soma Hızır Paşa Camii", Antik-Dekor, sy. 32, İstanbul 1995, s. 127-130.

Semavi Eyice

HIZIR GÜNLERİ

Halk arasında yazın başlangıcı sayılan 6 Mayıs (hıdrellez) günü başlayıp 8 Kasım'a kadar devam eden dönem için kullanılan bir tabir

(bk. TAKVİM).

HIZIR HAN

(خضر خان)

el-Melikü'l-Kerîm Seyyid Hızr Hân b. Melik Süleymân el-Alevî (ö. 824/1421)

Delhi'de hüküm süren Seyyidler hânedanının kurucusu ve ilk hükümdarı (1414-1421).

Hz. Peygamber'in soyundan gelen bir aileye mensuptur; babası Melik Süleyman Tuğluklular'ın Mültan câgîrdârı idi. Çocukluğu bu şehirde geçmiş, babasının

ölümünden sonra Tuğluklu Sultanı III. Muhammed (1390-1393) tarafından onun yerine tayin edilmiştir. Tuğluklu Veziri Mallu (İkbal Han) ve Diopâlpûr hâkimi Sâreng Han ile yaptığı mücadelede Mültan'daki câgîrini kaybetti (1396). Timur'un Hindistan seferi sırasında (1398) Mevat'a kaçtı; fakat daha sonra onun hizmetine girdi. Tuğluklu sultanları Nusret Şah ile II. Mahmud'un saltanat mücadelelerinden faydalanan Hızır Han yöre halkını kendi tarafına çekti. Timur'un ayrılmasından sonra Tuğluklu Veziri Mallu tekrar ortaya çıkarak Hızır Han'ın arazisini istilâ etmek istediyse de başarılı olamadı. Akabinde Hızır Han karşı hücuma geçti ve kısa zamanda Mültan ve Diopâlpûr dışında Lahor ve Sind'i, arkasından da Delhi yolu üzerindeki kale ve kasabaları hâkimiyeti altına aldı. II. Mahmud ile veziri Mallu, Hızır Han'ın yayılma politikasına karşı koymak istediler; ancak başarılı olamadılar ve Mallu Mültan'ı tekrar istilâ etmeye çalışırken yenilip öldürüldü (1405). Daha sonra Hızır Han Delhi'de kendine taraftar kazanmaya çalıştı. Sultan Mahmud ölünce iktidar boşluğundan faydalanan Devlet Han Lûdî (1413-1414) yönetimi ele geçirdi. Fakat Delhi içerisinde taraftarları iyice artmış olan Mültan Valisi Hızır Han birkaç ay sonra muzaffer bir şekilde şehre girdi ve kendini Timurlular'ın vasali ilân etti (28 Mayıs 1414). Böylece Delhi Sultanlığı'nda Seyyidler hânedanı dönemi başlamış oldu; tutuklanan Devlet Han Lûdî bir süre sonra öldürüldü.

Hızır Han’ın idareyi ele almasından sonra bazı eyaletlerde olaylar çıktı ve racalar fırsattan istifade ederek haraç ödemediler. Bu gelişmeler üzerine Hızır Han, veziri Tâcülmülk’ü âsileri cezalandırmakla görevlendirdi ve bölgelerde sükûnet tekrar sağlandı (1416).

Sonuna kadar bağlı kaldığı Timurlu ailesine saygısından dolayı Hızır Han “sultan” unvanını almayıp “mesned-i âlî” ve “râyât-ı a‘lâ” unvanlarıyla yetindi. Saltanatı boyunca Timurlular adına hutbe okuttu ve para bastırdı; ancak 820’de (1417) Şâhruh’tan sikkelere kendi adını da koyma iznini aldı. Halacîler ve Tuğluklular zamanındaki devlet teşkilâtını koruyan ve âdet olduğu üzere önemli devlet memuriyetlerine yeni tayinler yapan Hızır Han’ın hükümdarlık dönemi genellikle sınırlarını genişletmek ve kendisine başkaldıran, vergilerini ödemeyen Hindu racalar ile eyalet valilerini tedip etmekle geçti. Bizzat kumanda ettiği seferlerin çoğunda başarılı olarak istikrarı sağlamış, bunun sonunda da topraklarını genişletip Delhi ve Pencab’ı tekrar birleştirmiştir.

Hızır Han, Gwalior ve Mevat üzerine yaptığı seferden dönerken İtâve denilen yerde hastalandı ve 17 Cemâziyelevvel 824’te (20 Mayıs 1421) Delhi’de vefat etti. Âdil, cömert, sözüne sadık ve dindar bir hükümdar olarak tanınıyordu. Timur tarafından tahrip edilen Delhi ve civarı onun zamanında imar edilmiş, ülkede güvenlik sağlanmış ve ekonomik durumda düzelme olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Bedâûnî, Muntakhabu-t-tavarıkh (trc. G. S. A. Ranking v.dğr.), Delhi 1986, I, 335, 343, 352, 358-365, 375-380, 388, 395, 409; Nizâmeddin Ahmed, Ṭabaḳāt-ı Ekberî, Kalküta 1935, I, 265-270; Yahyâ b. Ahmed Sirhindî, Târîẖ-i Mübârekşâhî, Kalküta 1931, s. 166-182; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü’l-ẖavâṭır, III, 69-70; T. W. Haig, Turks and Afghans, Delhi 1958, s. 106-110; a.mlf., “Hızır Han”, İA, V/1, s. 471-472; V. D. Mahajan, The Sultanate of Delhi, Delhi 1970, s. 215-217; B. S. Nijjar, Panjab under the Sultans (1000-1526 A.D), New Delhi 1968, s. 70-72; K. A. Nizami, “The

Saiyyids", CHIn., V, 630-640; İsmail Aka, Timur ve Devleti, Ankara 1991, s. 22; a.mlf., Mirza Şahruh ve Zamanı (1405-1447), Ankara 1994, s. 100; K. K. Basu, "Account of the First Sayyad Kings of Delhi", Journal of the Bihar and Orissa Research Society, XIV (1928), s. 29-35; A.Halim, "Foundation of the Sayyid Dynasty Khizr Khan (1414-1421 A.D)", Journal of Indian History, XXXI (1953), s. 199-212; a.mlf., "Local Administration of the Sayyid Dynasty", Journal of Asiatic Society of Pakistan, V (1960), s. 35-62; P. Hardy, "Dihli Sultanate", EI² (İng.), II, 270; Aziz Ahmad, "Khiḍr Khān", a.e., V, 5-6.

Enver Konukçu

HIZIR HAYREDDİN REİS

(ö. 979/1572 [?])

Ünlü Türk denizcisi.

Akdeniz'de faaliyet gösteren ve Osmanlı donanmasına hizmet eden bir aileden gelir. Babası, Barbaros Hayreddin Paşa'nın önde gelen yedi reisinden biri olup Kanûnî Sultan Süleyman'ın Rodos Seferi'nde (1522) deniz harekâtını büyük bir başarıyla idare eden Kurdoğlu Muslihuddin Reis'tir. Muslihuddin Reis, Barbaros Hayreddin'e duyduğu hayranlıktan ötürü erkek çocuğu olunca adını Hızır Hayreddin koymuştur. Bazı resmî belgelerde Hızır Hayreddin'in adı Kurdoğlu Hızır Reis olarak da geçer (BA, MD, nr. 3, hk. 1004).

Hızır Hayreddin bir süre Barbaros'un emrinde çalıştı. Mesleğinde giderek yükseldi ve önemli hizmetlerde bulundu; hassa reisleri arasında yer aldı. 12 Receb 967'de (8 Nisan 1560) Rodos beyi Ahmed'in sefere gitmesi emredildiğinden Hızır Hayreddin, adanın ve civardaki limanların korunması, tüccar gemilerinin güvenliğinin sağlanması ile görevlendirildi. Ancak 23 Nisan'da gönderilen bir başka emirle, vazifesinden feragat eden İskenderiye kaptanı Şücâ'nın yerine tayin edildi (BA, MD, nr. 3, hk. 940, 999, 1004, 1032). Mısır'daki kaptanlığı sırasında bazı önemli görevleri yerine getirdi, bu arada Süveyş kaptanlığını da üstlendi. Nitekim Rebîülevvel 972'de (Ekim 1564) Süveyş kaptanı iken İzmir civarındaki Sığacık / Sığla sancak beyiliğine tayin edildi (BA, MD, nr. 6, hk. 294). Onun bu görevde ne kadar kaldığı ve ne gibi faaliyetlerde bulunduğu bilinmemekle birlikte II. Selim'in saltanatının (1566-1574) ilk yıllarında Sumatra'da Açe sultanlığına yardım kararı alındığı sırada yine Süveyş kaptanlığı yaptığı anlaşılmaktadır. Kendisi bu sıfatla Hint seferine çıkmakla görevlendirilmiş, yerine Mahmud Reis getirilmiştir. Ancak Yemen'de isyan çıkması Hızır Hayreddin'in Açe'ye gitmesine engel oldu. Zeydiyye ailesinden olan İmam Mutahhar'ın isyan ederek San'a Beylerbeyi Murad Paşa'yı esir alıp kendi adına hutbe okutması üzerine Şam Beylerbeyi Lala Mustafa Paşa Yemen serdarlığına tayin edildi. Bu arada 29 Cemâziyelâhir

975’te (31 Aralık 1567) Hızır Hayreddin Reis’e gönderilen bir hükümle de Hint’e gitmek için hazırlamış olduğu on beş parça gemiyi alıp Süveyş kaptanı Mahmud Reis ile birlikte Yemen tarafına gitmesi emredildi (BA, MD, nr. 7, hk. 916). Hızır Hayreddin’in Yemen’e gitmesi, Serdar Lala Mustafa Paşa ile Mısır Beylerbeyi Koca Sinan Paşa arasındaki anlaşmazlık yüzünden aylarca gecikti. Serdarın Hızır Hayreddin’le beraber Kahire’ye gelişinden sonra toplanan divanda da anlaşmazlık giderilemedi (Âlî, vr. 176a). Bunun üzerine 21 Safer 976’da (15 Ağustos 1568) Lala Mustafa Paşa azledilerek Yemen serdarlığına Sinan Paşa getirildi. Bu yüzden donanma da ancak bu tarihten sonra İskenderiye’den hareket edebildi. Sinan Paşa ile yeni San‘a Beylerbeyi Özdemiroğlu Osman Paşa, İmam Mutahhar’ın ele geçirdiği yerleri geri almak için mücadeleye başladılar. Hızır Hayreddin orduya bir yandan malzeme taşırken öte yandan isyanın bastırılması için denizden yardımcı oldu. 1569 baharında da serdarın emriyle Aden’i kuşattı. Zilkade 976 (Mayıs 1569) içinde Aden’in alınması ile Yemen isyanı tamamıyla bastırıldı.

İsyanın bastırılmasından sonra Hızır Hayreddin, bu arada Açe için hazırlanan

malzemenin iki gemiyle gönderilmiş olması yüzünden artık Sumatra’ya gitmedi. Yeniden Süveyş kaptanlığına getirildiği sanılan Hızır Hayreddin’in bundan sonraki faaliyetleri hakkında bilgi yoktur. Zilkade 979 (Mart 1572) tarihli bir hükümde kendisinden “müteveffâ” şeklinde bahsedilmesi (BA, MD, nr. 12, hk. 1125), onun Kıbrıs seferi ve İnebahtı bozgunu arefesinde veya bu mücadeleler sırasında ölmüş olabileceğini düşündürmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 3, hk. 940, 999, 1004, 1032; nr. 6, hk. 294; nr.7, hk. 916; nr. 12, hk. 1125; Âlî, Künhü’l-ahbâr, DTCF Ktp., İsmail Saip Sencer, nr. 1783, vr. 176a; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, II, 400, bk. İndeks; Danişmend, Kronoloji, II, 378, 380-381; Safvet, “Şark Levendleri, Osmanlı Bahr-i Ahmer Filosunun Sumatra Seferi Üzerine Vesikalar”, TOEM, V/24 (1329),

s. 1538-1540; Fevzi Kurtoğlu, "XVI. Asırda Hind Okyanusunda Türkler ve Portekizliler", TTK Bildiriler II (1943), s. 911-923.

Şerafettin Turan

HIZIR İLYAS

(ö. 1281/1864)

Târîh-i Enderûn adlı eseriyle tanınan Osmanlı tarihçisi ve kadısı.

1812'de Enderun'a girdiği sırada on bir yaşında olduğuna göre 1801 yılında doğmuş olmalıdır. Hâfız İlyas veya Çuhadar İlyas Ağa adlarıyla da bilinir. Ahmed Lutfî Efendi ise ondan Saraylı İlyas Efendi şeklinde söz eder (Târih, IX, 38). Babası Dîvân-ı Hümâyun kâtiplerinden Mehmed Emin Şükûhî Efendi, kardeşleri meşhur Osmanlı hekimlerinden Behcet Mustafa Efendi ile Abdülhak Molla'dır. Ağabeyi Behcet Efendi vasıtasıyla Enderun'a giren Hızır İlyas on dokuz yıl burada bulundu, iyi bir eğitim gördü ve çeşitli görevler yaptı. Bu arada sesinin güzel olması sebebiyle padişahın takdirini kazandı ve Hazine Odası ağaları arasına girdi. 1824'te çuhadar, ardından çakırsalanlık görevlerinde bulunduktan sonra kardeşlerinin yardımıyla çırağ edilerek saraydan ayrıldı (Ramazan 1246 / Şubat 1831). Kendi ifadesine göre burada bulunduğu süre içinde hiç kimseden kötü söz işitmemiş, ancak bağlı olduğu efendilerinden de hiçbir yardım görmemiş, çırağ edilmek için sabırla beklemiş, nihayet Keklik Mehmed Efendi'den ölümüyle boşalan kâtiplik görevine tâlip olarak saraydan çıkma arzusu ağabeyleri Behcet Efendi ve Abdülhak Molla vasıtasıyla padişaha iletilince gerekli izni almıştı (Târîh-i Enderûn, s. 500-503).

Kâtiplik göreviyle saraydan çıktıktan sonra ilmiye mesleğine giren İlyas Efendi 1256'da (1840) devriye mevleviyeti, Receb 1261'de (Temmuz 1845) mahreç pâyelerini aldı ve Sofya kadısı oldu. Daha sonra kendisine Bilâd-i Hamse ve Zilkade 1266'da (Eylül 1850) Mekke kadılığı pâyeleri verildi. Ertesi yıl teşkil edilen Encümen-i Dâniş'in aslî üyeliğine seçildi. Rebîülâhir 1274'te (Aralık 1857) İstanbul kadılığı pâyesini almaya hak kazandı ve Hassa Ordusu müftüsü oldu. 15 Muharrem 1281'de (20 Haziran 1864) vefat ederek Üsküdar Doğancılar'da Nasûhî Tekkesi hazîresine defnedildi.

İlyas Efendi'nin bilinen tek eseri daha ziyade Târîh-i Enderûn adıyla tanınır. Eserin önsözünde müellif, II. Mahmud döneminde Enderun'a kabul edildiği

tarihten itibaren on dokuz yıl boyunca meydana gelen olayları, sarayla ilgili tevcihatı, teşrifatı kronolojik sırayla kaleme aldığını ve bunda sadece minnet borcunu bir ölçüde ödeme amacının ağır bastığını belirtir. Eserinin ismini Vekāyi-i Letâif-i Enderûniyye şeklinde kaydeden İlyas Efendi, şahidi olduğu olaylara dair tuttuğu notlarını çırağ edilene kadar temize çekemediğini, daha sonra Abdülmecid'in tahta çıkması ile (1839) sağlanan güvenli ve adaletli ortamdan faydalanıp etrafının da teşviki sonucu notlarını toparladığını ve eserinde sade bir üslûp kullandığını yazar. Yer yer hâtırat ve vekāyi'nâme hüviyeti taşıyan eserde ilk kaydedilen olay, 1227'de (1812) Derviş İsmâil Efendi ile hânende Ârif Efendi'ye musâhiblik unvanı verilmesidir. Daha sonra Farsça başlıklar altında Enderun içinde cereyan eden olaylara geçilir. Burada özellikle pek bilinmeyen Enderun hayatı, oynanan oyunlar, tertip edilen eğlenceler, padişahın biniş merasimleri, vefatlar, şehzade ve hanım sultanların doğumu, ağaların ve saray görevlilerinin birbiriyle olan münasebetleri, çırağ edilenler, tevcihat ve aziller, bayram, ramazan merasim ve eğlenceleri, saz ve söz âlemleri, yangınlar başlıca konuları oluşturur. Bu arada meydana gelen siyasî olaylara ve İstanbul'daki karışık ortama da yer yer temas edilir. Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılışı saray çevresinin görüş açısıyla anlatılırsa da Navarin Vak'ası (1827) ve Mısır meselesi gibi önemli siyasî olaylar eserde yer almaz. Müellif, genellikle kendisinin şahit olduğu veya bizzat içinde bulunduğu hadiseleri geniş olarak anlatır. İlyas Efendi ayrıca eserinde kardeşleri hakkında da yer yer bilgi verir, onların tayinlerine sevinir, azillerine üzülür, düşmanlarını da ailesinin hasmı olarak nitelendirir. Enderun'un son dönemlerindeki durumunu ve içinde yaşayanların iç dünyalarını bir görgü şahidinin ifadesiyle yansıtması açısından önemli bir kaynak özelliği taşıyan eser yazarının sağlığında 1276 Saferinde (Eylül 1859) basılmış, ayrıca bazı atlamalar, yanlış anlama ve değerlendirmelerle dolu bir de sadeleştirmesi yapılmıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Hızır İlyas, Târîh-i Enderûn, İstanbul 1276; a.e. (s. nşr. Cahit Kayra), İstanbul 1987; Lutfî, Târih, IX, 38, 172; X, 92, 137; Sicill-i Osmânî, I, 399;

Osmanlı Müellifleri, III, 108; Babinger (Üçok), s. 398; Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 404; Kenan Akyüz, Encümen-i Dâniş, Ankara 1975, s. 58; "Hızır İlyas", TA, XX, 102-103.

Feridun Emecen

HIZIR REİS

(bk. BARBAROS HAYREDDİN PAŞA).

HIZIRİYYE

(الخضريّة)

Abdülazîz ed-Debbâğ'a (ö. 1132/1720) nisbet edilen bir tarikat

(bk. ABDÜLAZÎZ ed-DEBBÂĞ; HIZIR).

HIZIRNÂME

(خضرنامه)

Muhyiddin Çelebi’nin Hızır ile ricâlü’l-gayb denilen velîler hakkındaki telakkilere ait manzum eseri.

Türünün Osmanlı sahasında bilinen tek örneği olup 880 (1476) yılı dolaylarında kaleme alınmıştır. Dîvân-ı Şeyh Muhyiddîn Çelebi adını taşımakla birlikte

manzumelerin mahlas beyitlerinde hemen daima Hızır adı da geçtiğinden daha çok Hızırnâme ismiyle anılır. Müellif ve eseri hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgi yoktur. Yalnız M. Fuad Köprülü (meselâ bk. İlk Mutasavvıflar, s. 111, dipnot 43; s. 257, dipnot 1) ve Abdülbaki Gölpınarlı’nın (Yunus Emre ve Tasavvuf, s. 50) kısaca bahsettikleri eseri Vasfi Mahir Kocatürk Hızırnâme adıyla anarak ondan uzun nakiller yapmıştır. Eseri “dinî bir destan” olarak niteleyen Kocatürk müellifin atalarının Türkistan’dan geldiğini, asıl adının Şeyh Mehmed Dede Sultan ve kendisinin Eğridirli olduğunu, 1426-1495 yılları arasında yaşadığını, bölgede büyük bir şöhret ve nüfuz kazandığını belirtir (Türk Edebiyatı Tarihi, s. 283-288).

Muhyiddin Çelebi’nin bir Bektaşî şairi olduğunu söyleyen Köprülü (İlk Mutasavvıflar, s. 111, dipnot 43), eserin yazılış tarihinden hareketle George Jacob’un Bektaşîliğe bir tarikat olarak ancak XVI. yüzyıldan itibaren rastlandığı görüşüne karşı çıkarak bu tarikatın kuruluş tarihini XV. yüzyıla indirmek gerektiğini ileri sürer. Gerçekten de şair eserinde, Hacı Bektâş-ı Velî’ye özel bir önem verdiğini onun adına bahisler açmak suretiyle birkaç yerde göstermektedir. Ancak eserin hiçbir yerinde Bektaşîliğe mensup olduğunu söylemez; buna karşılık Sühreverdiyye tarikatının Türkler arasında yaygın bir şubesi olan Zeyniyye’nin pîri Zeynüddin el-Hâfî’ye (ö. 838/1435) müntesip bulunduğunu açıkça belirtir (İÜ Ktp., TY, nr. 9495, vr. 4a) ve onu birkaç yerde daha büyük bir saygıyla anar. Fakat bundan daha önemlisi, eserinin hemen hemen tamamını hasrettiği, “gavs-ı a‘zam kutbü’l-

aktâb" diyerek hürmetle andığı Hızır Han'dan yani Hızır peygamberden el aldığını, ona intisap edince kendinde güçlü bir cezbenin zuhur ettiğini ve bu sayede vahdet sırrına erdiğini pek çok vesileyle ifade etmektedir. Bu durumda onun aynı zamanda Hızıriyye tarikatına mensup olduğunu kabul etmek gerekir. Ayrıca Rum abdallarına önemli bir yer verdiği eserinin bir bölümünü onlara ayırdığı, bu arada Hz. Ali'yi çok belirgin bir biçimde kutsîleştirdiği dikkate alınarak bu zümre mensuplarından olduğu da söylenebilir.

Bu çerçevede, Muhyiddin Çelebi'nin tasavvuf mesleğine Zeynüddin el-Hâfî'nin müridi olarak başlayıp eserinde ifade ettiği gibi memleketi olan Hamîdili'ndeki Rum abdalları zümresine katıldığı (vr. 30b-31a) ve cezbe sahibi bir sûfî olduğu tahmin edilebilir. Nitekim kendisi de bu cezbe halinin fazla olması sebebiyle memleketinde "divane" diye anıldığını söyler. Hacı Bektâş-ı Velî'yi aşırı derecede övmesi, Köprülü'nün sandığı gibi Bektaşî oluşundan değil Hacı Bektaş kültünün Rum abdalları arasında çok güçlü biçimde yaşamasından ileri gelmektedir. Muhyiddin Çelebi'nin Rum abdallarından olduğunun bir başka delili de bu zümrenin pîri kabul edilen Seyyid Gazi'nin (Battal Gazi) eserde sık sık büyük bir hürmet ve tâzimle zikredilmesidir.

Eser bütünüyle, Muhyiddin Çelebi'nin bizzat el alarak kendisine intisap ettiği (vr. 18a) Hızır Han'la birlikte cezbe halinde yaptığı âlem-i gayb seyahatini ve Hızır'ın niteliklerini, işlerini tasvire hasredilmiştir. Şair, bu seyahatin "Türk diliyle yazılıp mâlum edilmesi" emrinin kendisine Cenâb-ı Hak tarafından verildiğini özellikle belirtir.

Klasik tarzda Allah'a hamd ve Hz. Muhammed'e salât ü selâm ile başlayan ve Peygamber'e yazdığı bir na't ile birlikte bir methiyeyi de ihtiva eden eserden anlaşıldığına göre Muhyiddin Çelebi, 880 yılı Ramazanında (Ocak 1476) Kadir gecesi vuku bulan bir cezbe anında âlem-i gaybdaki seyahatine başlamıştır. Hızır Han bu mübarek gecede kendisine görünmüş ve onu atının terkisine alarak bütün sırları göstermiştir. Şair önce Hz. Peygamber'in nurdan sancağını ziyaret eder; ardından Mekke'yi, Medine'yi ve bütün kutsal toprakları dolaşır; hatta arşa kadar çıkarak sidretü'l-müntehâyı görür. Âdem peygamberden başlayarak Hz. Muhammed'e kadar sırasıyla bütün büyük peygamberlerle ayrı ayrı sohbet eder. Daha sonra

Kafdağı'na varır; burada Hızır Han'ın gavs-ı a'zam ve kutbü'l-aktâb olarak bütün ricâl-i gaybın en üstünde bulunduğunu müşahede eder. Hızır'la birlikte hayat kaynağı nehrini, ömür ağacını seyreder; ardından havârileri, Hârût ve Mârût'u görür; Horasan ve Mâverâünnehir'e ulaşır; oradan zulümât diyarına geçerek âb-ı hayâtı bulurlar. Bu ruhanî yolculukta gezip gördüğü yerler arasında Mağrib diyarı, Nil, Fırat, Bahr-i Muhît, Dımaşk, Kudüs, Serendib, Semerkant gibi coğrafî mekânlar da zikredilir. Eserde mistik duygularla mitolojik unsurlar bir aradadır. Dikkat çekici bir başka nokta da daha çok tasavvufî konularda Maniheizm'in dolaylı etkilerini düşündüren "ak nur-kara nur" şeklinde ikili bir nur motifinin (meselâ bk. vr. 40b) eserde çok güçlü bir şekilde terennüm edilmiş olmasıdır.

Hızırnâme'nin ilgi çekici bir başka bölümü, "Beyân-ı Cem'iyyet-i Kübrâ ve Sohbeti Heme Evliyâ" başlığı altında, Muhyiddin Çelebi'nin yine gayb âleminde kendinden önce yaşamış bir kısım Anadolu evliyası ile olan sohbetinin anlatıldığı sayfalardır (vr. 26b-28b). Şair burada Seyyid Battal Gazi, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Hacı Bektâş-ı Velî, Âşık Paşa yanında bütün ünlü Rum abdallarının adlarını zikreder. Sarı Saltuk, Yûnus Emre, Selâhaddîn-i Zerkûb, Resul Baba, Ahmed el-Bedevî, Mevlânâ, Sultan Veled, Mahmûd-ı Hayrânî, Karaca Ahmed, Fatma Bacı gibi daha sonraları velâyetnâme veya silsilenâmelere giren şahsiyetlerle birçok Anadolu evliyası hep Hacı Bektâş-ı Velî'nin bağlıları olarak gösterilir. Âdeta bir belge niteliği taşıyan bu kısım Muhyiddin Çelebi'nin tasavvufî kimliğini ortaya koyması bakımından önemlidir.

Çoğu musammat özelliği gösteren gazel, murabba ve mesnevi nazım şekilleriyle yazılan Hızırnâme, toplam 1285 beyit tutan yetmiş sekiz parça manzumeden oluşur. Bu manzumelerin çoğunda Muhyiddin, bir kısmında ise Dolu mahlası kullanılmıştır. Hızırnâme'nin sanat yapma kaygısından uzak samimi bir üslûpla yazıldığı söylenebilir. Nitekim Vasfi Mahir Kocatürk eserin, devrin divan şairlerinde görülen işlenmiş bir dille yazılmadığını,

halka yakın bir lirizm ortaya koyduğunu, müellifin büyük bir şair olmamakla beraber samimi bir ruh haliyle dervişlik heyecanlarını anlatan bir şahsiyet olduğunu söyler. Bununla beraber eserde, daha çok Yûnus Emre tarzının bir devamı gibi görünen bir hayli etkileyici ve başarılı bir

nazım tekniğine de zaman zaman rastlanmaktadır. Köprülü ise eseri benzerleri gibi “rekik, kusurlu ve acemice” bulur. Hızırnâme, gerek muhteva ve üslûp gerekse kullanılan dil bakımından Türk tasavvuf edebiyatının en dikkate değer metinleri arasında yer almaktadır.

Hızırnâme’nin kaynaklarda zikredilen dört nüshasından biri Köprülü kitapları arasındadır (Yapı ve Kredi Bankası Ktp., nr. 115). Kırk varak olan bu nüsha 1135 (1723) yılında istinsah edilmiş olup baş tarafı eksiktir. Kocatürk’ün faydalandığı Isparta Halil Hamîd Paşa Kütüphanesi’ndeki nüsha halen kayıptır. Süleymaniye Kütüphanesi’nde kayıtlı (Hacı Mahmud Efendi, nr. 3414) Seyyid Abdurrahman İbn Osman’ın istinsah ettiği 1202 (1788) tarihli nüsha otuz iki varaktır. İstinsah tarihi bulunmayan ve muhtemelen yazıldığı döneme en yakın olan nüsha ise İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi’nde kayıtlı olup (TY, nr. 9495) kırk beş varaktan ibarettir.

BİBLİYOGRAFYA

Köprülü, İlk Mutasavvıflar (İstanbul 1919), Ankara 1984, s. 111, 257, 263, 279; Abdülbâki Gölpınarlı, Yunus Emre ve Tasavvuf, İstanbul 1961, s. 50; Kocatürk, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 283-288; Ahmet Yaşar Ocak, İslâm-Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü, Ankara 1985, s. 39, 92-93; İskender Pala, Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü, Ankara 1995, s. 249-250.

Ahmet Yaşar Ocak

HIZLÂN

(الخذلان)

Allah’ın, buyruklarına boyun eğmeyen insanlardan yardımını kesmesi anlamında bir terim.

Sözlükte “yardımını kesmek, kendi haline bırakmak” anlamında masdar olan hızlân genellikle nusret, tevfîk ve lutuf kelimelerinin karşıtı olarak “Cenâb-ı Hakk’ın itaatsiz kullarını kendi haline terketmesi” şeklinde tarif edilir. Hızlân kavramı Kur’an’da üç âyette yer almaktadır. Uhud Gazvesi’nde müslümanların yenilgisinden söz eden âyetlerde, zafer ve başarı için her türlü tedbirin alınmasından sonra Allah’a tevekkül edilmesinin gerektiği vurgulanmakta (Âl-i İmrân 3/156-159), O’nun yardım ettiği toplulukları kimsenin yenilgiye uğratamayacağı, kendi hallerine terkettiği (hızlân) grupları da kimsenin zafere ulaştıramayacağı belirtilmekte, başarı için kararlılık ve tevekkülle çalışmanın lüzumuna işaret edilmektedir (Âl-i İmrân 3/160). Hızlân kavramı bir âyette mübalağa sigasıyla şeytana nisbet edilerek şeytanın dostluğuna asla güvenilmeyen (hazûl) gizli bir düşman olduğu bildirilmektedir (el-Furkān 25/29). Diğer bir âyette ise insan onuruna yakışmayan ve onu kula kul olma seviyesine düşüren şirkten söz edilirken Allah’tan başkasına tapınan kimsenin kınanmış ve kendi başına terkedilmiş (mahzûl) olacağı belirtilerek hızlân kavramı hem Allah’a hem de şahsiyetli insanlara (müminlere) izâfe edilmektedir (el-İsrâ 17/22).

Hızlânın ifade ettiği mâna Kur’ân-ı Kerîm’de nisyan (unutmak) kavramıyla da işlenmiştir. Birçok âyette, insanın kendisini dünya ve âhiret mutluluğuna götüren yoldan sapmasının sebebi unutkanlık olarak gösterilmiştir (bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “nsy” md.). Râgıb el-İsfahânî’nin “zihnî ve irâdî zaaf, gaflet veya kasıt sebebiyle kişinin kendisine tevdi edilen şeyi muhafaza etmemesi” şeklinde tarif ettiği nisyan (el-Müfredât, “nsy” md.) alışkanlık haline getirilmiş bir ilgisizlik ve umursamazlık halidir. Kur’an’da, bu davranış içinde bulunan kimselerin Allah’ı ve âhiret gününü unuttukları için Allah tarafından da unutulacakları haber verilmektedir (el-

A‘râf 7/51; et-Tevbe 9/67; es-Secde 32/14; el-Câsiye 45/34). Bütün kâinata yönelik tasarruf, lutuf ve ihsanı aralıksız devam eden, ilmi her şeyi kuşatan, asla yanılıp unutmayan (Meryem 19/64; Tâhâ 20/52) Cenâb-ı Hakk’a bu âyetlerde nisbet edilen unutma mecazi anlamda olup kulun sürekli umursamazlığına bir karşılık niteliği taşır ve hızlân kavramının mânasını pekiştirir.

Çeşitli hadis rivayetlerinde hızlân kavramı sözlük anlamıyla yer almakta (bk. Wensinck, el-Muʿcem, “ḫẕl” md.), Hz. Ali’den rivayet edilen ve kendisini konu alan bir hadiste bu kavram Allah’a nisbet edilmektedir (Müsned, I, 118, 119). Hadislerde, kulun kendi haline terkedilmesi vekl kökünden türeyen fiillerle de anlatılmış ve kişinin Allah’tan, kendini kendi haline terketmemesini niyaz etmesi tavsiye edilmiştir (a.e., I, 412; V, 191; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 35).

Kulların fiilleri ve Allah-insan ilişkisi meselelerinde hızlân, değişik kelâm ekollerine mensup âlimlerce erken dönemlerden itibaren az çok farklı şekillerde açıklanmıştır. Bu açıklamaları şöylece özetlemek mümkündür: 1. Hızlân, Allah’ın müminlere fazladan ihsan ettiği lutufları kâfirler için dünyada bir ceza olarak terketmesi veya onları kendi başlarına bırakacağına hükmedip “mahzûlûn” diye adlandırmasıdır. Hızlân, Allah’ın kâfirleri hak yoldan uzaklaştırması (idlâl-iğvâ) veya gerçeği anlamalarına mâni olmak için zihnî engeller yaratması şeklinde açıklanamaz. Zira bu, kişinin dinen yükümlü tutulması hususu ile bağdaşmaz. Dolayısıyla hızlân, iman etmek istemeyen insanların ilâhî yardım ve lutuftan mahrum bırakılması tarzında anlaşılmalıdır. Çünkü kulun kendi başına terkedilmesi bir tür cezadır. Hızlân aynı zamanda, müminlerle mücadele eden kâfirlerin kalbine korku salınması şeklinde olabileceği gibi bunların fikrî açıdan güçsüz bırakılması veya eleştirilip kötülenmesi tarzında da gerçekleşebilir. Mu‘tezile âlimleri bu görüştedir (Eş‘arî, s. 264-265; Kādî Abdülcebbâr, el-Mecmûʿ fi’l-muḥîṭ bi’t-teklîf, II, 397-398; a.mlf., Müteşâbihü’l-Ḳurʾân, s. 164, 726-727; Şehristânî, s. 411). 2. Ebû Hanîfe’ye ve onun fikirlerini benimseyenlere göre hızlân, kişinin Allah rızâsına uygun düşen fiilleri yapmaya muvaffak kılınmamasıdır. Aslında Allah kullarını iman ve inkârdan soyutlanmış olarak yaratmış, daha sonra onlara emirler göndermiş, inkâr yolunu tutanlar buna kendi fiilleriyle yönelmiş, ancak bu yöneliş, kulun inkâr etmeyi istemesi sonucu Allah’ın hızlânıyla gerçekleşmiştir. İman eden de kendi

fiiliyle iman etmekle birlikte bu fiil onun imanı istemesine bağlı olarak Allah'ın yardımıyla (tevfîk) vücuda gelmiştir (Beyâzîzâde, s. 57-58). 3. Hızlân, Allah'ın kâfirlerde inkâr etme gücü yaratıp onları kâfir olmaya muktedir kılmasıdır. İnkâr etme gücünün aşağısında kalan itaatsizlik ve isyan etme gücüne ise hırmân denir. Bundan dolayı Allah'ın hızlânı sadece kâfirlere mahsustur. Müminleri yardımsız bırakıp onlara kötülük işleme gücü vermesi hırmân olarak kabul edilmelidir. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî ile ona tâbi olanlar bu görüştedir (İbn Fûrek, s. 36, 109, 123; Şehristânî, s. 412). Eş'arî'ye göre hızlânın kâfirleri helâk edip cezalandırmakla bir ilgisi yoktur. 4. Hızlân Allah'ın kâfirlerin küfrünü yaratmasıdır. Eş'arî'nin ehl-i isbâtın bir kısmına nisbet ettiği bu görüş Cebriyye'ye ait olmalıdır (Maḳālât, s. 265). 5. İbn Hazm'a göre Hızlân, Allah'ın, kötülük yapmaları için yarattığı fâsıklara bunu kolaylaştırmasıdır. Zira Hz. Peygamber, herkese üzerinde yaratıldığı işin

kolaylaştırıldığını haber vermiştir (el-Faṣl, III, 50). Hızlâna, dolayısıyla kulların fiilleri meselesine bu şekilde yaklaşılması Kur'an'a, dil kurallarına, aklın temel ilkelerine ve müctehit âlimlerin görüşlerine uygundur. 6. Hızlân Allah'ın, bütün işlerinde kullarına yardımını kesip onları kendi başlarına terketmesidir. Kullar, ilâhî tevfîk ile hızlân arasında dolaşıp farklı tecellilerle karşılaşırlar. İman ve itaat eden bunu ilâhî tevfîk sayesinde yapar, inkâra ve isyana sapan ise ilâhî hızlân sebebiyle bu duruma düşer. Bu da ilâhî adaletin gereği olur. Zira Allah kula ait hiçbir şeyi onun elinden almaz. İbn Kayyim el-Cevziyye sûfî temâyüllerinin galip geldiği eserlerinde bu görüşü savunmuştur (Medâricü's-sâlikîn, I, 445-446).

Râgıb el-İsfahânî, hızlânın iradeli ve iradesiz olmak üzere iki şekilde vuku bulabileceğini söyler. İradî hızlân kişinin kendi isteğiyle kötülük yapması, gayr-i irâdî hızlân ise engellerle karşılaşması sebebiyle yapmak istediği bir hayrı gerçekleştirememesidir (el-İʿtiḳādât, s. 288). "Nasipsizlik" şeklinde nitelendirilebilen hızlânın bu ikinci türünde karşılaşılan engelin ciddi olması halinde bunda kulun sorumluluğu olmamalıdır.

Kaynaklarda yer alan bilgilerden anlaşıldığına göre, hızlânın "ilâhî yardımın kesilmesi ve kulun kendi başına terkedilmesi" anlamına geldiği âlimler arasında genellikle kabul edilen bir husustur. Bu konudaki görüş ayrılığı daha çok hızlânın bütün beşerî fiilleri kapsayıp kapsamadığı

noktasında toplanmaktadır. Kelâm literatürü açısından bakıldığında meselenin odak noktasını ilâhî buyruklara boyun eğme hususu oluşturur. Bu çerçevede ileri sürülen görüşler içinde, hızlânın sadece ilâhî emirleri kabul edip itaat etmek istemeyen kâfirler için geçerli olduğunu savunan görüş isabetli görünmektedir. İman ve itaat, inkâr ve isyan gibi dinî konularla ilgili olmayan hususların ise hızlâna konu teşkil etmediğini, bu alanda sünnetullahın geçerli olduğunu söylemek mümkündür.

Bütün tabiatın Allah'ın tasarruf ve idaresi altında bulunduğu şüphesizdir. İslâm dininde en önemli varlık telakki edilen insan, gerek dünyevî gerekse uhrevî hayatı ilgilendiren faaliyetlerinde başarılı olabilmesi için Allah'ın lutfuna muhtaçtır. Bu açıdan bakıldığında kişinin mâruz kaldığı musibet ve âfetlerin de uyarıcı vazifesi gördüğü ve hızlânın değil ilâhî nusretin eseri olduğu söylenebilir. Kul için en kötü şey Allah'ın lutfundan mahrum bırakılması ve azgın dalgalar ortasında kaptansız bir tekne gibi kendi haline terkedilmesidir. Bu kötü sonuç, doğrudan Allah'ın yaratmasıyla değil kulun sürekli iradî faaliyetleri ve genel tutumunun bir eseri olarak meydana gelir. Kur'ân-ı Kerîm'de, Allah ile ilişkisini kesen insanın dünyada mutlu bir hayat yaşayamayacağı gibi âhirette de kör ve ilâhî lutuflardan mahrum olarak haşredileceği haber verilmekte, bunun sebebi ise şöyle açıklanmaktadır: "Sana âyetlerimiz geldiği halde onları umursamadın. İşte bugün de sen aynı şekilde umursanmayacaksın" (Tâhâ 20/124-126). Diğer bir âyette yer alan ifadeler de hızlân konusuna ışık tutar niteliktedir: "Allah'ı unutan ve bu yüzden Allah'ın da onlara kendilerini unutturduğu kimseler gibi olmayın. Onlar yoldan çıkmışlardır" (el-Haşr 59/19). Allah'ı unutan kendini unutmuş ve Allah'ın yardımının dışına çıkarmış olur. Asıl hızlân da budur.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "ḫẕl", "nsy" md.leri; a.mlf., el-İʿtiḳādât (nşr. Şemrân el-İclî), Beyrut 1988, s. 288; İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, "ḫẕl" md.; Ebü'l-Bekā, el-Külliyyât, s. 310; Tehânevî, Keşşâf, I, 449; Wensinck, el-Muʿcem, "ḫẕl" md.; a.mlf., "Hazlân", İA, V/1, s. 414-415; a.mlf.,

“Khidhlān”, EI² (İng.), V, 3-4; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “nsy” md.; Müsned, I, 118, 119, 412; II, 68; IV, 30; V, 191; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 36, “Cihâd”, 35; Eşʿarî, Maḳālât (Ritter), s. 264-265; Mâtürîdî, Kitâbü’t-Tevḥîd, s. 263, 264; a.mlf., Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 40, I, vr. 98b; İbn Fûrek, Mücerredü’l-maḳālât, s. 36, 53, 109, 123; Kādî Abdülcebbâr, el-Mecmûʿ fi’l-muḥîṭ bi’t-teklîf, Beyrut 1986, II, 397-398; a.mlf., Müteşâbihü’l-Ḳurʾân (nşr. Adnân M. Zerzûr), Kahire 1969, s. 164, 726-728; İbn Hazm, el-Faṣl, III, 50; Nesefî, Baḥrü’l-kelâm, Konya 1329, s. 20; Şehristânî, Nihâyetü’l-iḳdâm, s. 411-414; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, VIII, 236; İbn Kayyim el-Cevziyye, Medâricü’s-sâlikîn, Kahire 1403/1983, I, 445-446, 448; İbn Ebû Şerîf, Kitâbü’l-Müsâmere, İstanbul 1400/1979, s. 113; Lekānî, Şerḥu Cevhereti’t-tevḥîd, Kahire 1375/1955, s. 143-144; Beyâzîzâde, İşârâtü’l-merâm, s. 57-58, 233, 234, 247, 266, 303.

İlyas Çelebi

HIZY

(الخزي)

Rezil olma, hor ve hakir duruma düşme anlamında daha çok kâfirler için kullanılan bir Kur’an terimi.

Sözlükte “yapılan bir kötülük veya uğranılan bir musibet sonucunda hor, hakir ve zelil duruma düşmek, rezil olmak” anlamına gelen hızy “utanılacak iş ve durum” mânasında isim olarak da kullanılır (Lisânü’l-ʿArab, “ḫzy” md.; Kāmus Tercümesi, “ḫzy” md.). Râgıb el-İsfahânî kelimeye “insana ârız olan inkisar” şeklinde anlam vermiş, bunun insanın kendinden veya çevresinden kaynaklandığını belirttikten sonra birincisini aşırı utangaçlık, ikincisini küçümsenme, itibarını kaybetme olarak nitelemiştir. Hızyin her iki türüne de Kur’an ve hadisten örnekler veren müellif, insanın kendinden kaynaklanan hızyin takdire şayan bir ahlâkî davranış olup “alçak gönüllü ve mütevazi olma, gurura kapılmama” mânasına geldiğini, başkalarından kaynaklanan hızyin ise “rezalet ve zillet” gibi aşağılayıcı anlamlar ifade ettiğini kaydetmiştir (el-Müfredât, “ḫzy” md.).

Hızy kavramı Kur’ân-ı Kerîm’de on üç âyette fiil, on bir âyette hızy kalıbında isim veya masdar, bir âyette ism-i tafdîl (ahzâ), bir âyette de ism-i fâil (muhzî) olarak geçmektedir (bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ḫzy” md.). Fiil olarak kullanıldığı yedi yerde ve ism-i fâil sigası ile geçtiği âyette hızyin ifade ettiği eylem Allah’a nisbet edilmektedir. Kur’an’da biri dünyada, diğeri âhirette olmak üzere iki türlü rüsvâlık olduğu belirtilmekte (el-Bakara 2/85, 114; el-Mâide 5/33, 41; el-Hac 22/9; ez-Zümer 39/26; Fussılet 41/16) ve Allah’ın kâfirleri (et-Tevbe 9/2, 14), münafıkları (el-Mâide 5/41), zalimleri (ez-Zümer 39/26), fesat çıkaranları (el-Mâide 5/33), insanları Allah yolundan saptırmak isteyenleri (el-Hac 22/9), Allah’a verdikleri sözü (mîsâk) tutmayanları (el-Bakara 2/85) rüsvâ edeceği haber verilmektedir. Ancak O’nun insanları, dünyada kendilerine peygamber göndermeden âhirette rüsvâ etmek suretiyle cezalandırmayacağı (Tâhâ 20/134), Nûh, Sâlih, Şuayb ve Hûd gibi peygamberlere inanmamakta direnen kavimlerle (Hûd 11/39, 66, 93; Fussılet 41/16) İsrâiloğulları’nın

birbirini öldürme, aralarından bazılarını yurtlarından çıkarma, kötülük ve düşmanlıkta birbirlerini destekleme ve kendilerine indirilen kitabın bir kısmına inanıp bir kısmını reddetme gibi davranışları sebebiyle rüsvâ edildikleri (el-Bakara 2/85), yaptıklarına pişman olmaları sebebiyle Yûnus peygamberin kavminden dünya hayatında rüsvâ olma azabının kaldırıldığı (Yûnus 10/98) bildirilmektedir. Ayrıca Allah ve Resulü'ne karşı savaşanların, yeryüzünde fesat çıkaranların (el-Mâide 5/33), Allah hakkında bilgisizce tartışanların (el-Hac 22/9), Allah'ın mescidlerinde O'nun

adının anılmasına engel olan ve oraları harap edenlerin (el-Bakara 2/114) rüsvâ edileceği kaydedilmektedir. Kur'an'da, Allah ve Resulü'ne karşı savaşan ve bozgunculuk yapanlara dünyada uygulanacak cezanın öldürülme, asılma, el ve ayakların çaprazlama kesilmesi ve sürgün edilme (el-Mâide 5/33) şeklinde gerçekleşeceği açıklanmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm, Allah'ın bazı kişileri bu şekilde cezalandırmasının sadece dünya ile sınırlı kalmayacağını, O'nun kâfirleri âhiret hayatında da rüsvâ edeceğini, hatta âhiret azabının daha da şiddetli olduğunu bildirmekte (en-Nahl 16/27; Fussılet 41/16); cehenneme girenlerin orada rüsvâ olacaklarını haber vermekte (Âl-i İmrân 3/192) ve bu acı âkıbeti "büyük rüsvâlık" olarak nitelendirmektedir (et-Tevbe 9/63). Yine Kur'an, Hz. Peygamber ile ona inananların kıyamet gününde utandırılmayacağını belirtmekte (et-Tahrîm 66/8), Hz. İbrâhim'in (eş-Şuarâ 26/87) ve Allah'ı sürekli olarak ananların O'na, "Rabbimiz, kıyamet gününde bizi rüsvâ etme!" (Âl-i İmrân 3/194) şeklinde dua ettiklerini haber vermektedir.

Hadislerde hızy kavramı hem "rüsvâ olma ve unutma" anlamında insanlara (Müsned, II, 105; IV, 32, 181; Buhârî, "Îmân", 40, "ʿİlim", 25; Müslim, "Îmân", 24, "İmâre", 16), hem de "rüsvâ etme, utandırma" mânasında Allah'a nisbet edilmektedir (bk. Wensinck, el-Muʿcem, "ḫzy" md.). Müslim'de yer alan bir rivayette Yezîd el-Fakîr'in, Âl-i İmrân sûresinin 192. âyetinde sözü edilen rüsvâlığın mahiyetini Câbir b. Abdullah'tan sorduğu ve Câbir'in ona, "Yoldan çıkanların varacakları yer ateştir. Oradan çıkmak istediklerinde her defasında mutlaka geri çevrilirler ve kendilerine, yalanlayıp durduğunuz cehennem azabını tadın denir" meâlindeki âyetle (es-Secde 32/20) cevap verdiği kaydedilmektedir (Müslim, "Îmân", 320). Süddî'nin, Bakara sûresinin 114. âyetindeki hızy kelimesini Kostantiniye'nin hıristiyanlardan alınması (İstanbul'un fethi) şeklinde

yorumladığı rivayet edilir (Taberî, II, 525; Zemahşerî, I, 306).

Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Allah'ın fiilî sıfatlarıyla ilgili isimlerini kaydederken 37. sırada saydığı "muhzî" isminin tek başına değil mutlaka Kur'an'da geçtiği gibi "muhzi'l-kâfirîn" şeklinde kullanılmasının gerekli olduğuna dikkat çeker (el-Emedü'l-aḳṣâ, vr. 116a).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "ḫzy" md.; Lisânü'l-ʿArab, "ḫzy" md.; Kāmus Tercümesi, "ḫzy" md.; Wensinck, el-Muʿcem, "ḫzy" md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ḫzy" md.; Müsned, II, 105; IV, 32, 181; Buhârî, "Îmân", 40, "ʿİlim", 25; Müslim, "Îmân", 24, 320, "İmâre", 16; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, II, 525; Zemahşerî, el-Keşşâf (Beyrut), I, 306; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, el-Emedü'l-aḳṣâ, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 499, vr. 116a; Hubeyş et-Tiflisî, Vücûhü'l-Ḳurʾân, Tahran 1371 hş., s. 85-86; İbnü'l-Cevzî, Nüzhetü'l-aʿyün, s. 275-276; Elmalılı, Hak Dini, I, 476; Mustafavî, et-Taḥḳīḳ, III, 48-50; Ahmed eş-Şerbâsî, Lehü'l-esmâʾü'l-ḥüsnâ, Beyrut 1982, II, 367-368; Abdüssabûr Merzûk, Muʿcemü'l-aʿlâm ve'l-mevżûʿât fi'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm, Kahire 1995, s. 579.

İlyas Çelebi

HİBE

(الهبة)

Bir malın karşılıksız temlikini konu alan akid.

Sözlükte “karşılıksız vermek, bağışlamak” anlamına gelen hibe hukuk dilinde, özel borç ilişkileri grubunda yer alan ve bir malın karşılıksız olarak başkasına temlikini ifade eden akdin adıdır. Arapça’da hediyye, sadaka, atıyye, nihle, Türkçe’de bağış ve teberru gibi kelimeler hibe ile eş anlamlı olarak kullanılsa da teberruun daha geniş, sadaka ve hediyenin daha dar kapsamlı ve kısmen farklı amaç taşıdığı, bu sebeple hibenin daha teknik ve hukukî bir terim olduğu söylenebilir. Bu hukukî işlemin taraflarına vâhib ve mevhûbün leh, bağışlamaya konu olan şeye de mevhûb denilir.

İnsanın sosyal bir varlık oluşundan ve özünde taşıdığı yardım severlik ve cömertlik duygularından beslenen hibenin insanlık tarihi kadar uzun bir geçmişe ve her toplumda değişik isim ve şekiller altında da olsa yaygın bir uygulama alanına sahip bulunduğu ve çeşitli hukukî düzenlemelere konu edildiği söylenebilir. Bunlar arasında, hibede bulunanın dünyevî-uhrevî mükâfatla ödüllendirileceği temasını işleyen eski Hint geleneği, ilk dönemlerde sadece yakın akraba içinde hibeye izin veren, karı-koca ve yabancılar arasında hibeye kısıtlama getiren Roma hukuku, yine hibeyle ilgili birçok hüküm içeren İsrail (Mişna), İran ve Uzakdoğu hukukları sayılabilir. İslâm öncesi Hicaz-Arap toplumunda da oldukça yaygın olan hibe âdetinin İslâm döneminde, yardımlaşmayı ve karşılığını Allah’tan bekleyerek vermeyi teşvik eden, böyle bir davranışı ibadet kapsamında değerlendiren nas ve telakkilerin desteğiyle daha yaygın ve kapsamlı hale geldiği ve giderek bazı türlerinin kurumlaştığı görülür.

Kur’an’da hibe kelimesi geçmemekle birlikte bu kökün değişik fiil kalıpları sözlük anlamında ve genelde Allah’ın kullarına gerek maddî gerekse mânevî lutuf ve ihsanını, karşılıksız bağışını ifade için kullanılır (Âl-i İmrân 3/8, 38; el-En‘âm 6/84; Meryem 19/49-50, 53; eş-Şuarâ 26/21; eş-Şûrâ 42/49). Ayrıca Kur’an’da hibenin terim anlamıyla bağlantı kurulabilecek

âyet sayısı da bir hayli fazladır. Bunlar arasında cömertliği öven, cimriliği kınayan (el-Bakara 2/58, 195; Âl-i İmrân 3/134, 148, 180; en-Nisâ 4/36; el-Haşr 59/9) veya kadınların, verilen mehrin bir kısmını gönül hoşnutluğu içinde kocalarına iade etmeleri halinde bunun helâl olacağını bildiren (en-Nisâ 4/4) âyetler örnek olarak zikredilebilir. Yardımlaşmayı, başkalarına bağış ve yardımda bulunmayı, hediyeleşmeyi teşvik eden ve hibeden dönmeyi kınayan hadislerin yanı sıra sosyal hayatın bir parçası olarak sahâbe arasında yaygınlık kazanmış hibe işlemleriyle ilgili dinî-hukukî açıklama, hüküm ve öneriler getiren hadislerin sayısı da bir hayli fazladır (bk. Wensinck, el-Muʿcem, “vhb” md.). Hadis mecmualarının çoğunda “Kitâbü’l-Hibe” başlığı altında yer alan rivayetler hem Hz. Peygamber ve sahâbe dönemindeki uygulamayı, hem de bu konuda getirilen öneri ve çözüm örneklerini yansıtması bakımından önem taşır.

İslâm hukukunda genel akid nazariyesi ve borçlar hukuku genel hükümleri, hukukun ve ona bağlı olarak literatürün başlangıçta meseleci tarzda ve münferit fıkhî meselelere getirilen dinî-hukukî çözümler şeklinde doğması ve gelişmesi sebebiyle model akid olarak ele alınan ve ayrıntıyla işlenen satım (bey‘) akdinde örneklendirilerek ortaya konmuş, daha sonra sırasıyla ele alınan diğer akidler gibi hibe akdi de bu çerçevede satım akdi ölçü alınarak açıklanmaya çalışılmıştır. Bundan dolayı fıkıh literatürünün “Kitâbü’l-Hibe” ana başlığını taşıyan bölümlerinde hibe işleminin çok defa satım akdine kıyaslama yapılarak açıklandığı ve ona göre farklılık taşıyan veya özellik arzeden yönleriyle incelendiği görülür.

Tanımı ve Mahiyeti. Ayrıntı sayılabilecek bazı farklılıklar bir yana İslâm hukukunda hibe, “karşılık şart koşulmaksızın bir malın hayatta iken temliki” şeklinde tanımlanır. “Karşılıksız olma” kaydı hibeyi satımdan, “temlik” kaydı da âriyet ve karzdan ayırmaya yarar. Tanımda geçen

“mal” kaydı, hibe kelimesinin sözlük anlamına dahil olan mânevî-mecazî bağışlamaları, “hayatta iken” kaydı da vasiyeti dışarıda tutmayı amaçlar. Bir kısım fakihlerin, sevap ve ibadet kastıyla yapılan infak ve verilen sadaka, hayır amacıyla kurulan vakıf veya dostluk ve sevgi gereği verilen hediye gibi teberru grubunda yer alan, fakat kısmen farklı mahiyeti bulunan hukukî işlemleri tanım dışı tutmak için bazı ilâve kayıtlar getirdiği, bir kısmının ise hibeye daha geniş bir anlam yükleyerek bunları da hibe kapsamında telakki

ettiği görülür. Mecelle'nin, "Hibe bilâ ivaz bir malı âhara temliktir" şeklindeki tanımında (md. 833) geçen "bilâ ivaz" kaydının da "karşılık şart koşulmaksızın" şeklinde anlaşılması gerektiği, kendisine hibede bulunulan şahsın kendiliğinden bu hibeye mukabelede bulunmasının birinci işlemi hibe olmaktan çıkarmayacağı, fakat başlangıçta karşılık şart koşulursa işlemin hibe olmaktan çıkıp netice itibariyle satım hükmünü alacağı belirtilir. Ancak yine de akdin hibe mi satım mı olduğunu belirleyen ana ölçüt, hibede herhangi bir karşılığın bulunması değil hibe edilen malın değeriyle karşılığında alınan mal ve hizmetin değeri arasında mâkul bir dengenin bulunup bulunmadığıdır. Böyle bir denge bulunmayıp ivaz sembolik kaldığında işlem yine hibe vasfını korur. Mecelle'nin bu tanımı ile, ivaz şartlı hibeyi geçerli sayan 855. madde arasında dış görünüşteki çelişkinin de böyle giderilmesi mümkündür. Öte yandan Mecelle'de hediye, sadaka ve ibâhanın da ayrı ayrı tarifleri verilmekle birlikte (md. 834-836) hibenin bunları, hatta ölüme bağlı teberruları da içine alacak bir genişlikte tanımlandığı, bu sebeple Mecelle'nin bu tanımının eleştirildiği görülür (Şener, s. 23-25). Tanımda yer alan unsurlar, ivazsız olması itibariyle hibenin tek taraflı kazandırıcı, karşı tarafa bir malın mülkiyetini geçirmeyi konu alması itibariyle de temlikî bir akid olma özelliğini vurgular. Aynî akidler grubunda yer alan hibe kural olarak bağlayıcı (lâzım) bir akid ise de hangi safhada ve şartlarda bağlayıcılık kazandığı İslâm hukukçuları arasında tartışmalıdır.

Kuruluşu. Akidlerin kuruluşunda tarafların karşılıklı irade beyanlarının (icap ve kabul) hukuken sonuç doğuracak şekilde birleşmesi esas olmakla birlikte bu oluşumu sağlayan unsurlardan hangisinin akdin rüknü, hangisinin kuruluş şartı veya rüknün şartı olduğu, hatta hibenin sadece taraflardan birine borç yüklemekte olması sebebiyle icap ve kabul arasında derecelendirmenin gerekip gerekmediği İslâm hukukçuları arasında tartışmalıdır. Akdin rüknüne ilişkin bu tartışmaların yanında İslâm hukukçularının çoğunluğu, akidleri kuruluş, sıhhat ve işlerlik yönünden bir bütün olarak değerlendirmeleri sebebiyle, akdin hukuken sağlıklı bir şekilde doğması için gerekli şartları aynı önem derecesinde tutma eğilimi gösterirken Hanefîler bu şartları akdin yapısında ve işleyişinde oynadıkları role göre kuruluş (in'ikad), sıhhat, yürürlük (nefâz) ve bağlayıcılık (lüzum) şartları şeklinde dört ayrı merhalede ele alırlar. Bundan dolayı hibe akdinin kuruluşu ve tamamlanması için gerekli görülebilecek şartların tesbiti kadar

nitelendirilmesi de mezheplere ve fakihlere göre farklılık arzedebilir ve bu görüş ayrılığı, çok defa lafzî bir tartışma görünümünde olsa da bazan önemli hukukî sonuçlara sahip olabilir.

a) Taraflar. Hanefîler'e göre hibe akdinde taraflar akdin rüknü değil akdin meydana gelebilmesinin, daha doğrusu icap ve kabulün tabii unsurudur. Hibenin teberru akidlerinden sayılması, yani hibede bulunan açısından karşılıklar arası denge itibariyle sırf zarar, hibeyi kabul eden taraf açısından da sırf yarar niteliğinde olması sebebiyle tarafların akid yapma ehliyeti satım akdine göre farklılık taşır ve daha çok hibede bulunacak taraf açısından önem arzeder. İslâm hukukçuları, hibede bulunacak tarafın tam eda ehliyetine sahip olması gerektiğinde görüş birliği içindedir. Mecelle'de bu husus, "Vâhibin âkıl ve bâliğ olması şarttır" şeklinde ifade edilir (md. 859). Reşîd ve mümeyyiz olmayanların malından veli ve vasîleri de dahil hiç kimse hibe ve teberruda bulunamaz. Bu yasağın görünürdeki delili, yetim ve çocukların mallarının korunmasını ve iyi idare edilmesini vurgulayan âyet ve hadisler ise de esasen hibenin çocuk için sırf zarar niteliğinde olması ve malıyla ilgili böyle karşılıksız bir harcamanın mâkul bir gerekçesinin bulunmamasıdır. Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf, küçüğün malından kanunî temsilcisinin ivazlı hibede de bulunamayacağını söylerken İmam Muhammed ve İmam Mâlik vasîye değil veliye ivazlı hibe yetkisi tanırlar. Bu son görüş veliye, gerektiğinde bu yolla küçüğün yararına bir hukukî işlem yapma imkânı sağlamayı amaçlamış olmalıdır. Yaş küçüklüğü dolayısıyla hacr altında olanlar için getirilen bu hukukî koruma, delilik ve bunaklık sebebiyle hacr altına alınanlar için de tartışmasız geçerlidir ve kanunî temsilcileri bunlara ait mallardan teberru niteliğinde bir tasarrufta bulunamazlar. Ölçüsüz savurganlığı (sefeh) hacr sebebi sayanlar, hacr altına alınmış sefihin vakıf ve hibe gibi ivazsız tasarruflarını da geçersiz sayarlar. İbn Hazm'ın, kendine ve aile efradına yeterince pay bırakmadan bütün malını hibe ve tasadduk eden kimsenin bu hibesinin nâfiz olmayacağını söylemesinin (el-Muḥallâ, X, 103) anlamı da budur. Borcundan dolayı hacr altına alınan kimsenin hibesi de özellikle alacaklıların haklarını koruma amacıyla geçerli sayılmaz.

Ölümcül bir hastalığa yakalanan kimsenin ölüm öncesinde yaptığı hibenin geçerliliği fakihler arasında tartışmalıdır. Böyle bir hibenin geçerliliği, belli durumlarda vasiyet hükmünde kabul edilip terekenin üçte birini aşmama

şartıyla sınırlandırılırken belli durumlarda da hibe edilen malın kabzedilmiş olması şartına yahut mirasçıların veya alacaklıların icâzetine bağlanır (Mecelle, md. 877-880).

Hibeyi kabul eden açısından hibe sırf kazandırıcı bir hukukî işlem olduğundan lehine bağışlama yapılan kimsenin vücûb ehliyetinin bulunması, yani hakikî veya hükmî şahıs olması ve o sırada hayatta bulunması yeterlidir. Ancak mümeyyizlerin hibeyi kabulü geçerli sayılırken ve velisinin izni-icâzeti gerekli görülmezken mümeyyiz olmayan kimselerin hibeyi kabzı geçerli olmaz, onlar adına hibeyi kanunî temsilcileri kabul eder. Cenin için yapılan vasiyet geçerli olduğu halde fakihlerin çoğunluğuna göre hibe bâtıldır. İmam Mâlik ise cenine yapılan hibeyi bir tür hibe vaadi sayarak geçerli kabul eder.

b) Siga. İslâm hukukunda akidlerde şekil serbestliği ve isimsiz akid anlayışı hâkim olduğundan hibe akdinde tarafların irade beyanlarının hukukî sonuç doğuracak şekilde birleşmesi yeterli olur. Temel ölçü bu olduğundan irade beyanının sözlü, yazılı veya fiilî olması arasında fark gözetilmez. Sigayla ilgili olarak literatürde yer alan kayıt ve sınırlamalar, hatta şürût literatüründe özellikle gayri menkullerin hibesinde yazılı belge ve tescil uygulama örneklerinin verilmesi akdin kuruluşunda açıklığı sağlama, tereddüt ve ihtimali önleme, tarafların ve üçüncü şahısların haklarını koruma gibi amaçlara yönelik birer tedbir mahiyetindedir. Hibe vaadinin hibe akdi sayılmayışı veya hibenin yapılmasının ta‘likî şarta bağlanmasının geçerli görülmeyişi de (a.g.e., md. 854) hibeyi kuran irade beyanı ve siga konusunda fakihlerin gösterdiği titizlikten kaynaklanır.

Hanefîler icap ve kabulün bulunmasını akdin rüknü, birbirine uygunluğu ve aynı mecliste yapılması gibi şartları da akdin in‘ikad şartı kabul ederler. Ancak iki taraflı yani ivazlı akidler (muâvazât) için geçerli olan bu ilkeyi tek taraflı borç doğuran teberru akidlerine, bu arada hibeye uygulamanın güçlüğü vardır. Çünkü hibe işleminin mevcudiyetinde ana unsuru hibede bulunan tarafın irade beyanı (icap) teşkil eder. Bundan dolayı üç Hanefî imamına ve İmam Mâlik’e göre hibe akdinin rüknü istihsânen sadece hibe edenin icabıdır; karşı tarafın kabul ve kabzı hibenin vücut bulması için değil hibenin hükmünün sübûtu, hibe edilen mala mülkiyet ve akdin bağlayıcılık kazanması için gereklidir (Kâsânî, VI, 115). Başta Züfer olmak üzere bir

kısım Hanefî fakihleri, İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel, akidler için geçerli olan genel kuralı (kıyas) işleterek hibede de icap ve kabulün birlikte rükün olduğunu söylerler. Öyle anlaşılıyor ki kabulü hibenin rüknü görmeyenler de hibenin sadece icapla tamam olacağını değil, teberru akidlerinde borçlu tarafın iradesinin asıl kurucu unsur olduğunu vurgulamak için bu derecelendirmeyi yapmışlardır. Nitekim Hanefî mezhebindeki bu iki farklı görüşü telif için ileri dönem Hanefî fakihleri hibenin bağışlayan açısından icap, hibe lehtarı açısından ise icap ve kabulle tamam olduğu açıklamasını yaparlar. Mecelle'de de hibenin icap ve kabulle in'ikad edeceğinin (md. 837) ve hibedeki kabzın satım akdindeki kabulün yerini tuttuğunun (md. 841) ifade edilmesi bir yandan bu uzlaştırma çabasını, bir yandan da hibenin tek taraflı irade ile kurulmasının sakıncalarını bertaraf etme gayretini yansıtmaktadır.

c) Hibe Konusu. Hibenin kuruluş, sıhhat, yürürlük ve bağlayıcılık şartlarının büyük bir kısmı hibeye konu olan malla ilgilidir ve bu şartlar model akid olan satımda mebî' ve semen için aranan şartların konuya uyarlanması mahiyetindedir. Bağışlanan malın hibe vaktinde bağışlayanın mülkiyetinde bulunması, mevcut, mâlum, muayyen ve mütekavvim olması şartları fakihler tarafından genelde kabul görür. Ancak hibenin ivazsız akid olması sebebiyle bu kayıt ve şartlardan bir kısmını gerekli görmeyenler bulunduğu gibi her şartın önem derecesi ve niteliği de fakihler arasında tartışmalıdır. Meselâ alacağın borçluya hibesi ibrâ hükmünü taşısa bile üçüncü şahıslara hibesi genelde câiz görülmez. Rehnedilmiş malın hibesi de böyledir. Hatta bağışlanan malın hibe vaktinde mevcut olması ile bağışlayanın mülkiyetinde bulunması şartları, bir bakıma "akid konusunun tesliminin imkân dahilinde olması" şartının gereği olduğundan Hanefîler'in akid teorisine göre bunlar in'ikad şartı niteliğindedir. Öte yandan Mâlikîler, teberru akidlerinde gararın bulunmasına biraz daha müsamahalı yaklaştıklarından olmalı, hibe edilen malın mâlum, muayyen ve hibe vaktinde mevcut olması şartlarında çok katı davranmazlar. Bundan dolayı satışı sahih olmayan bazı malların hibesini, meselâ henüz iktisap edilmemiş, fakat elde edilmesi veya hâsıl olması kuvvetle muhtemel bir hak ya da malın hibesini, ileride kendisine düşecek olan mirasın, yaptığı bir yatırımdan elde edeceği kazancın önceden hibesini câiz görürler. Şâfiîler'de de Mâlikîler ölçüsünde olmasa bile satışı sahih görülmeyen birçok şeyin hibe edilmesinin câiz görüldüğünü belirtmek gerekir (Süyûtî, s. 722-723).

Şîa da dahil fakihlerin çoğunluğu, hisseli mallardaki hissenin hibesini kural olarak câiz görürken Hanefîler bu konuda ayırım yapar ve taksimi kabil olmayan maldaki hissenin hibesini, hisse oranı belirli olmak kaydıyla câiz gördükleri halde taksimi kabil mallardaki hissenin taksim öncesi hibesini sahih görmezler. İbn Ebû Leylâ ise böyle bir hissenin sadece ortaklar arasında hibesinin câiz olduğunu söyler. Hanefîler'in, hibe edilen malın teslim ve kabz edilebilir olmasına öncelik verdiği ve bu özelliğin bulunmayışının yol açabileceği muhtemel problemleri önlemeyi amaçladığı, bu sebeple de bölünebilir mallarda tarafları önce ifraza yönlendirdiği, fakat zorunlu hallerde şâyi hissenin hibesini de tecviz ettiği söylenebilir (Mecelle, md. 55). Onların, hibe edilen malın hibeye dahil olmayan başka bir mala birbirinden ayrılamaz şekilde bitişmiş ve karışmış bulunmaması, ayrı ve belirli olması şartları da esasen aynı amaca yönelik önlemlerdir.

Hibe edilen malın hibe lehtarı tarafından kabzedilmesi şartı, hem hibe konusunu hem de bir şekil şartı olarak görülüp akdin bütününü ilgilendiren ve doktrinde üzerinde en çok fikir yürütülen şarttır. Başta Hanefîler olmak üzere fakihlerin çoğunluğuna göre satım akdinde icap ve kabulden sonra mebîin mülkiyeti kural olarak alıcıya geçtiği ve akid bağlayıcılık kazandığı halde hibe edilen mal icap ve kabul ile bağışlayanın mülkiyetinden çıkmaz; bağışlayanın bu malı teslim yükümlülüğü, bağışlananın da talep hakkı doğmaz. Kabz öncesi bağışlayan isterse hibesinden ahlâken doğru olmasa bile hukuken rücû edebilir. Ancak kabzdan sonra hibe tamam olur veya bağlayıcılık kazanır, bağışlanan malın mülkiyeti karşı tarafa geçer. Sahâbe ve tâbiînden birçok fakihin, Hanefî, Şâfiî, Hanbelî ve Ca'ferî mezheplerinin görüşü böyledir. Ancak bu grubu teşkil eden fakihler de kabzın hibe akdinin tamamlanmasında veya bağlayıcılık kazanmasındaki rolü konusunda farklı görüşlere sahiptir. Meselâ Şâfiî âlimlerinden, hibede kabzı akdin istikrar şartı (Süyûtî, s. 471) veya bağışlananın mülkiyetinin diğer tarafa geçiş şartı (Remlî, V, 414) olarak nitelendirenler bulunsa da Şâfiîler'in hibede rücûu câiz görmeyişleri sebebiyle bu sonuçta bağlayıcılık şartı anlamına gelmektedir. Hanefîler'e göre ise hibe esasen gayri lâzım bir akid sayıldığından kabz akdin lüzum değil tamamlanma şartı olarak tanıtılmış, Mecelle'de, "Teberru ancak kabz ile tamam olur" (md. 57) genel kuralının yanı sıra, "Hibe, icap ve kabul ile mün'akid ve kabz ile tamam olur" (md. 837) hükmü ve hibede kabzın satım akdindeki kabulün işlevini gördüğü

ifadesi (md. 841) yer almıştır. Aynı şekilde İslâm borçlar hukukunda hibenin âriyet, vedîa, karz ve rehin akidleriyle birlikte “aynî akidler” grubunu teşkil etmesi de diğerleri icap ve kabulle tamam olurken bu beş akdin ancak kabz ile tamam olduğunu vurgulamayı amaçlar. Öte yandan hibede kabzı gerekli gören fakihlerin çoğunluğu bunu akdin lüzum (bağlayıcılık) şartı, Hanefîler de tamamlanma şartı olarak nitelendirirken bazı Hanbelîler’in kabzı sıhhat şartı olarak gördüğünü belirtmek gerekir. Ayrıca Hanbelî mezhebinde, tartı ve ölçüye tâbi malların hibesinde kabzın sıhhat veya lüzum şartı olarak gerektiği, bunun dışındaki malların hibesinin mücerret akidle geçerli olduğu görüşü de vardır (İbn Kudâme, VI, 41-44). Aralarında ayrıntı sayılabilecek bazı görüş farklılıkları bulunmakla birlikte Zâhirî, Mâlikî ve İbâzıyye mezheplerine göre ise ilke olarak hibede kabz şart değildir; icap ve kabulden sonra akid bağlayıcı olur ve bağışlanan malın mülkiyeti karşı tarafa geçer; icap ve kabulle birlikte hibede bulunanın da hukuken bu malı karşı tarafa teslim etme borcu doğar. Birinci görüş sahipleri hibenin ancak teslim ve kabz ile hüküm doğuracağını, sahâbe ve tâbiînden de bu yönde birçok uygulama örneği ve görüş rivayet edildiğini (Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî, IV, 121; Şevkânî, V, 392-393), hatta bu konuda sahâbenin icmâının bulunduğunu ileri sürerken ikinci görüş sahipleri, hibeyi de diğer iki taraflı akidlere ve model akid

satıma benzetip akidlerin icap ve kabulle bağlayıcı olduğunu, akidlerin ifa edilmesi ve verilen sözde durulması gerektiğini söylerler.

Hibede kabzı gerekli görenler ayrıca, bu kabzın ancak bağışlayanın izniyle yapıldığında hukukî sonuç doğuracağını belirtirler (Mecelle, md. 842). Hanefîler kabzeden kimsenin akıllı-mümeyyiz olmasını yeterli görürken diğer fakihler bulûğu şart koşarlar. Kabz ehliyeti olmayanlar adına velisi kabzeder (a.g.e., md. 852). Bu sebeple babanın çocuğuna yaptığı hibede de kabz şartı aranmaz. Hibe edilen malın bağışlanan kimsenin elinde emanet veya âriyet olarak bulunması halinde yeni bir kabz işlemi gerekli görülmezken rehin veya mebî‘ sıfatıyla bulunması halinde durum tartışmalıdır.

Çeşitleri ve Hükmü. Hibenin tamam olması için kabzın şart olup olmadığı tartışmasına bağlı olarak akdin yapılmasından veya kabzdan hemen sonra bağışlanan şeyin mülkiyeti bağışlanana geçer (a.g.e., md. 861). Bunun için

de hibe temlikî yani mülkiyet geçirici bir akiddir. Ancak hibede ivazın veya hibeden rücûun şart koşulması ya da akdin herhangi bir şarta veya bağışlayanın ölümüne ta‘lik edilmesi gibi durumlara bağlı olarak hibenin hükmünün, bu arada tarafların hak ve yükümlülüklerinin değişeceği açıktır.

Hibenin şartsız ve ivazsız olması esastır. Zâhirîler'e ve Şâfiî mezhebinde bir görüşe göre ivaz şartı akdin yapısına aykırı olduğundan ivaz şartlı hibe hatta şartlı hibe câiz olmaz. Buna karşılık ivazlı hibe, yani bağışlanan tarafa herhangi bir mükellefiyet yükleyen şart İslâm hukukçularının çoğunluğunca câiz görülür. Nitekim Mecelle'de, "İvaz şartı ile olan hibe sahih ve şart muteberdir" hükmü yer alır (md. 855). Bu cevaz zâhirde, Hz. Peygamber'in kendisine bir deve hibe eden sahâbîye onu razı edinceye kadar ödemede bulunduğu rivayetine veya Hz. Ömer'in, yaptığı hibeden karşılık bekleyen kimseye ödeme yapılmasını tavsiye etmiş olmasına (Müsned, I, 295; Abdürrezzâk es-San‘ânî, IX, 105) dayandırılmaktaysa da esasında bu usulle, hibenin iki taraflı bir akde dönüşmesinin değil bir kısım ibadetlerin işlenmesini, sosyal yardımlaşmayı teşvik etme gibi amaçların hedeflendiği söylenebilir. Böylece bağışta bulunulan kişiye dinî veya ahlâkî bir ödev yükleyen, onu hayra ve ibadete yönlendiren veya ölünceye kadar bakma gibi insanî bir amaç taşıyan bağışlamalara da imkân verilmiş olmaktadır. Fakihlerin çoğunun, ivazlı akidlere konu olmasını uygun görmediği gayri muayyen ve gayri mâlum bir mal ve hizmetin hibe akdinde ivaz olmasına müsaade etmesi, en azından böyle bir şartı fâsid, akdi ise sahih görmesi bundan kaynaklanır. Hibede ivaz, akid sonrasında bağışlanan tarafından gönüllü olarak verildiğinde ivazlı hibe, akid esasında şart koşulan veya kararlaştırılan bir karşılık konumunda olduğunda ise ivaz şartlı hibe söz konusudur. Birinci tür ivazlı işlem birbirinden bağımsız iki ayrı hibe akdi olarak da görülebilir ve bu tür ivaz akdin mahiyetine tesir etmez. Hatta hibeye hibeyle karşılık verme, verilen hediyeye hediye ile mukabele etme çerçevesinde düşünüldüğünden olumlu da karşılanır. İvaz şartlı hibe ise Hanefîler'den Züfer dahil fakihlerin çoğunluğuna göre başlangıçtan itibaren satım hükmünde iken Hanefîler'in çoğunluğuna göre başlangıç itibariyle hibe, sonuç itibariyle satım sayılır. Yapılan işlemin hibe veya satım sayılması bilhassa kabz öncesi akdin bağlayıcılık kazanması, şüf‘a, ayıp veya görme muhayyerliği gibi hakların gündeme gelmesi yönüyle önem taşır. Ayrıca bu tür ivaz akdi bir bakıma iki taraflı hale getirdiğinden bağışlayanın akdî sorumluluğuna ve rücû hakkına da olumsuz yönde tesir

eder.

Bağışlayanın hayatta olması kaydına bağlı (umrâ) veya iki taraftan birinin ölümü halinde malın diğerine ait olması (rukbâ) yahut bir şahsa yaşadığı sürece evde oturma hakkı verilmesi (süknâ) şeklindeki bağışların, süreli ivazsız temliki içeren ayrı bir akid türü şeklinde takdimi mümkün olduğu gibi bunların mahiyetleri icabı rücû şartlı hibe niteliğinde veya şartın bâtıl, akdin sahih olduğu bir hibe türü olarak görülmeleri de mümkündür. Bundan dolayı söz konusu işlemlerin İslâm hukukunda oldukça karmaşık ve tartışmalı hükümleri vardır. Vasiyet bir tür hibe kabul edilebilirse de ayrı bir hukukî işlem türü olup hibenin, bağışlayanın ölümü de dahil herhangi bir müfsid veya ta‘likî şarta bağlanması belirli istisnalar dışında kural olarak kabul edilmez. Hanbelî hukukçusu Haccâvî, hibe ile vasiyetin dört temel noktada birbirinden ayrıldığını belirtir (el-İḳnâʿ, III, 43-46).

Hibe teberru akidleri grubunda yer aldığından esasen bağışlayan ve bağışlanan tarafların kayda değer bir borç ve sorumluluğu söz konusu olmaz. Hibenin kabz ile tamam olduğunu söyleyen çoğunluğa göre bağışlayanın icap ve kabulden sonra bağışladığı malı karşı tarafa teslim etmesi sadece ahlâkî bir borç niteliğindedir. Mâlikî ve Zâhirîler’e göre hibede mülkiyet icap ve kabulle diğer tarafa geçtiğinden bu teslim aynı zamanda hukukî bir yükümlülük niteliği de taşır. Cumhurun ivaz şartlı hibeyle ilgili görüşü de bu yöndedir. Çünkü ivaz şartıyla birlikte hibe bir nevi satım hükmünü aldığından, karşı tarafın bu akidden doğan borcunu yerine getirmesi halinde bağışlayan için akid bağlayıcı bir hal alır. Meselâ bağışlanan malın teslimi herhangi bir sebeple mümkün olmazsa alınan ivazın aynının iadesi veya kıymetinin tazmini gerekebilir. Burada ivazın mevcudiyetinden çok bağışlayan tarafından elde edilmiş olmasına önem verilmesini İslâm hukukçularının haksız iktisap, sebepsiz zenginleşme teorileriyle açıklamak gerekir. Lehine bağış yapılan kimse açısından ivazın ifası, akidden doğan bir borçtan ziyade bağışlayanın hibeden rücûunu önleyen bir tedbir anlamı taşır.

Hibe esasında insanlar arasında sevgi, dostluk ve yardımlaşmayı teşvik ettiği ve geliştirdiği için mendup bir işlem olarak görülmüşse de kanuna karşı hile teşkil edecek şekilde farklı amaçlar için kullanıldığında veya olumsuz sonuçlara yol açtığında aynı teşviki görmez, hatta duruma göre

mekruh veya haram hükmünü alabilir. Hibenin dinen veya hukuken yasaklanmış bir sonuca ulaşmada, korunmuş bir hakkı düşürmede, gerekli bir vazifeyi ifadan kaçınmada araç olarak kullanılmasının dinen câiz olmadığı açıktır. Ancak hukukî ilişkilerde hukuk güvenliğini ve adaleti tesis edebilmek amacıyla ve kişilerin iç dünyalarına vâkıf olmak da mümkün olmadığından çok defa objektif ölçüler ve şekil şartları esas alınır. Bundan dolayı hukuken meşrû akidlerin kanuna karşı hile teşkil edecek şekilde gayri meşrû amaçlar için vasıta kılınmasının tedbiri de genelde kişilerin dindarlık ölçüsüne ve ahlâkî yetişkinliklerine terkedilir, hukukî bir müeyyideye bağlanmaz. İslâm hukuku literatüründe, kişinin zekâttan kurtulmak için yıl dolmadan malını bir yakınına hibe etmesi, komşunun şüf‘a hakkını düşürmek için gayri menkulünü alıcıya hibe edip onun da kendisine semeni hibe etmesi, namaz, oruç ve kefâret borçlarının ıskatı için göstermelik hibe teâtilerinin (devir) yapılması gibi davranışların hukukî müeyyideye bağlanmayıp sadece hile örnekleri olarak zikredilmesi bu sebepledir. Bununla birlikte bu tür hibeleri (hibetü’t-telcie) bâtıl sayan fakihler de vardır (a.g.e., III, 30; ayrıca bk. HİYEL).

Anne ve babanın sağlıklarında çocuklarına yaptıkları hibede onlar arasında ayırım gözetmemeleri, onlara eşit veya adaletli davranmaları gerekir. Nitekim sahâbeden Beşîr b. Sa‘d, oğlu Nu‘mân’a bir hibede bulunmak ve Hz. Peygamber’i de buna şahit tutmak istediğinde Resûl-i Ekrem, “Öteki çocuklarına da bir şey bağışladın mı?” diye sormuş, “hayır” cevabını alınca da, ”Allah’tan korkun ve çocuklarınız arasında adaletli davranın” buyurmuştur (Buhârî, “Hibe”, 12, 13; Müslim, “Hibât”, 9-19; Ebû Dâvûd, “Büyûʿ”, 83). Başka bir hadiste Resûl-i Ekrem’in, “Bağış hususunda çocuklarınıza eşit davranın. Eğer birini tercih etmem gerekseydi kadınları erkeklere tercih ederdim” dediği rivayet edilir (Heysemî, IV, 153). Hadiste vârise vasiyet yapılmasının yasaklanmasının (Buhârî, “Veṣâyâ”, 6; Tirmizî, “Veṣâyâ”, 5) temelinde de yakın akraba arasında ayırım yapmayı engelleme, mal dağılım ve bölüşümü sebebiyle aralarında huzursuzluk meydana gelmesini önleme düşüncesi yatar. Zikredilen hadisler, ebeveynin çocuklarına yapacağı hibede onlar arasında ayırım yapmasının doğru olmadığı konusunda açık bir fikir vermekle birlikte bunun kerâhete mi hamledileceği yoksa kesin bir yasaklama mı sayılacağı, diğer bir ifadeyle böyle bir hibenin hukukî hükmü fakihler arasında tartışmalı kalmış, fakihlerin çoğu bu konuyu hukukî bir müeyyideye bağlamayı gerekli

görmemiştir. Bu sebeple cumhura göre ebeveynin çocuklarına yapacağı hibede onlar arasında ayırım yapması mekruh, eşitliği gözetmesi ise müstehap bir davranıştır. Hanbelîler ve İbn Hazm dahil bir grup fakihe göre ise bu vâciptir. Buna uyulmadığında verilen fazlalığın cebren iadesi sağlanır. Ancak Hanbelîler'e ve Hanefîler'den İmam Muhammed'e göre hibede tam bir eşitlik değil mirastaki hisselerine göre dağılım esas alınmalıdır. Diğer bir grup fakih ise kız-erkek ayırımı yapılmaksızın eşit davranılmasının hukuken de gerekli olduğu görüşündedir.

Sona Ermesi. Hibe mülkiyet geçirici ve müddetsiz, yani tamamlandığı anda sonuçlanan bir akid olduğundan hibede sona ermeden çok hükümsüzlük, rücû ve fesih tabirlerini kullanmak daha doğru olabilir. Ancak hibe tek taraflı kazandırıcı bir işlem olduğu için kabz öncesi ve sonrası sona ermesi veya erdirilebilmesi ihtimali gündeme gelmiştir. Hibenin icap ve kabulle kesinleştiği ve bağlayıcılık kazandığı görüşünü taşıyan fakihlere, meselâ Mâlikîler'de meşhur görüşe ve Zâhirîler'e göre bağışlayanın icap ve kabulden sonra ölmesi sonucu etkilemez, mirasçıları akdin gereğini yerine getirir. Başta Hanefîler olmak üzere fakihlerin çoğunluğuna göre kabz, hibenin vücut bulması için değilse de tamam olması için şarttır ve bağışlayanın kabzdan önce ölmesi halinde bağışlanan mal mirasçılarına intikal eder, isterse bağışlanan daha önce hibe icabını kabul etmiş olsun. Mecelle'de kabzdan önce bağışlayan veya bağışlanandan birinin ölümü halinde hibenin bâtıl olacağının ifade edilmesinin (md. 849) anlamı budur. Şâfiî mezhebinde, bağışlayanın kabzdan önce ölmesi durumunda akdin diğer gayri lâzım akidler gibi bâtıl olacağı görüşünün yanı sıra kabz öncesi hibenin muhayyerlik şartıyla yapılmış satıma benzediği, bağışlayanın ölmesiyle sona ermediği, bağışlanan kabzederse mülkiyetin kendisine intikal edeceği görüşü de vardır ve bu ikinci görüş daha ağırlıklıdır (Şîrâzî, I, 447).

Hibede bulunanın yaptığı bu hibeden kabzdan sonra rücû edip edemeyeceği veya hangi şartlarda edebileceği hususu fakihler arasında hayli tartışmalıdır. Hibeden dönmeyi kınayan hadislerin (Buhârî, "Hibe", 14, 30; Müslim, "Hibât", 1, 2, 6-8; Ebû Dâvûd, "Büyûʿ", 81) hukukî bir müeyyideyi de içerip içermediği konusu yoruma açık olduğu gibi babanın oğluna yaptığı bağıştan dönebileceğini söyleyen, hibenin ivazlı olması veya hibe edilen malın kabzedilmiş bulunması gibi kayıtlar getiren hadislerin ve sahâbe

sözlerinin de bulunması, fakihlerin farklı ilke ve hukukî yaklaşımdan hareketle farklı sonuçlara varmasına zemin hazırlamıştır. Hanefîler'e ve Zeydîler'e göre bağışlayanın hibesinden rücû edebilmesi asıldır, ancak rücûa engel durumlar varsa o zaman rücû edemez. Bağışlayanın kabz öncesinde akdin henüz tamamlanmamış olması sebebiyle hibeden rücû edebileceği açıktır (Mecelle, md. 862-863). Kabz sonrasında ise kendi başına hibeden rücû edemez; kendi başına rücû edip bağışladığını geri alacak olsa gāsıp sayılır, ancak bağışlananın rızâsıyla ya da hâkimin hükmüyle hibesinden rücû edebilir. Karşılıklı rızâ ile hibeden rücû Hanefîler'in çoğunluğuna göre fesih, Züfer'e göre yeni bir hibe sayılır. Hâkimin hükmü ise hibenin feshi mahiyetinde olup rücû onun sonucudur. Hâkim, rücûa engel sayılan bir sebep yoksa ve rücû talebi mâkul bir mazerete dayanıyorsa hibenin feshine karar verir ve vâhibin de hibesinden rücû edebilmesi imkânı doğar (a.g.e., md. 864-865). Hanefîler'in rücûa engel olarak gördükleri sebepler ise şunlardır: 1. Kan hısımlığı. Usul ve fürûa, kardeşe ve kardeş çocuklarına, hala, teyze, amca ve dayıya yapılan hibeden dönülmez. 2. Sıhriyet. Karı-koca arasında hibeden dönülmez. 3. İvaz. Bağışlayan, yaptığı hibeye karşılık bir ivaz aldığında bu hibesinden dönemez. 4. Bağışlanan malda ayrılmaz bir ziyade olması; meselâ bağışlanan arsaya ev yapılması, tarlaya ağaç dikilmesi böyledir. 5. Bağışlanan malın bağışlananın mülkiyetinden çıkması; bağışlananın bu malı başkasına satması, hibe etmesi gibi. 6. Bağışlanan malın helâk olması veya tüketilmesi. 7. Taraflardan birinin ölümü. 8. Hibenin hayır ve sevap amacıyla yapılması. 9. Hibenin borcun ibrâsı şeklinde yapılması (a.g.e., md. 866-874).

Hanefîler'in, hibeyi kabz sonrasında da kural olarak gayri lâzım bir akid sayıp ancak belirli durumlarda bağışlayanın hibeden rücû edemeyeceğini söylemeleri, "bağışlayanın bir karşılık olmadığı sürece hibe ettiği malda en çok hak sahibi olduğu" anlamındaki yorumu ve sıhhati tartışmalı hadisten çok (İbn Mâce, "Hibât", 6; Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî, IV, 125-126), hukukî müeyyide uğruna kişilerin irade ve mülkiyet haklarını sınırlandırmayı uygun görmeyişlerinden ve başkalarının hukukunu ihlâl etmediği sürece bu ilkeyi teberru akidlerinde daha da öncelikli olarak uygulamalarından, ayrıca bu konuda hâkimin denetimini yeterli görmelerinden kaynaklanıyor olmalıdır. Hanefîler'in ibadet, âdâb ve insanî davranış mahiyetini taşıyan veya ivazlı hale gelmiş hibeden rücûu câiz

görmeyişleri bu ilke ve amaçlarıyla çelişmez.

Mâlikî, Şâfiî, Hanbelî ve Zâhirî mezhepleri ise tamamlanmış hibenin bağışlayan açısından bağlayıcılık kazandığı, anne-babanın veya sadece babanın çocuğuna hibesi hariç hibede bulunanın hibesinden dönemeyeceği görüşündedirler. Babanın çocuğuna yaptığı hibeden dönebilmesi için de bağışlanan malın çocuğun elinde halen mevcut bulunması, köklü değişikliğe mâruz kalmamış veya hibeye bir karşılık alınmamış olması gibi şartlar aranır. Cumhurun hibeden rücûu kural olarak câiz görmeyişi, hem babanın çocuğuna yaptığı hibe hariç hibeden dönmenin doğru veya helâl olmadığı anlamındaki hadise (İbn Mâce, “Hibât”, 2; Ebû Dâvûd, “Büyûʿ”, 81; Tirmizî, “Büyûʿ”, 62), hem de tamamlanmış akidlerin kalıcı hukukî sonuç doğurması ve ahde vefa ilkesine dayanır. Ancak Hanefîler bu hadisi, bağışlananın rızâsı veya hâkimin hükmü olmadan hibeden rücû edilemeyeceği

şeklinde anlarlar. Cumhur, hibeden rücûu -babanın çocuğuna yaptığı hibe hariç- kural olarak câiz görmemekle birlikte bazı özel durumlarda onlar da rücûa imkân tanırlar. Meselâ Mâlikîler, kabzın bağışlayanın borca batmış olması sebebiyle geciktirilmesi, malın kabz öncesi başkasına bağışlanıp teslim edilmesi gibi durumlarda, Şâfiîler ivaz şartlı hibede ivazın yerine getirilmemesi halinde hibeden rücû edilmesini de câiz görürler.

Fakihler, babanın çocuğuna yaptığı hibeden bağışlanan mal kabzedilmiş olsa bile dönebileceğini söylerken bunun haklı bir sebeple yapılmasının doğru olacağını, aksi bir durumun en azından ahlâken çirkin bir davranış sayıldığını belirtmeyi de ihmal etmezler. Öte yandan babaya, bazı fakihlere göre anne-babaya veya bütün usule tanınan bu ayrıcalık bu konudaki hadisin (yk. bk.) açık hükmüne dayandırıldığı gibi hibenin ve hibeden rücûun, çocuğun eğitimi ve iyiye yönlendirilmesi veya yapacağı hatalı harcamaların önlenmesi açısından etkili bir yöntem ve tedbir olabileceği açıklamasıyla da savunulur.

BİBLİYOGRAFYA

Wensinck, el-Muʿcem, “vhb” md.; Müsned, I, 295; Buhârî, “Hibe”, 12-14, 30, “Veṣâyâ”, 6; Müslim, “Hibât”, 1-2, 6-19; İbn Mâce, “Hibât”, 2, 6; Ebû Dâvûd, “Büyûʿ”, 81, 83; Tirmizî, “Veṣâyâ”, 5, “Büyûʿ”, 62; Abdürrezzâk es-San‘ânî, el-Muṣannef, IX, 105; İbn Hazm, el-Muḥallâ, Kahire 1390/1970, X, 66-160; Şîrâzî, el-Mühez̠-z̠eb, I, 446-448; Serahsî, el-Mebsûṭ, XII, 47-108; Kâsânî, Bedâʾiʿ, VI, 115-134; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, II, 274-279; İbn Kudâme, el-Muġnî, Kahire 1389/1969, VI, 41-72; Osman b. Ali ez-Zeylaî, Tebyînü’l-ḥaḳāʾiḳ, Bulak 1313, V, 91-105; Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî, Naṣbü’r-râye, Riyad 1393/1973, IV, 120-129; Heysemî, Mecmaʿu’z-zevâʾid, IV, 153; Süyûtî, el-Eşbâh ve’n-neẓâʾir (nşr. M. el-Mu‘tasım-Billâh), Beyrut 1407/1987, s. 471, 722-723; Haccâvî, el-İḳnâʿ, Beyrut, ts. (Dârü’l-Ma‘rife), III, 29-46; Remlî, Nihâyetü’l-muḥtâc, Kahire 1386/1967, V, 404-425; Hamevî, Ġamzü ʿuyûni’l-beṣâʾir, Beyrut 1985, III, 86-87; Şevkânî, Neylü’l-evṭâr, V, 391-393; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr (Kahire), V, 687-711; Ali Haydar, Dürerü’l-hükkâm, II, 608-748; Mecelle, md. 55, 57, 833-880; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, V, 617; Sıddîk Muhammed el-Emîn ed-Darîr, el-Ġarar ve es̠eruhû fi’l-ʿuḳūd fi’l-fıḳhi’l-İslâmî, Kahire 1386/1967, s. 523-534; Nezîh Hammâd, el-Ḥıyâze fi’l-ʿuḳūd fi’l-fıḳhi’l-İslâmî, Dımaşk 1398/1978, s. 143-151; Cemâleddin Tâhâ el-Âkıl, ʿAḳdü’l-hibe beyne’l-fıḳhi’l-İslâmî ve’l-ḳānûni’l-medenî, Kahire 1978; Subhî Mahmesânî, en-Naẓariyyetü’l-ʿâmme li’l-mûcebât ve’l-ʿuḳūd fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye, Beyrut 1983, s. 270-273; Zühaylî, el-Fıḳhü’l-İslâmî, V, 5-36; a.mlf., el-ʿUḳūdü’l-müsemmât, Dımaşk 1987, s. 136-159; Abdulkadir Şener, İslâm Hukukunda Hibe, Ankara 1984; Abdülcelîl el-Karenşâvî, Dirâsât fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye, Bingazi 1995, s. 247-372; Y. Linant de Bellefonds, “Hiba”, EI² (İng.), III, 350-351.

Ali Bardakoğlu

HİBETULLAH b. SELÂME

(هبة الله بن سلامة)

Ebü'l-Kāsım Hibetullāh b. Selâme b. Nasr b. Alî el-Bağdâdî (ö. 410/1019)

Tefsir, hadis ve nahiv âlimi.

Bağdat'ta doğdu. İbn Selâme künyesiyle de anılan Hibetullah'ın tahsilini Bağdat'ta tamamladığı anlaşılmaktadır. Kıraat ilmini Zeyd b. Ebû Bilâl'den öğrendi. Başta Ebû Bekir el-Katîî olmak üzere birçok hocanın dersine devam ederek hadis dinledi. İyi bir öğrenim gördükten sonra kıraat, tefsir ve hadis alanlarında belli bir seviye kazandı. Bağdat'ta Mansûr Camii'nde çeşitli dersler okuttu ve öğrenci yetiştirdi. Öğrencileri arasında Ebü'l-Hasan Ali b. Kābis et-Tâbisî, kızından torunu olan muhaddis Ebû Muhammed Rızkullah et-Temîmî ve Ebû Nasr el-Haddâdî gibi âlimler bulunmaktadır.

Muhtemelen küçük yaştan itibaren gözleri görmeyen ve güçlü bir hâfızaya sahip olan İbn Selâme muhtelif tefsir rivayetlerini ezbere bilen bir müfessirdi. Onun tefsirle ilgili doksan beş rivayeti bulunduğu, âmâ olması sebebiyle eserlerini öğrencilerine ezberden yazdırdığı, ancak bazı tefsir rivayetlerini birbirine karıştırdığı zikredilmektedir (Mustafa Zeyd, I, 368). 9 Receb 410'da (10 Kasım 1019) vefat eden Hibetullah b. Selâme Mansûr Camii mezarlığına defnedildi.

Eserleri. 1. en-Nâsiḫ ve'l-mensûḫ (en-Nâsiḫ ve'l-mensûḫ mine'l[fi'l]-Ḳurʾân, en-Nâsiḫ ve'l-mensûḫ min kitâbillâh). İbn Selâme'yi şöhrete kavuşturan bu eserde pek çok âyetin mensuh olduğu, bazı âyetlerin ise bir kısmının neshedildiği ileri sürülmektedir. Müellifin faydalandığı, aralarında Muhammed b. Sâib el-Kelbî ile Mukātil b. Süleyman gibi rivayetine güvenilmeyen kimselere ait eserlerin de bulunduğu kaynakları senedleriyle birlikte kitabın sonunda topluca verip metin kısmında haberleri senedsiz kaydetmesi, bunların sahih olanları ile olmayanlarını ayırt etmeyi imkânsız hale getirmiş, bu karışıklık kitabın değerini düşürdüğü gibi müellifin ciddi şekilde eleştirilmesine de sebep olmuştur (Subhî es-Sâlih, s. 266-267, 271;

Mustafa Zeyd, I, 368). Çeşitli baskıları bulunan eser (meselâ bk. Kahire 1310, 1379/1960, 1967) ayrıca Züheyr eş-Şâvîş ile Muhammed Kenʻân (Beyrut 1404/1984, 1406/1986) ve Mûsâ Bennây Avân el-Alîlî'nin (Beyrut 1989) tahkikleriyle neşredilmiştir. en-Nâsiḫ ve'l-mensûḫ, Yemen Zeydî imamlarından Mehdî-Lidînillâh Muhammed b. Mutahhar b. Yahyâ (ö. 728/1328) tarafından ʿUḳūdü'l-ʿiḳyân fi'n-nâsiḫ ve'l-mensûḫ mine'l-Ḳurʾân adıyla manzum hale getirilmiştir (Îżâḥu'l-meknûn, II, 114; Sezgin, I, 48). Nüveyhiz'in bu manzum eserle İbn Selâme'nin asıl eserini aynı kitap olarak kaydetmesi (Muʿcemü'l-müfessirîn, II, 710) doğru değildir. 2. en-Nâsiḫ ve'l-mensûḫ mine'l-ḥadîs̱ (yazma nüshaları için bk. Ziriklî, VIII, 72). 3. el-Mesâʾilü'l-mens̱ûre. Nahivle ilgili olan bu eserin herhangi bir nüshasına henüz rastlanmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Hatîb, Târîḫu Baġdâd, XIV, 70; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XIX, 275-276; Zehebî, Maʿrifetü'l-ḳurrâʾ (Altıkulaç), II, 721-722; Safedî, Nektü'l-himyân (nşr. Ahmed Zekî Bek), Kahire 1329/1911, s. 302; İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-nihâye, II, 351; Süyûtî, Buġyetü'l-vuʿât, II, 323; Dâvûdî, Ṭabaḳātü'l-müfessirîn, II, 347-348; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1920-1921; Serkîs, Muʿcem, I, 120; Brockelmann, GAL, I, 205; Suppl., I, 335-336; Îżâḥu'l-meknûn, II, 114; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 504; Ziriklî, el-Aʿlâm, VIII, 72; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, V, 110; XIII, 138; Sezgin, GAS, I, 47-48; C. Avvâd, Aḳdemü'l-maḫṭûṭâti'l-ʿArabiyye, Bağdad 1982, s. 233; Mustafa Zeyd, en-Nesḫ fi'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm, Mansûre 1408/1987, I, 328, 356-368; Nüveyhiz, Muʿcemü'l-müfessirîn, II, 710; Subhî es-Sâlih, Mebâḥis̱ fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân, Beyrut 1968, s. 266-267, 271, 273; Cezzâr, Medâḫilü'l-müʾellifîn, II, 697-698; Sâlihiyye, el-Muʿcemü'ş-şâmil, III, 195.

Murat Sülün

HİBRÎ, Abdurrahman Efendi

(ö. 1069/1659)

Osmanlı tarihçisi, âlim ve şair.

1012 yılı Zilhiccesinde (Mayıs 1604) Edirne'de doğdu. Babası, Edirne'nin tanınmış müderrislerinden Salbaş lakabıyla meşhur Habbazzâde Hasan Efendi'dir. Abdurrahman Efendi babasına nisbetle Salbaşzâde olarak da anılır. Edirne'de başlayıp İstanbul'da devam ettiği tahsilini tamamladıktan sonra mülâzemet alarak müderris olmaya hak kazandı. Bilinen ilk görevi Edirne'de Emîr Kadı Medresesi'ndeki müderrisliğidir. 1046'da (1636-37) Dimetoka'da Oruç Paşa Medresesi, üç yıl sonra Edirne'deki İbrâhim Paşa, 1052 Zilkadesinde (Şubat 1643) Sarâciye, aynı yıl

Emîniye, bir yıl sonra Taşlık, iki yıl sonra da Eskicami, 1655'te Üç Şerefeli medreseleri, 1658'de Edirne Dârülhadisi müderrisliklerine getirildi. Ertesi yıl vefat eden Hibrî Efendi Edirne'de Yıldırım semtindeki aile mezarlığına defnedildi.

Şeyhî'nin Vekāyiu'l-fuzalâ'sında Abdurrahman Efendi'nin biyografisi müstakil bir başlık altında yer almamakla birlikte, kardeşi Salbaşzâde Abdülkadir Efendi'nin hayatı anlatılırken onun görev yerleriyle Abdurrahman Efendi'nin görev yerlerinin birbirine karıştırıldığı dikkati çekmektedir. Nitekim Şeyhî, Abdülkadir Efendi'nin biyografisini verirken Abdurrahman Hibrî'nin görev yerlerini sayar (Vekâyiu'l-fuzalâ, I, 426-427); ayrıca Tokat, Tire ve Karinâbâd kadılıklarına getirildiğini de zikreder. Abdülkadir Efendi'den söz ederken zikrettiği kadılıklara eserinin başka yerlerinde (a.g.e., I, 654, 655) Abdurrahman Efendi'nin tayin edildiğini yazması bu karışıklığı ortaya koymaktadır. Dolayısıyla bazı araştırmacılar, Şeyhî'nin Abdülkadir Efendi'nin vefat tarihi olarak verdiği 1087 (1676) yılını Abdurrahman Hibrî'nin ölüm tarihi kabul etmişlerdir. Halbuki Osman Nuri Peremeci'nin tesbit ettiği mezar taşlarında Abdurrahman Efendi'nin vefat tarihi 1069 (1659), Abdülkadir Efendi'ninki ise 1087 (1676) olarak kayıtlıdır (Edirne Tarihi, s. 139).

Eserleri. 1. Enîsü'l-müsâmirîn*. 1046 (1636) yılında yazılmış olup Edirne tarihini konu alır. Edirne'nin sadece tarihinden değil yapılarından topografyasından ve burada yetişen önemli şahsiyetlerden de söz edilen eser üzerinde Sevim İlgürel tarafından doktora çalışması yapılmıştır (1972, İÜ Ed.Fak.). 2. Defteri Ahbâr (Defteri Ahbârân-ı Kānûn-ı Şehinşâh-ı Pâdişâh-ı Âlem-penâh-ı Âl-i Osmân ve Vüzerâ ve Mevâliyân). "Defter" adı altında altı bölümden ve bir hâtimeden oluşan muhtasar bir Osmanlı tarihidir. Birinci defter, çok kısa olarak Osman Bey'den I. Ahmed'e kadar on dört padişah dönemindeki olayları, ikinci defter I. Mustafa ile II. Osman, üçüncü defter IV. Murad, dördüncü defter Sultan İbrâhim devri olaylarını, beşinci defter kuruluştan Gürcü Mehmed Paşa'ya (1651) kadar sadrazamlık yapmış olanların, altıncı defter ise şeyhülislâmların biyografilerini ihtiva etmektedir. Hâtime kısmında müellif, Osman Gazi'den kendi zamanına kadar vezirlik, şeyhülislâmlık yapmış; İstanbul, Mısır ve Halep kadılıklarında bulunmuş kimselerin cetveller halinde isimlerine yer vermektedir. Özellikle IV. Murad ve Sultan İbrâhim dönemleri için önemli bir kaynak olan Defteri Ahbâr'ın iki yazma nüshası Beyazıt Devlet Kütüphanesi ile (Veliyyüddin Efendi, nr. 2418) İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde (TY, nr. 2631) bulunmaktadır. 3. Târîh-i Feth-i Revân. IV. Murad'ın 1635 yılında yaptığı Revan Seferi'ne ve fethine dair olan eserin bir nüshası Edirne Selimiye Kütüphanesi'ndedir (Bâdî Efendi, nr. 1667). 4. Târîh-i Feth-i Bağdâd. Aynı padişahın 1638'de gerçekleştirdiği Bağdat Seferi ve fethiyle ilgili olup bir nüshası Târîh-i Feth-i Revân'la birlikte Edirne Selimiye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Bâdî Efendi, nr. 1667). 5. Hadâiku'l-cinân. Muhâdarât*a dair bir eserdir. 1040 (1630-31) yılında yazılan eserin bir nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Revan Köşkü, nr. 1068). 6. Menâsik-i Mesâlik. Hibrî'nin 1632'de gerçekleştirdiği hac yolculuğuyla ilgili eseridir. On bab ve bir tetimmeden oluşan Menâsik'in birinci babında Edirne'den Şam'a kadar olan menziller, ardından Şam'dan Antakya'ya kadarki dönüş yolu ve buralardaki tarihî eserlerle mimari âbideler hakkında bilgi verilmiş, ikinci babda Şam-Mekke arasındaki menzillerden, üçüncü babda hac yolculuğu sırasında İstanbul, Anadolu ve Hicaz'da

meydana gelen olaylardan, dördüncü ve beşinci bablarda Beytullah'tan ve Mescidi Harâm'dan, altıncı babda Kâbe'de okunacak dualardan, yedinci

babda Mescidi Nebevî'yi inşa ve tamir ettirenlerden, sekizinci babda haccın nasıl yapılacağından, dokuzuncu babda hac esnasında okunacak dua ve sûrelerden, onuncu babda Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret âdâbından bahsedilmekte; tetimme kısmında ise Hicaz'da bulunduğu sırada yazdığı bir manzume yer almaktadır. Bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan eser (Lala İsmâil, nr. 104'te kayıtlı mecmuanın içinde vr. 87b-149a) Sevim İlgürel tarafından yayımlanmıştır (TED, sy. 6 [1975], s. 111-128; TD, sy. 30 [1976], s. 55-72; sy. 31 [1977], s. 147-162). 7. Riyâzü'l-ârifîn fi'l-ehâdîsi'l-erbaîn. İranlı şair Hüseyin Vâiz-i Kâşifî'nin Risâletü'l-ʿaliyye fi'l-eḥâdîṣi'n-nebeviyye adlı kırk hadisle ilgili Farsça kitabının Türkçe tercümesidir. Hibrî'nin bu iki dile vukufunu gösteren Riyâzü'l-ârifîn'in bir nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (TY, nr. 601).

Hibrî mahlasıyla kaleme aldığı şiirleri ve bazı manzum tarihleri bulunan Abdurrahman Efendi'nin bir divançesinden ve namaz vakitlerine dair bir risâlesinden söz edilmekteyse de (Osmanlı Müellifleri, III, 98) bunlar henüz ele geçmemiştir.

IV. Mehmed devri âlimlerinden Bostanzâde Damadı diye anılan Salbaşzâde Feyzullah Efendi, Abdurrahman Hibrî Efendi'nin oğlu olup o da dedesi ve babası gibi çeşitli yerlerde müderrislik yapmış ve 1712 yılında vefat etmiştir (Şeyhî, II-III, 353).

BİBLİYOGRAFYA

Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 737; Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, I, 339, 343, 426-427, 654, 655; II-III, 76, 149, 353; Flügel, Handschriften, II, 259-260; Osmanlı Müellifleri, III, 97-98; Osman Nuri Peremeci, Edirne Tarihi, İstanbul 1939, s. 130-132, 139, 167-168, 252-253; TCYK, s. 111-114; Levend, Gazavatnâmeler, s. 111; a.mlf., Türk Edebiyatı Tarihi, s. 383-384, 411-412; Tayyib Gökbilgin, "Tarihimizde Edirne'nin Mevkii ve Tarihçileri", Üniversite Haftası: Edirne Konferansları, İstanbul 1958, s. 57-58; a.mlf., "Edirne Hakkında Yazılmış Tarihler ve Enîsü'l-müsâmirîn", Edirne:

Edirne’nin 600. Fetih Yıldönümü Armağan Kitabı, Ankara 1965, s. 81-117; Karatay, Türkçe Yazmalar, II, 276; Babinger (Üçok), s. 234-236; Abdülkadir Karahan, İslâm-Türk Edebiyatında Kırk Hadis, İstanbul 1991, s. 115, 240-242; Rıdvan Canım, Edirne Şairleri, Ankara 1995, s. 319-320; Sevim İlgürel, “Hibrî’nin Enîsü’l-müsâmirîn’i”, GDAAD, sy. 2-3 (1974), s. 137-158; V. L. Ménage, “Hibrī”, EI^{2} (Fr.), III, 362-363.

Sevim İlgürel

HİBRÎ, Ali Efendi

(ö. 1083/1672 [?])

Osmanlı âlimi.

Kütahya'da doğdu. Babasının adı Mustafa, dedesinin Pîr Mehmed olup Bülbülzâde lakabı ve Kütahyevî nisbesiyle de anılır. Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Tahsilini tamamladıktan sonra kendi isteğiyle Eğriboz adasının güneyindeki Kızılhisar (Karistos) kasabasına yerleştiği ve orada vefat ettiği nakledilir. Ölüm tarihi bazı kaynaklarda 1072 (1662) olarak verilmişse de (Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 760; Kehhâle, VII, 241) bu doğru değildir. Hediyyetü'l-Hibrî adlı eserinin sonunda kitabını 1083 (1672) yılında tamamladığını belirttiğine göre Bursalı Mehmed Tâhir'in verdiği tarih (1080/1670'ten sonra) isabetli olmalıdır (Osmanlı Müellifleri, I, 279).

Özellikle fıkıh ve kelâm sahalarında geniş bir birikime sahip bulunan müellif, döneminin genelde ders verme faaliyetine önem verip eser yazmayan diğer âlimlerin aksine muhtelif kitaplar kaleme almıştır. Çeşitli konulardaki hacimli eserlerinin incelenmesinden, Hibrî'nin sağlam bir medrese kültürü aldığı ve dinî konularda halkın daha fazla bilgilendirilmesi için büyük çaba sarfettiği anlaşılmaktadır. Ali Hibrî Efendi ilmihal türünde eserlere ağırlık vermiş, ayrıca bazı Arapça eserleri de Türkçe'ye çevirmiştir. Öte yandan eserlerinde ele aldığı konuları etraflı bir şekilde inceleme metodunu tercih etmiş, bazı eserlerini daha sonra genişletmiş ve şerhetmiştir.

Eserleri. 1. Hadîkatü'l-fukahâ fi'l-fetâvâ. Müellif bu eserini Telhîsü'l-fetâva adıyla şerhetmiştir. Bursalı Mehmed Tâhir, bu şerhin beş cilt halindeki bir nüshasının Manastır Kütüphanesi'nde bulunduğunu kaydeder (a.g.e., I, 279). İsmâil Paşa'nın el-Evfâ fî telhîsi'l-Fetâvâ adıyla kaydettiği eser de (Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 760) bu olmalıdır. 2. el-ʿUḳūdü'd-dürriyye fî şerḥi Ferâʾiżi'l-Ḥibriyye. Müellifin ferâizle ilgili olarak telif ettiği metin üzerine yaptığı Arapça bir şerhtir (Beyazıt Devlet Ktp., Beyazıt, nr. 2640). 3. Zuhrü'l-âhire. İbrâhim el-Halebî'ye ait Mülteḳa'l-ebḥur'un genişletilmiş

Türkçe bir tercümesi olup çeşitli yazma nüshası bulunmaktadır (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Serez, nr. 945; Beyazıt Devlet Ktp., Beyazıt, nr. 7884). 4. Münyetü'l-âbidîn. Molla Fenârî'nin Şürûṭü'ṣ-ṣalavât adıyla tanınan birkaç varaklık risâlesinin Türkçe şerhidir. Tahâret ve namaz konularını içeren eser bir mukaddime, on yedi bab ve bir hâtimeden oluşmaktadır (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 949). 5. el-Minhâcü'l-Muḥammedî ve'ṭ-ṭarîḳu'l-Aḥmedî. İslâm dininin esaslarıyla ilgili Arapça bir eserdir (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1926). Genel dinî bilgileri ve Ehl-i sünnet akaidini ihtiva eden eser üzerine müellifi tarafından Hediyyetü'l-Hibrî fî tercemeti'l-Minhâci'l-Muhammedî adıyla Türkçe bir şerh yazılmıştır. İlk bölümlerinde şer'î deliller, akıl, taklit ve bid'at kavramlarına yer verilen şerhte dokuzuncu bölümde Sünnî akaid bahisleri, daha sonraki bölümlerde tahâret ve namaz gibi konular, son bölümde ise ahlâkî meseleler ve insanî hasletler anlatılmaktadır (müellif hattı nüshası için bk. Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 581). 6. Zuhrü'l-masîr. Akaid konularını açıklayan Türkçe manzum bir risâledir (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1077/2, vr. 67-107). 7. Şifâü'l-ebdâni'l-merdâ fî sırri menâfii'l-Kur'âni'ş-şerîf ve'l-esmâi'l-hüsnâ. ed-Dürrü'n-naẓîm ve el-Berḳu'l-lâmiʿ gibi Kur'an âyetlerinin faziletine dair kitaplardan faydalanılarak hazırlanmış Türkçe bir eserdir. Esmâ-i hüsnâyı ihtiva eden âyetlerin okunması halinde bunların hastalıkları iyileştireceği hususunu ele alan eser bir mukaddime ile iki bölümden oluşmaktadır. Kitabın sonuna Hz. Peygamber'in bazı duaları eklenmiştir (birçok yazma nüshası arasında bk. Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 178; Şâzelî Tekkesi, nr. 99; Beyazıt Devlet Ktp., Beyazıt, nr. 1272). 8. Fevâid-i Hibriyye. Veba ile ilgili Türkçe bir risâledir (Süleymaniye Ktp., Serez, nr. 2757). 9. Tuḥfetü'ṭ-ṭullâb. Arapça küçük bir risâledir (Âtıf Efendi Ktp., nr. 2515).

Ali Hibrî Efendi'ye ayrıca Zübdetü'l-fiker fî ziyâreti seyyidi'l-beşer, hac menâsikine dair Nebzetü'l-menâsik ve Şerh-i Hadîs-i Erbaîn adlı eserler nisbet edilmektedir (Osmanlı Müellifleri, I, 279).

BİBLİYOGRAFYA

Osmanlı Müellifleri, I, 278-279; Bursalı Mehmed Tâhir, "Terâcim-i Ahvâl: Hibrî Ali Efendi", SM, VII/159 (1326), s. 39; a.mlf., "Terâcim-i Ahvâl: Hibrî Ali Efendi", SR, IX/209 (1330), s. 10-11; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 760-761; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/2, s. 495, 546-547; a.mlf., İlmiye Teşkilâtı, s. 237; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, VII, 241-242; Karatay, Türkçe Yazmalar, I, 37, 85, 141.

M. Sait Özervarlı

HİCAB

(bk. TESETTÜR).

HİCAB

(الحجاب)

Hakka ve hakikate ulaşmaya, âhiret hayatında Allah'ı görmeye engel olan perde anlamında terim.

Sözlükte "engel olmak; örtmek, gizlemek" mânalarına gelen hacb kökünden türemiş bir isim olan hicâb "perde, iki nesne arasına konan engel, örtü" anlamında kullanılır (Lisânü'l-ʿArab, "ḥcb" md.; Kāmus Tercümesi, I, 103). Hicab kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de geçtiği yedi âyette, âhirette cennette bulunanlarla cehennem ehlinin birbirlerinin haline vâkıf olmaya mâni olan engel (el-A'râf 7/46; bk. Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "ḥcb" md.); perde, örtü, engel (Meryem 19/17; el-Ahzâb 33/53; Fussılet 41/5; eş-Şûrâ 42/51); Kur'an okuduğu sırada Hz. Peygamber'le âhirete inanmayanlar arasına çekildiği belirtilen görünmez perde (el-İsrâ 17/45) ve karanlığın oluşturduğu perde (Sâd 38/32) mânalarında kullanılmıştır. Hicab kavramı bir âyette de âhiret gününe inanmayıp her türlü taşkınlığı gösteren, günahkâr, vahiy ürünü âyetleri "eskilerin masalları" olarak niteleyen ve nihayet kalpleri kararan kimseler "rablerine kavuşmaktan alıkonanlar" (mahcûbûn) şeklinde tasvir edilirken ism-i mef'ul sigasıyla geçmektedir (el-Mutaffifîn 83/15).

Kur'an'da yer alan gışâve, sitr ve zulle (çoğulu zulel) kelimeleri de hicabın yukarıdaki anlamlarına yakın mânalar taşır ve hicab kavramı etrafında oluşan terminolojik tartışmalara ışık tutar. Kur'ân-ı Kerîm'de, kâfirlerin gözlerinde gerçekleri görmelerini engelleyen perde bulunduğu (el-Bakara 2/7; Yâsîn 36/9; el-Câsiye 45/23), münafıkların cihad âyetleri karşısında âdeta "ölüm baygınlığı geçiren bir kimsenin bakışı" ile Peygamber'e baktıkları (Muhammed 47/20) bildirilirken "gışâve" kökü; dünya hayatında gözleri Allah'ın varlığının apaçık delillerini görmeyen kâfirlerden (el-Kehf 18/101) bu gaflet perdelerinin âhirette kaldırılacağı ifade edilirken (Kāf 50/22) "gıtâ" kökü; Allah düşmanlarına, organlarının âhirette kendileri aleyhine şahitlik edeceğini hiç düşünmeden bu dünyada işledikleri kötü ameller hatırlatılırken (Fussılet 41/22) "sitr" kökü; inkârcıların iman etmeyi,

Allah'ın cismâniyete bürünerek bütün azametiyle gelip kendini göstermesi gibi muhal bir talebe bağladıkları beyan edilirken de (el-Bakara 2/210) "zulle" kökü kullanılmaktadır. Gerek "hacb" kökünün gerekse bununla anlam yakınlığı bulunan diğer köklerin kullanıldığı âyetlerden anlaşıldığına göre hicab, "Allah ile insanlar arasında perde" anlamına geldiği yerlerde Allah'a değil insanlara nisbet edilmiş, perdelenmeye ve mahrumiyete onların mâruz kaldığı belirtilmiştir.

Hadislerde Kur'ân-ı Kerîm'de kullanıldığı anlamlarda yer alan hicab kelimesi bazı rivayetlerde Allah'a da nisbet edilmekte ve O'nun bir vasfı şeklinde kullanılmaktadır. Ebû Mûsâ el-Eş'arî'den nakledildiğine göre Hz. Peygamber bir hadisinde çeşitli hususlara dikkat çektikten sonra, "Allah'ın hicabı nurdur, eğer onu kaldırmış olsaydı bütün varlıklar yanardı" demiştir (Müslim, "Îmân", 293-294; İbn Mâce, "Muḳaddime", 13). Bu hadisin farklı rivayetlerinde "nur" yerine "nâr" kelimesinin kullanıldığı görülmekte (Müslim, "Îmân", 293; Müsned, IV, 401), bazı kaynaklarda ise "Allah'ın nûrdan (veya nur ve zulmetten) yetmiş, yedi yüz veya yetmiş bin perdesinin bulunduğu" şeklindeki rivayetlere de yer verilmektedir (Zebîdî, II, 72; V, 137; Şevkânî, s. 450). Suheyb b. Sinân yoluyla gelen diğer bir rivayete göre Allah Teâlâ cennet ehline, "Benden daha başka bir şey istiyor musunuz?" diye soracak, onlar da, "Yüzümüzü ağartmadın mı, bizi cennete koyup ateşten kurtarmadın mı?" diyecekler, bunun üzerine Allah perdeyi kaldıracak ve cennettekiler, o güne kadar mazhar olmadıkları en büyük nimet olarak rablerine bakacaklardır (Müslim, "Îmân", 297).

Kelâm literatüründe hicab konusu daha çok rü'yetullah* münakaşaları sebebiyle, Yûnus sûresinin 26. âyetinde geçen "ziyade" kelimesiyle Mutaffifîn sûresinin 15. âyetinde geçen "mahcûbûn" kelimesi etrafında yapılan farklı yorumlar dolayısıyla ele alınmıştır. Nitekim Allah'ın âhirette görülebilmesi (rü'yetullah) meselesi, Mu'tezile ile Ehl-i sünnet âlimleri arasındaki tartışma konularından birini teşkil etmiştir. Sünnî âlimler âhiret hayatında Allah'ın görülmesinin aklen mümkün olduğunu, nakil yoluyla da sabit bulunduğunu belirtmiş, Mu'tezile kelâmcılarıyla onların görüşlerini benimseyen bazı âlimler ise rü'yetullahın aklen ve naklen mümkün olmadığını ileri sürmüşlerdir.

Rü'yetin imkânını savunan Ehl-i sünnet'e mensup müfessirler, "Güzel

davranışlarda bulunanlara daha güzel karşılık, bir de fazlası (ziyade) vardır" (Yûnus 10/26) meâlindeki âyette yer alan ziyade kelimesini "perdenin kalkması ile müminlerin Allah'ı görmesi" şeklinde yorumlamaktadır (Taberî, VII, 105-107; Kurtubî, VIII, 330; Süyûtî, IV, 356-357). Bu müfessirler, sıhhati tartışmalı olmakla birlikte Câbir b. Abdullah'tan rivayet edilen ve cennet ehlinin Allah'ı bir nur olarak göreceğini, O'na büyük bir mânevî zevkle baktıktan bir süre sonra Allah'ın gizleneceğini, fakat nuru ve bereketinin devam edeceğini ifade eden hadisi (İbn Mâce, "Mukaddime", 13) delil olarak zikrederler. İbn Fûrek de ziyade kelimesini, "insanların Allah'ı görmelerine mâni olan engellerin ortadan kaldırılması" olarak açıklar; hicabın ise "iki nesneyi birbirinden ayıran duvar gibi katı bir nesne" anlamına geldiğini, Kur'an ve hadislerde geçen hicab ve müştaklarını bu anlamda kabul ederek Allah'ı "memnû, mestûr, mahdûd ve mahcûb" olarak nitelemenin câiz olmadığını vurgular. Mu'tezile âlimleri, âyetteki ziyade kelimesini Allah'ın görülmesi şeklinde anlamadığından zât-ı ilâhiyyeye hicab kavramının nisbet edilmesini kabul etmemiştir. Cehmiyye de benzer görüşleri savunarak diğer haberî sıfatlar gibi hicab tabirini de zâhirî mânasıyla almayıp te'vil etmiştir. Dürzîler ise her türlü idrakin ötesinde olan Allah'ın bir hicab ve beşerî sûretle (nâsût) perdelendiğini, yetmişe varan devreler halinde bu perdelerin kalkarak Allah'ın tecelli ettiğini ve en son tecellinin Hâkim-Biemrillâh'ın şahsında vuku bulduğunu kabul etmektedir.

Hesap gününe inanmayıp her türlü taşkınlığı gösteren, alabildiğine günahkâr, vahiy mahsulü âyetleri "eskilerin masalları" olarak niteleyen kalpleri kararmış kimseler için, "Hayır! Onlar hesap günü rablerinden mahrum (mahcub) kalacaklardır" denilmektedir (el-Mutaffifîn 83/10-15). Bu ifadede yer alan "hicab" kavramı hakkında da farklı görüşler ileri sürülmüştür. Fahreddin er-Râzî, buradaki hicabı Ebû Ali el-Cübbâî'nin "Allah'ın rahmetinin engellenmesi", Ebû Müslim'in "O'na yakınlığın engellenmesi" ve Zemahşerî'nin "kâfirlerin huzura kabullerinin engellenmesi" şeklinde anladıklarını ifade ettikten sonra her üçünde de ortak olan şeyin "engellenme"den ibaret bulunduğunu belirtir; bunun ise "Allah'ı bilmeye engel olunma" şeklinde anlaşılamayacağını, zira kâfirlerde de bir nevi Allah bilgisinin mevcut olduğunu söyler. Ona göre âyetteki hicab kavramına

“rü’yete engel olma” şeklinde bir anlamın verilmesi daha isabetlidir; nitekim Mukātil b. Süleyman ve Kelbî gibi müfessirler de aynı görüşü benimsemişlerdir (Mefâtîḥu’l-ġayb, XXXI, 95-96). Mu‘tezile’ye göre söz konusu âyetin rü’yete delâleti ancak teşbih ve tecsîme meyletme halinde mümkün olabilir. Zira âyetteki hicabın, hem gören hem görülen açısından rü’yetin sıhhatini engelleyen bir perde olarak anlaşılması sadece cisimler hakkında düşünülebilecek bir durumdur. Buna göre âyet, “kâfirlerin Allah’ın rahmet ve sevabından men edilecekleri” şeklinde anlaşılmalıdır (Kādî Abdülcebbâr, IV, 220).

Hz. Peygamber’in mi‘racda Allah’ı görüp görmediği tartışması da genellikle hicab terimi etrafında gelişmiştir. İbn Abbas’a nisbet edilen bir görüşe göre Resûl-i Ekrem mi‘racda rabbini görmüş, Hz. Âişe ve Ebû Zer’den rivayet edilen diğer bir görüşe göre ise mi‘rac gecesinde rü’yet asla gerçekleşmemiştir. Kendisine Tekvîr sûresinin 23. âyetiyle Necm sûresinin 13. âyeti hatırlatılan Âişe, Resûlullah’a bu âyetlerle ilgili olarak ilk defa kendisinin soru sorduğunu söylemiş, ardından da bu âyetlerde “görülen” olarak zikredilenin Cebrâil olduğunu kaydederek, “Gözler O’nu idrak edemez, fakat O bütün gözleri idrak eder” (el-En‘âm 6/103) ve, “Allah bir insanla ancak vahiy suretiyle veya perde (hicab) arkasından konuşur yahut bir elçi göndererek dilediğini vahyeder” (eş-Şûrâ 42/51) meâlindeki âyetlerin, Allah’ın (dünyada) görülemeyeceği hususuna açık delil teşkil ettiğini belirtmiştir. Ebû Zer el-Gıfârî’den gelen bir rivayette Hz. Peygamber’in kendisine bu husus sorulduğunda, “O bir nurdur, nasıl görebilirim?” dediği, rivayetin bir başka varyantında ise kendisinin sadece bir nur gördüğünü söylediği kaydedilmektedir (Müslim, “Îmân”, 291-292).

Tefsirlerin büyük bir kısmında mi‘rac gecesinde hicabın kaldırıldığı, ancak Resûl-i Ekrem’in Alllah’ı değil Cebrâil’i aslî sûretinde gördüğü belirtilmektedir (Taberî, XIII, 44-51; İbn Kesîr, IV, 247-249). Kur’ân-ı Kerîm’de ise nur kavramı çeşitli konumlarda Allah’a izâfe edilmiştir (bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “nûr” md.). Müfessirler, âyetlerde geçen nur kelimelerini rivayetlerde geçtiği gibi “hicab” olarak değil “hidâyet, hakikat, Allah’ın dini, O’nun varlığına delâlet eden âyetler, nurun yaratıcısı ve sahibi” şeklinde anlamışlardır (Taberî, X, 135; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, XXIII, 224; İbn Kesîr, III, 289; Âlûsî, XVIII, 164). Nitekim Hz. Peygamber’in, bazı ilâhî âyetlerin kendisine gösterilmesi için

bir gece Mescidi Harâm'dan Mescidi Aksâ'ya götürüldüğünü (el-İsrâ 17/1) ve onun bu seyahat esnasında rabbinin büyük âyetlerini gördüğünü (en-Necm 53/18) bildiren âyet-i kerîmeler de birbiriyle bağlantılı olarak incelendiği takdirde Allah'ın nurundan maksadın "O'nun varlığına delâlet eden deliller" olduğu anlaşılır. "Allah'ın hicabının nur olduğu" şeklindeki rivayetlerin de bu bağlamda değerlendirilmesi halinde hicabın "zâtının görülmesine mâni olan engeller" anlamına geldiği söylenebilir. Öte yandan Allah'ın nur olarak telakki edilmesi, O'nun kendi yarattığı bir varlıkla özdeş kabul edilmesi gibi aklen imkânsız bir var sayıma da yol açar. Bundan dolayı Kādî İyâz, "O bir nurdur ..." şeklindeki rivayeti güvenilir kaynakların hiçbirinde görmediğini söylemiştir (Nevevî, III, 12). Hicabla ilgili bazı hadislere yer veren İbnü'l-Cevzî bunları genellikle zayıf, metrûk ve sika olmayan kişiler tarafından rivayet edilmiş sözler olarak nitelendirmektedir (el-Mevżûʿât, I, 116-117).

İbn Fûrek, Gazzâlî, Fahreddin er-Râzî ve İbn Haldûn gibi âlimler, Allah ile insanlar arasında bazı perdelerin bulunduğunu bildiren ifadelerde kullanılan hicab tabirinin yaratılmış varlıklara yönelik olduğunu kaydetmektedir. Bunlara göre bir şeyin perdelenebilmesi için onun sınırlı ve ihata edilebilir olması gerekir. Halbuki Allah'ın, yaratılmış varlıklar için söz konusu olan böyle bir şeyle nitelendirilmesi, O'nun bir perde ile gizlenmesi aklen ve dinen kabul edilemez. Allah'ın bir perde ile perdelendiğini iddia eden kimse O'nun hakkında düşünülmesi muhal olan bir söz sarfetmiş, dolayısıyla tevhid inancını zedeleyerek teşbih ve tecsîme düşmüş olur. Bundan dolayı hicabı sözlük anlamıyla kesinlikle Allah'a izâfe etmemek gerekir. "Bir kişi ile bir nesne arasında yer alan ve arkasında bulunanların görülmesine engel olan şey" anlamındaki hicabı, "Büyüklük benim ridâm, ululuk ise izârımdır" (Müslim, "Birr", 136; İbn Mâce, "Zühd", 16; Ebû Dâvûd, "Libâs", 25) hadisinde olduğu gibi mecazi mânaya hamletmek gerekir.

Kur'an ve Sünnet'teki çeşitli kullanımlarından anlaşıldığına göre hicab Allah'ı görmek isteyen süjeye ait bir vasıf olup kâfirlerde kalbin mühürlenmesi, müminlerde ise kararması sonucunda mânevî bir körlük oluşturmakta, bu körlük ölüm ve ölüm sonrası hayatın gerçekleriyle nisbeten kalkabilmektedir. Bu husus, "Onlar rablerinden mahcub ve mahrum kalacaklardır" (el-Mutaffifîn 83/15) şeklindeki ilâhî beyanla

vurgulanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ḥcb”, “ẓll” md.leri; İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, “ḥcb” md.; Lisânü’l-ʿArab, “ḥcb” md.; et-Taʿrîfât, “ḥicâb” md.; Ebü’l-Bekā, el-Külliyyât, s. 360; Tehânevî, Keşşâf, I, 276; Kāmus Tercümesi, I, 103-104; Wensinck, el-Muʿcem, “ḥcb” md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “nûr” md.; Müsned, IV, 401; Müslim, “Îmân”, 291-292, 293-294, 297, “Birr”, 136; İbn Mâce, “Muḳaddime”, 13, “Zühd”, 16; Ebû Dâvûd, “Libâs”, 25; Taberî, Câmiʿu’l-beyân, Beyrut 1984, VII, 105-107; X, 135; XIII, 44-51; Makdisî, el-Bedʾ ve’t-târîḫ, I, 181-183; İbn Fûrek, Müşkilü’l-ḥadîs̱ (nşr. Mûsâ M. Ali), Beyrut, ts. (el-Mektebetü’l-Asriyye), s. 141-142, 219-221; Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, IV, 220; Gazzâlî, Mişkâtü’l-envâr, Beyrut 1986, s. 175-185; Ferrâ el-Begavî, Şerḥu’s-sünne (nşr. Şuayb el-Arnaût - M. Züheyr eş-Şâvîş), Beyrut 1403/1983, s. 173; İbnü’l-Cevzî, el-Mevżûʿât (nşr. Abdurrahman M. Osman), Beyrut 1403/1983, I, 116-117; Fahreddin er-Râzî, Esâsü’t-taḳdîs, Kahire 1354/1935, s. 96-100; a.mlf., Mefâtîḥu’l-ġayb, XXIII, 224; XXXI, 95-96; Kurtubî, el-Câmiʿ, VIII, 330; Nevevî, Şerḥu Müslim, III, 12-13; İbn Kayyim el-Cevziyye, Ḥâdi’l-ervâḥ, Kahire 1971, s. 233; İbn Kesîr, Tefsîrü’l-Ḳurʾân, III, 289; IV, 247-249; İbn Haldûn, Şifâʾü’s-sâʾil, s. 26-52; Süyûtî, ed-Dürrü’l-mens̱ûr, Beyrut 1403/1983, IV, 356-357; Şaʻrânî, Keşfü’l-ḥicâb, Beyrut, ts. (Dâru İbn Zeydûn), s. 39; Zebîdî, İtḥâfü’s-sâde, II, 72; V, 137; Şevkânî, el-Fevâʾidü’l-mecmûʿa (nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî - Abdülvehhâb Abdüllatîf), Kahire 1380/1960, s. 450; Âlûsî, Rûḥu’l-meʿânî, XVIII, 164; Elmalılı, Hak Dini, I, 212-215; II, 737; VII, 4584-4589; Talat Koçyiğit, Kur’an ve Hadiste Ru’yet Meselesi, Ankara 1974, s. 51-54, 79; a.mlf., Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar, Ankara 1984, s. 182-184; Mustafa Öz, “Dürzîlik”, DİA, X, 40.

İlyas Çelebi

TASAVVUF.

Sûfîler, sâlikle Hak arasında bulunan ve O'nu tanımaya (mârifet) engel olan her şeye hicab (nikāb) demişler ve kendileriyle Hak arasında kalan perdelerden daima yakınmışlardır. İlk sûfîler arasında önemli bir yeri bulunan Zünnûn el-Mısrî kul ile mevlâsı arasında çeşitli perdelerin bulunduğunu, bunların en kapalı ve en kalın olanının da nefis olduğunu söylemiş, iddianın dava sahibi ile Hakk'ı müşahede arasında bir perde oluşturduğunu ifade etmiştir (Sülemî, s. 18, 22). Serî es-Sakatî, "Allahım, bana perde ardında kalma azabıyla azap etme de ne ile azap edersen et" diye niyaz etmiş (a.g.e., s. 51), Bâyezîd-i Bistâmî âşıklar için cennetin bile bir perde olduğunu söylemişti (a.g.e., s. 70).

Sûfîler, Hak ile sâlik arasında nelerin perde olduğuna dair çeşitli görüşler ileri sürmüşlerdir. Bâyezîd-i Bistâmî, Zünnûn,

Ebû Bekir el-Vâsıtî ve Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr gibi sûfîlere göre Allah ile sâlik arasındaki ilk ve en kalın perde nefis ve benliktir. Sûfîler bu perdeyi fenâ ve mahv yoluyla kaldırmaya çalışmışlardır. Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre avam için nefse, halka ve dünyaya, havas içinse ibadete, sevaba ve kerâmete güvenmek perdedir (Herevî, s. 226). Kalbin mühürlenmiş olması kâfirler için, katılaşması münafıklar için, kararması da müminler için perdedir (Serrâc, s. 451). Bazı sûfîlere göre dört hicab (dünya, nefis, halk ve şeytan), bazılarına göre yedi hicab (yeme içme, şehvet, çoluk çocuk tutkusu, mal ve makam hırsı, riya ve bencillik) vardır. İnsanda bu beşerî sıfatların baskın olmasına "istitâr" ve "ihticâb" denir.

"Allah'ın hicabı nurdur, bu hicabı açacak olsa zâtının nurları bütün varlıkları yakar" meâlindeki hadis (Müsned, IV, 401; Müslim, "Îmân", 293; İbn Mâce, "Muḳaddime", 13) tasavvufî eserlerde, "Allah'ın nurdan ve zulmetten yetmiş bin perdesi vardır" şeklinde rivayet edilir (Gazzâlî, Mişkâtü'l-envâr, s. 84; Necmeddîn-i Dâye, s. 310). Halvetiyye tarikatında seyrü sülûk yapılan yedi esmânın (lâ ilâhe illallah, Allah, hû, hay, hak, kayyûm, kahhâr) her birinin yetmiş bin perdesi vardır. Kahhâr esmâsını tamamlayarak nefs-i kâmile makamına erişen sâlike yetmiş bin hicab açılmış olur. Yukarıdaki hadis sûfîlerce çeşitli şekillerde yorumlanmıştır. Bir yoruma göre madde ve insanın kötü huyları zulmânî, iyi huyları, ibadetleri ve Allah'ın tecellileri nûrânî birer perdedir. Hakk'ın her bir tecellisi aynı zamanda onun bir üstündeki tecelliyi örten nûrânî perdedir

(Aynülkudât elHemedânî, s. 102).

Bazılarına göre nefis, kalp, akıl, ruh ve hafînin her birinin kendine has bir perdesi vardır. Nefsin perdesi arzular, kalbin perdesi Hak'tan başkasını düşünme, aklın perdesi mâkuller, ruhun perdesi temaşa, hafînin perdesi de ilâhî azamet ve kibriyâdır (Tehânevî, I, 304). İlâhî hakikatlerin anlaşılmasına taklit perdesi engel olur. Mezheplerine taassup derecesinde bağlı olanlar dinî gerçekleri kavrayamazlar. Hz. İbrâhim'in yıldızları, ayı ve güneşi görüp bunlara rabbim demesi nûrânî perdeleri görmesinden ibarettir (Gazzâlî, İḥyâ˒, III, 12, 13, 395; Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, I, 117-120).

Muhyiddin İbnü'l-Arabî, sonsuz olan ilâhî isimlerin her birinin bir üsttekine perde teşkil ettiğini, nefsin karanlık perdelerini riyâzetle aşan bir sâlikin nur perdelerinde de yükselmesi gerektiğini belirtmiştir (el-Fütûḥât, II, 159; III, 65-68, 86). İbnü'l-Arabî'nin takipçilerinden Kâşânî hicabı, "ilâhî tecellileri kabule engel olacak şekilde maddî sûretlerin kalbe yerleşmesi" şeklinde tarif etmiş ve genellikle bu tarif kabul edilmiştir.

Ölen veya ölmek üzere bulunan bir kimse perde açıldığı için gerçeği çıplak olarak görür (bk. Kāf 50/23; krş. Kehf 18/101). İnsanla gayb âlemi arasında bulunan perde ölümle kalkar. Mutasavvıflar, "ölmeden önce ölmek" suretiyle bu perdenin açılmasının mümkün olduğuna inanırlar. Bu yoldan perdenin açılmasına "keşf", bu mertebeye erip gaybın esrarına vâkıf olana "mükâşif" (ehl-i keşf, ehl-i mükâşefe) denir.

Mutasavvıflar Hak'la veya ilâhî hakikatla arasında perde bulunan, bu yüzden ilâhî gerçeklerin özüne nüfuz edemeyen âlimlere ve hatta bazı mutasavvıflara "mahcub" (perdeli) derler. Hücvîrî, eserine Keşfü'l-maḥcûb adını vermesinin sebebini açıklarken mahcubların önünde var olan perdenin mükâşefe ehlinin önünde bulunmadığını ifade eder (Keşfü'l-mahcûb, s. 78). Gazzâlî mahcubları üçe ayırır: Önlerine yalnız karanlık perdesi çekilenler, karanlık-nur karışımı perde çekilenler, saf nurdan perde çekilenler. Birinciler tabiat ve maddeden başka bir şey görmeyen inkârcılar, ikinciler bâtıl bir dinin veya mezhebin mensupları, üçüncüler ise filozoflardır. Zaman zaman peygamber ve velîlerin önüne de nûrânî perdeler çekilir, ancak bu onlar için ilâhî bir lutuftur; zira sürekli olarak ilâhî nurlara muhatap olmaya hiç kimsenin gücü yetmez. Nitekim Hz. Peygamber, "Bazan kalbimi bir

perde örter, onu kaldırmak için yüz defa istiğfar ederim" (Müslim, "Ẕikir", 41; Ebû Dâvûd, "Vitir", 26) meâlindeki hadisiyle buna işaret etmiştir (Gazzâlî, İḥyâ˒, III, 11, 12, 395). Tasavvufta bu perdeye "gayn", diğer üç perdeye de "reyn" denilmiştir (Hücvîrî, s. 79).

Fenâ makamına eren sâlik hakiki ve yegâne fâilin Allah olduğunu kavrar. Bu makamda olanlar, bütün varlıkların yapıp etmelerini gölge oyununda perdeye yansıyan görüntülere benzetirler. Sûfî şairler tarafından öteden beri kullanılan bu teşbih üzerinde İbnü'l-Arabî geniş olarak durmuş (el-Fütûḥât, II, 159; III, 65, bab 317, 86), bazı mutasavvıflar Karagöz oyunundaki perdeyi tasavvufî açıdan yorumlamışlardır (Konuk, Fusûsü'l-hikem Tercüme ve Şerhi [haz. Tahralı - Eraydın], Tahralı'nın önsözü, III, 44-63).

"Hicâb-ı İzzet" denilen bir perde ile örtülü olduğundan Hakk'ın zâtı bilinemez ve künhü idrak edilemez; bu perde keşifle açılmaz. Burada sadece hayret söz konusu olur. Hâce Abdullah Herevî izzet hicabını "O'nun O'luğu" (Hakk'ın mahiyeti) şeklinde açıklamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, I, 304; Müsned, IV, 401; Müslim, "Îmân", 77, 293, "Ẕikir", 41; İbn Mâce, "Muḳaddime", 13; Ebû Dâvûd, "Vitir", 26; Nifferî, el-Mevâḳıf ve'l-muḫâṭabât, Kahire 1935, s. 53-55; Serrâc, el-Lümaʿ, s. 428, 451; Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 18, 22, 51, 70; Kuşeyrî, er-Risâle, s. 224; Hücvîrî, Keşfü'l-mahcûb (Uludağ), s. 78, 79; Herevî, Ṭabaḳāt, s. 106, 108, 226; Gazzâlî, İḥyâ˒, III, 11, 12, 13, 395; a.mlf., Mişkâtü'l-envâr (nşr. Ebü'l-Alâ el-Afîfî), Kahire 1383/1964, s. 84; Aynülkudât elHemedânî, Temhîdât (nşr. Afîf Useyrân), Tahran 1962, s. 29, 40, 102, 106; Attâr, Tezkiretü'l-evliyâ (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1985, s. 113; Baklî, Şerḥ-i Şaṭḥiyyât, s. 572; İbnü'l-Arabî, el-Fütûḥât, II, 159; III, 65-68, 86; Necmeddîn-i Dâye, Mirşâdü'l-ʿibâd, Tahran 1366, s. 101, 310, 663; Azîz Nesefî, Kitâbü'l-İnsâni'l-kâmil (nşr. Marijan Mulé), Tahran 1362 hş., s. 97, 566; Saîdüddin Saîd Fergānî, Meşâriḳu'd-derârî (nşr. Seyyid Celâleddin Âştiyânî), Tahran 1357, s. 717; Kâşânî, Iṣṭılâḥâtü'ṣ-ṣûfiyye, s. 57, 99-100, 168; İbn Haldûn,

Şifâʾü's-sâʾil, s. 39; Abdurrahmân-ı Câmî, Levâmiʿ (nşr. Îrec Efşâr), Tahran 1360 hş., s. 32; Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 182; Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, Ḥüccetullāhi'l-bâliġa (nşr. Seyyid Sâbık), Bağdad, ts. (Mektebetü'l-Müsenna), I, 117-120; Risâle-i Bahâiyye, İstanbul 1308; Seyyid Sâdık-ı Gûherîn, Şerḥ-i Iṣṭılâḥât-ı Taṣavvuf, Tahran 1368, IV, 164-179; Tomar-Halvetiyye, s. 32; Ahmed Avni Konuk, Fusûsü'l-hikem Tercüme ve Şerhi (haz. Mustafa Tahralı - Selçuk Eraydın), İstanbul 1990, Mustafa Tahralı'nın önsözü, III, 44-63; Schimmel, Tasavvufun Boyutları, s. 241; Dihhudâ, Luġatnâme, IX, 287-289; XIII, 191.

Süleyman Uludağ

HİCÂBE

(الحجابة)

Kâbe’nin bakımı, kapısının ve anahtarlarının muhafazası görevi.

Sözlükte “örtmek, birinin bir yere girmesine engel olmak” anlamına gelen hicâbe kelimesi terim olarak başta Kâbe’nin bakımı, kapısının ve anahtarlarının muhafazası ve kapısının belli zamanlarda ziyaretçilere açılması olmak üzere makām-ı İbrâhim’in, hediye edilen kıymetli eşya ile iç ve dış örtülerin korunması ve bakımı gibi önemli hizmetleri ifade eder. Hicâbe kaynaklarda “Kâbe’ye hizmet etmek” anlamındaki sidâne ile (sedâne) birlikte de kullanılmıştır. Sidânenin Kâbe ile ilgili bütün hizmetleri, hicâbenin ise yalnız kapısıyla ilgili hizmetleri ifade ettiği de ileri sürülmektedir. Hicâbe görevinde

bulunanlara hâcib veya sâdin denilir; ayrıca bunlar hacebî nisbesiyle de anılmışlardır (Sem‘ânî, II, 277).

Rivayetlere göre hicâbe görevi Hz. İsmâil’den bir nesil sonra Cürhümlüler’e, onlardan da Huzâalılar’a geçmişti ve reisleri Huleyl b. Hubşiyye tarafından yürütülüyordu. Huleyl’in kızı ile evlenen Kusay kayınpederinin ölümünden sonra Mekke’nin hâkimi oldu; dolayısıyla Kâbe’ye ve hacılara hizmet etme görevini de üstlendi. Kusayy’ın vasiyetine uygun olarak yerini oğullarından Abdüddâr aldı ve böylece hicâbe de onun soyunun elinde babadan oğula sırasıyla Osman b. Abdüddâr, Abdüluzzâ b. Osman, Ebû Talha (Abdullah) b. Abdüluzzâ, Talha b. Ebû Talha ve Osman b. Talha’ya intikal etti. Bu görev, Mekke’nin fethi sırasında Osman b. Talha’nın uhdesinde bulunuyor ve Kâbe’nin anahtarı da onun annesinde duruyordu. Hicâbenin Abdümenâfoğulları’nda olduğunu ve çekilen kura sonucu Hz. Peygamber’in büyük dedesi Hâşim b. Abdümenâf’a geçtiğini, onun ölümünden sonra soyuna intikal ettiğini, İslâmiyet’in doğuşu sırasında Benî Hâşim’in elinde bulunduğunu iddia edenler varsa da (el-Ḳāmûsü’l-İslâmî, II, 38) bu doğru değildir. Resûl-i Ekrem, Mekke’nin fethedildiği gün tavafın ardından Osman b. Talha’yı çağırdı ve Kâbe’nin kapısını açtırarak

Beytullah'ı içerideki resim ve putlardan temizlettikten sonra Bilâl ve Üsâme ile birlikte içeri girip namaz kıldı (Buhârî, "Ṣalât", 81). Dışarıya çıktıktan sonra Abbas ve Hz. Ali, sikāye ile birlikte hicâbenin de kendilerine verilmesini istediler. Ancak Resûl-i Ekrem Kâbe'nin anahtarını onlara vermedi ve Osman b. Talha ile amcasının oğlu Şeybe b. Osman'ı çağırarak, "Gün iyilik ve vefa günüdür. Ey Ebû Talha oğulları! Emaneti kıyamete kadar sizde kalmak üzere alın; hicâbeyi sizden ancak zalimler geri alır" (İbn Sa'd, II, 137) dedi ve anahtarı ikisine teslim etti. Hz. Peygamber'in anahtarı sadece Osman b. Talha'ya verdiği de rivayet edilmektedir; ancak Osman b. Talha'dan sonra hicâbenin Şeybe b. Osman'a geçmesi ve tarih boyunca onun neslinde kalması dikkate alındığında anahtarın ikisine birlikte verilmiş olması ihtimali kuvvet kazanmaktadır. Resûl-i Ekrem'in anahtarı verirken elbisesiyle gizlediği ve onlara da bu yönde davranmaları tavsiyesinde bulunduğu belirtilmektedir. Anahtarın Abdüddâroğulları'na, "Allah size emanetleri ehline vermenizi emreder" (en-Nisâ 4/58) meâlindeki âyetin nüzûlünden sonra teslim edildiği de söylenmektedir (Taberî, V, 86-88). Öte yandan İbn Kuteybe ve İbn Hazm, Şeybe b. Osman'ın Osman b. Talha'nın oğlu olduğunu kaydediyorlarsa da (el-Maʿârif, s. 70; Cemhere, s. 127) diğer kaynaklarda onun amcasının oğlu olduğu belirtilir ki doğrusu budur.

Osman b. Talha Mekke'nin fethinden sonra Medine'ye döndü ve Resûlullah'ın vefatına kadar orada kaldı. Bu zaman zarfında hicâbe görevi Şeybe b. Osman ve oğulları ile kardeşi Vehb b. Osman tarafından yürütüldü; Osman b. Talha da geri dönünce onlara katıldı. Osman b. Talha'nın vefatı üzerine görevi Şeybe b. Osman ve onun ahfadı (Benî Şeybe) devam ettirdi. İbn Kuteybe (ö. 276/889), Belâzürî (ö. 279/892-93), İbn Abdülber enNemerî (ö. 463/1071), İbnü'l-Esîr (ö. 630/1233), Kalkaşendî (ö. 821/1418) ve Eyüp Sabri Paşa (ö. 1308/1890), kendi zamanlarında hicâbenin Benî Şeybe tarafından yürütüldüğünü kaydetmektedirler; günümüzde de bu görev Şeybe ailesinin elindedir (Muhammed b. el-Alevî el-Abbas, s. 125).

Hz. Peygamber Mekke'nin fethi sırasında yaptığı bir konuşmada şunları söylemiştir: "Dikkat edin! Kâbe'nin hizmeti (sidânetü'l-beyt) ve hacılara su temini (sikāye) dışında geçmişe ait bütün mefâhir iddiası, kan ve mal davaları şu iki ayağımın altındadır" (Müsned, II, 36, 103).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ḥcb", "sdn" md.leri; Müsned, II, 11, 36, 103; III, 410; Buhârî, "Ṣalât", 81; Vâkıdî, el-Meġāzî, II, 837-838; İbnü'l-Kelbî, Cemhere (Abdüssettâr), I, 216-217; İbn Hişâm, es-Sîre2, IV, 412; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 136-137; Zübeyrî, Nesebü Ḳureyş, s. 251-253; İbn Habîb, el-Muḥabber, s. 17; Ezrakī, Aḫbâru Mekke (Melhas), I, 111, 114, 265-268; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 70, 575; Belâzürî, Ensâb, I, 53; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, V, 86-88; İbn Hazm, Cemhere, s. 126-127; İbn Abdülber, el-İstîʿâb (Bicâvî), II, 712-713; Nâsır-ı Hüsrev, Sefernâme (trc. Abdülvehhab Tarzi), İstanbul 1967, s. 117-119; Sem'ânî, el-Ensâb, II, 277; III, 486-487; İbn Cübeyr, er-Riḥle, Beyrut 1400/1980, s. 70-71; İbn Kudâme, et-Tebyîn fî ensâbi'l-Ḳureşiyyîn (nşr. M. Nâyif ed-Düleymî), Beyrut 1408/1988, s. 249-251; Muhibbüddin et-Taberî, el-Ḳırâ li-ḳāṣıdi Ümmi'l-ḳurâ (nşr. Mustafa es-Sekkā), Kahire 1390/1970, s. 502 vd.; Kalkaşendî, Nihâyetü'l-ereb (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire 1991, s. 310; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), IV, 450-451; Tecrid Tercemesi, II, 417-418; VI, 25; X, 311-312; Şâmî, Sübülü'l-hüdâ, V, 366-368; Mir'âtü'l-Haremeyn, I, 306-309, 968-969; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, V, 248, 250; Muhammed b. el-Alevî el-Abbâs, Fî Riḥâbi'l-Beyti'l-Ḥarâm, Cidde 1979, s. 125; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), VIII, 894; Hamîdullah, İslâm Peygamberi (Tuğ), II, 894; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye (Özel), I, 194-196; Kehhâle, Muʿcemü ḳabâʾili'l-ʿArab, Beyrut 1991, II, 623; el-Ḳāmûsü'l-İslâmî, II, 38; III, 282; G. Demombynes, "Şeybe", İA, XI, 458-460.

İbrahim Sarıçam

HİCAZ

(الحجاز)

Arabistan yarımadasında Kızıldeniz'in doğu sahili boyunca uzanan ve Haremeyn ile mîkāt yerlerini içine alan coğrafî bölge.

İslâm coğrafyacıları genellikle Hicaz'ı yarımadanın önemli ve müstakil bir bölgesi olarak tanıtırlar (DİA, III, 248). Bölgeye Hicaz adının ne zaman verildiği kesin

olarak bilinmemektedir. Ancak bu isme İslâm öncesi döneme ait rivayetlerde ve Câhiliye şiirinde rastlanmaktadır. Sözlükte "iki şeyi birbirinden ayıran sınır, engel" anlamına gelen ismin iki bölgeyi birbirinden ayırdığı için verildiği hususunda ittifak edilmiştir. Bu iki bölgenin Tihâme (veya el-Gavr) ile Necid, Yemâme ile Arûz; Yemen ile Necid, Yemen ile Şam (Suriye) ve Necid ile Serât dağları olduğu şeklinde farklı yorumlar yapılmıştır. Bölgenin, sık sık rastlanan ve tabii bir engel oluşturan bazalt kayalıklar (harre) sebebiyle Hicaz adını aldığı da ileri sürülmüştür.

Hicaz Kızıldeniz'in doğusunda, kuzeyde Ürdün'ün liman şehri Eyle'den (Akabe) güneyde Yemen sınırındaki Asîr'e ve doğuda Necid çöllerinden Irak'a kadar uzanır; bölgenin kuzey ve doğu sınırlarının nerede bittiği ihtilâflıdır. Tebük ve Filistin'in de buraya dahil olduğunu söyleyenler de vardır (Yâkūt, II, 219). Mekke'yi Hicaz'ın merkezi sayan coğrafyacıların yanında burayı Tihâme'ye, Medine'nin ise yarısını Hicaz'a, yarısını Şam'a dahil edenler de bulunmaktadır.

İslâm dünyasının en önemli dinî mekânlarının bulunduğu Hicaz, yahudilerle Necranlı hıristiyanların bölgeden çıkarılmaları konularıyla ilgili olarak ilk devir kaynaklarında, özellikle de hadis literatüründe yer alır (Müsned, I, 195-196; II, 149; III, 345; Buhârî, "Ḥarş ve'l-müzâraʿa", 17, "Farżü'l-ḫumus", 19; Müslim, "Cihâd", 20, "Müsâḳāt", 1). Bu rivayetler delil gösterilerek Hicaz bölgesinde gayri müslimlerin ikametine müsaade edilmemiştir. İmam Şâfiî'ye göre cizye ödemeye razı olsalar dahi gayri

müslimlerin burada ikametleri yasaklanmış ve bölgede üç günden fazla kalmaları uygun görülmemiştir. Üç günü dolduran kişi bulunduğu yeri terkeder; ancak bir başka yerde üç gün daha kalabilir. Mâzeretsiz olarak Hicaz'ın herhangi bir yerinde kalan zimmîye ta'zîr cezası verilir (Tecrid Tercemesi, VIII, 416; ayrıca bk. DİA, XIII, 421; XVI, 128-129). Aynı şekilde ölülerini de götürmeleri istenmiştir; zira ölülerin burada gömülmesine izin vermek devamlılığı ve yerleşmeyi ifade eder. Eğer taşınacak mesafe uzaksa ve taşıma sırasında cesede herhangi bir zarar gelme ihtimali varsa buraya defnedilebilir (Mâverdî, s. 315-316; Kalkaşendî, IV, 249-250).

Bazı âlimler yarımadanın tamamını Hicaz olarak kabul etmişlerse de bu görüş pek itibar görmemiştir. İmam Şâfiî'ye göre Mekke, Medine ve Yemâme mülhaklarıyla birlikte Hicaz'a dahildir. Yemen'i Hicaz'ın dışında tutanlar, Hz. Ömer'in gayri müslimleri sürgün ederken yarımada içerisinde fakat Hicaz bölgesi dışında oturanları yerlerinden çıkarmamasını delil gösterirler ve halifenin Hayber'deki yahudilerle Necran'daki hıristiyanları dışarı çıkarmasının sebebinin Haremeyn'in güvenliğini sağlamakla sınırlı olduğunu ileri sürerler (Cevâd Ali, VI, 621-622). Nitekim ondan sonra gelen halifeler, meselâ Yemen'deki gayri müslimler için herhangi bir uygulama yapmamışlardır. Bu bakımdan Hicaz şehirleri içerisinde Mekke ve Medine ile ilgili hükümlerin diğerlerinden farklı olduğu İslâm hukukçuları tarafından belirtilmiştir. Bunun yanında Hicaz kelimesi hadislerde yer ismi olarak imanla ve kıyamet alâmetleriyle ilgili bablarda geçmektedir (Buhârî, "Fiten", 24; Müslim, "Îmân", 21, "Fiten", 14; Tirmizî, "Fiten", 35, "Îmân", 13).

Hicaz toprakları coğrafî görünüş bakımından farklılık arzeder. Bölge içerisinde düz araziler, dağlar, alçak kısımlar, harreler, vadiler ve çöller yan yana bulunmaktadır. Mes'ûdî, burayı kurak ve verimsiz arazilerin bol olduğu bir yer şeklinde tarif etmektedir (Mürûcü'z̠-z̠eheb, II, 62). Bundan dolayı bölgede birçok iklim farklılıklarına rastlanmaktadır. Hicaz şehirlerinin kışları en soğuk geçeni Tâif'tir. Bölgenin hemen her yerinde kuraklık hüküm sürer; genelde yağmurlar sonbaharda görülür. Kurak arazilerin uzantıları üzerinde tarıma, dolayısıyla yerleşik hayatın gelişmesine imkân veren bazı vahalar vardır.

Kızıldeniz'e paralel uzanan alçak, iklimi kuru ve sıcak dar kıyı ovası ile onun doğusundaki dağlık kesimler iki farklı coğrafî görünümdedir. Tihâme adı verilen ovanın eni yer yer değişiklik gösterir. Kuzeyde Ürdün sınırına yakın kesimlerde çok dar olan topraklar el-Vech hizalarında 18 km., Yenbu civarında 25 km. genişliğe erişir ve bu rakam güneye doğru daha da artarak zaman zaman 29 kilometreye ulaşır. Mercan kayalıklarıyla kuşatılmış bulunan kıyılarda Şuaybe ve Câr gibi metrûk liman kalıntıları vardır. Hicaz halkının İslâm öncesi dönemlerde denizciliği pek sevmediği görülmektedir. Nitekim Habeşistan'a hicret sırasında Hicazlılar'ın karşı kıyıya naklini Habeş denizcileri yapmıştı. Günümüzde iki önemli limandan söz edilebilir. Bunlardan birincisi, Hz. Osman zamanından beri Mekke'nin iskelesi olarak kullanılan Cidde, diğeri Medine'nin iskelesi durumunda olan Yenbu'dur. 1182 sonbaharında İkinci Haçlı Seferi'nin önde gelen kumandanlarından olan Kerek Prinkepsi Renaud de Chatillon, Hicaz limanlarından Havrâ ve Yenbu ile Râbiğ'a kadar ilerleyerek buraları ateşe vermiş ve bazı ticaret gemilerini batırmıştı. Bunun üzerine Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin o dönemde Mısır valisi olan kardeşi el-Melikü'l-Âdil bir donanma göndererek düşman harekâtını durdurup Kızıldeniz ticaret yolunu ve Hicaz'ı büyük bir tehlikeden kurtarmıştır (İbnü'l-Esîr, XI, 389-390; Runciman, II, 366-367; Hasan İbrâhim Hasan, Târîḫu'l-İslâm, IV, 109).

Bölgenin zikredilmesi gereken ikinci kısmı dağlık olan kesimidir. Burada yer alan ve tedrîcen yükselerek zaman zaman 2000 metreye ulaşan Serât dağ silsilesi kuzeyde Şam'dan (Suriye), güneyde Yemen içlerine kadar uzanır ve bir anlamda yarımadanın omurgasını meydana getirir. Bundan başka bölgede, İslâm'ın zuhurundaki haberlerde isimlerine sık sık rastlanan Mekke ve Medine çevresindeki dağlar da bulunmaktadır. Serât dağ silsilesinin, yer yer faylarla kırılmış ve sönmüş volkanların meydana getirdiği harrelerle kesilmiş olduğu görülür. Hicaz'da bulunan en geniş vadi, Câhiliye şiirlerinde geçen ve Hz. Peygamber'in seriyyeleri münasebetiyle sık sık zikredilen İdam (günümüzde Vâdilhamd) vadisidir. Eşca' ve Cüheyne kabilelerinin yaşadığı vadi, güneydoğuda Hayber harresine kadar uzanarak güneyde Akīk ve Kurâ vadileriyle birleşir. Diğer önemli bir vadi de hac yolu üzerinde yer alan ve hurmalıkları, verimli toprakları ile ünlü olan Vâdissafrâ'dır. Hicaz orta, kuzey ve güney olmak üzere üç bölgeye ayrılır. Güneyde Tâif, Mekke ve Cidde dolaylarından kuzeyde Medine ve Yenbu'a kadar uzanan orta kısım İslâm dini ve tarihi

bakımından bölgenin en önemli parçasıdır. Tebük ile bugünkü Ürdün sınırı arası kuzey, Tâif ile Asîr (Yemen) arası da güney bölgeleridir. Diğerlerine göre yüksek ve dağlık olan güney toprakları daha bol yağış alır ve dolayısıyla tarıma daha elverişlidir.

Tarihin ilk dönemlerinden itibaren Hicaz, Şam ile Yemen'i birbirine bağlayan ana ticaret yolunun üzerinde bulunuyor ve yarımadanın bu iki bölgesi arasında bir geçit noktası görevi yapıyordu (Taberî, II, 492; Cevâd Ali, IV, 113; VII, 347 vd.). İskender İmparatorluğu ve onu takip eden Helenistik krallıklarla daha içerideki Asya ülkeleri arasında gidip gelen kervanlar çeşitli zamanlarda bu yolu takip ettiler.

Bizans ve Sâsânîler arasındaki mücadele kızıştığında bu yola talep daha da arttı. Hicaz'ın böyle bir kavşakta bulunması, onun stratejik bakımdan daima üstün ve kârlı çıkmasına sebep olmuştur. Meydana gelen ticarî faaliyet, Hicaz bölgesinde Mekke gibi bazı yerlerin şehirleşmesine ve yeni kervan şehirlerinin doğmasına yardım etmişti. Hicaz bu yol sayesinde Mısır, Irak, Habeşistan, Somali, Suriye, Akdeniz ve Yemen'e, Kızıldeniz vasıtasıyla da Hint okyanusuna bağlanıyordu. Hicaz bölgedeki ticaret kafileleri için olduğu kadar Mısır, Habeşistan ve Irak için de bir kavşak vazifesi görüyor ve altı adet ana yol buradan geçiyordu. Güneyde Yemen'in San'a şehrinden başlayıp kuzeye doğru Tâif-Mekke-Yesrib-Hicr (Medâinü Sâlih)-Tebük-Maan-Mûte-Amman-Busrâ güzergâhıyla Şam'a ulaşan yolun bir kolu da Mekke'den sonra Kızıldeniz kıyısını takip ederek Bedir'e, buradan Akabe körfezinin sonundaki Eyle'ye, oradan da Maan'a ulaşarak ilk yolla birleşiyordu. İslâm öncesi dönemde Mekke'nin ticarî gelişiminde Hicaz'ın böyle bir konumda bulunması önemli rol oynamıştır. Nitekim çok daha sonra inşa edilen ve Medine'ye ulaşan Hicaz demiryolunun güzergâhı da budur.

İslâm'ın zuhurundan sonra ana yola bağlı olan tâli yollar fetih ordularının harekâtı, idarî haberleşme, göç ve artan nüfusun ihtiyaçları, hac ve ticaret gibi sebeplerden dolayı gelişti. Abbâsî Halifesi Mehdî-Billâh, 161'de (777-78) başlattığı çalışmalarla on yılda Irak'tan Hicaz'a giden yolu çok rahat ve güvenli bir hale getirdi; ayrıca Haremeyn arasında posta düzeni kurarak verilen hizmetleri daha da ileri götürdü (Taberî, VIII, 136, 163; İbn Kesîr, X, 136). Hârûnürreşîd ise Feremâ tarafından Akdeniz ile Kızıldeniz'i

birleştiren bir kanal açmak istemiş, fakat Hicaz'ın güvenliğini ileri süren çevresindekiler onu bu fikrinden vazgeçirmişlerdi (Süyûtî, s. 327-328). Suleyhîler'den Ali b. Muhammed de (1047-1067) bölge içerisindeki hac yollarını ıslah edip güvene kavuşturdu ve hac kafilelerinin seyahatlerini kolayca yapmalarını sağladı.

Kuzey Hicaz, Arap yarımadasının yeraltı kaynakları bakımından en zengin kısımlarından biridir. Ürdün ile Suudi Arabistan sınırında demir ve fosfat, Kızıldeniz yakınlarında kurşun, altın, sülfür ve volfram madenleri çıkarılmaktadır. Hz. Peygamber, Süleymoğulları'na karşı sefer yapmak amacıyla bu madenlerin bulunduğu yerlerden Bahran'a gitmiş (Taberî, III, 153), Für'a tarafındaki madenleri de Bilâl b. Hâris'e iktâ olarak vermişti. Bölgenin vadi ve harrelerin bulunduğu yerleri su kaynakları bakımından zengin iken çöl halindeki alanlar başta olmak üzere birçok kesimi tarih boyunca suya hasret çekmiştir. Suyun bol olduğu Medine, Hayber, Tebük vb. şehirlerde tarım ve ona bağlı faaliyetler gelişirken Mekke gibi tarım imkânından yoksun yerlerde ticaretin ön plana çıktığı görülür. Bütün bunlar Hicaz halkının hayat anlayışı, gelenekleri ve folklorunda iz bırakmıştır.

İlk çağlarda Arap yarımadasında ticaret Yemenliler'in elindeydi; onların gerilemesi üzerine yerlerini Hicazlılar aldı. Milâdî I. yüzyıldan itibaren Hicazlılar, Habeş ve Yemen tâcirlerinden temin ettikleri malları kendi hesaplarına Şam, Mısır ve nâdir olarak da ticareti Hîreliler'in elinde bulunan İran pazarlarında satıyorlardı. Hicaz bölgesiyle komşuları olan Yemâme, Bahreyn, Irak, Habeşistan, Yemen ve Suriye arasında tarihin eski devirlerinden beri sıkı bir ticarî bağlantının bulunduğu bilinmektedir. Mekke yarımada içerisindeki farklı konumu, bir dereceye kadar merkezî vaziyeti, kuzey-güney ana ticaret yolunun üzerinde bulunuşu ve Kâbe ile haram ayların meydana getirdiği serbestiyet dolayısıyla Hicaz'ın ticaret merkezi durumundaydı. Şehrin bu özellikleri hem dinî hem de ticarî faaliyetler için fırsat ve kolaylıklar sağlıyordu. Hicaz bölgesinde oturan yahudilerin çoğu tarımla uğraşırken az bir kısmı da ticaret ve el sanatları ile geçimlerini sürdürüyordu; bölgede ticaret Araplar'ın elindeydi.

İslâm'ın zuhurundan kısa bir süre önce Kızıldeniz'den yapılan ticaretin hacmi genişlemişti. Birbirleriyle mücadele halinde olan Bizanslılar ve İranlılar ticaretten daha çok pay alabilmek için buraya hâkim olmak

istemişler, fakat Hicaz'ın Mekke'nin liderliğindeki ticarî aktivitesine boyun eğdirememişlerdi. İslâmiyet'ten önce ve sonra haram aylarda kurulan panayırlar ve özellikle hac ibadeti için yarımada içinden ve dışından gelen kafileler bölgeye büyük bir ticarî canlılık kazandırıyordu. Câhiliye döneminde Mekke çevresinde ve Hicaz'a dahil olan çeşitli yerleşim birimlerindeki panayırlar bir anlamda yarımadanın ticarî can damarlarıydı. Bunun yanında, Hicazlılar'ın yılın belli günlerinde katıldıkları Tihâme'deki Hubâşe panayırı gibi ortak pazarlar da bulunmaktaydı. Bu panayır ve pazarlar bölgede yaşayan halkın, özellikle bedevîlerin ürettiklerini pazarlamaları için bir fırsattı. Bütün bu faaliyetler Hicaz bölgesinin ticarî cazibesinin artmasını sağlıyordu; İslâm diniyle birlikte bu cazibe daha da arttı. Hac için Mekke ve Medine'ye gidecek kişilerin yolculuklarını kolaylaştırmak ve yol güvenliğini sağlamak, idarecilerin ilk devirlerden itibaren büyük önem verdikleri işlerin başında geliyordu. Bu amaçla mevcut yolları ıslah ediyorlar, yeni yollar açıyorlar, misafirhaneler, menziller, sebiller vb. inşa ediyorlardı. Bu faaliyetler bir taraftan bölgenin imarına, diğer taraftan ticarî faaliyetlerin canlanmasına sebep oluyordu. Bunların yanında Haremeyn dinî ilimler sahasında bir eğitim ve kültür merkezi haline de gelmişti (İbn Kesîr, XI, 378; XIII, 73, 147).

Bedevîler tarafından pazara getirilen mallar daha çok mübâdele esasına göre el değiştiriyordu. Bununla birlikte kaynaklar, İslâm'ın zuhuru sırasında Hicaz'da kullanılan paralar hakkında bazı bilgiler vermektedir. Ekserisi altın ve gümüşten darp edilen bu paralar Sâsânî, Bizans, Mısır ve Habeş sikkeleriydi ve aralarında en çok Bizans ve Sâsânî dirhemleriyle dinarları kullanılıyordu. Ölçü birimleri ise kıntâr, kafîz ve müd idi.

Hicaz'da zaman zaman kıtlık, salgın hastalık, sel ve deprem gibi tabii afetlere mâruz kalınıyor ve bunları önlemek için çeşitli tedbirler alınıyordu (İbnü'l-Esîr, IX, 478; İbn Kesîr, XII, 135, 201). 18 (639) yılında bütün bölgeyi kasıp kavuran kıtlık kabilelerin tamamının Medine'de toplanmasına sebep olmuş, bunların ihtiyaçları ancak Hicaz bölgesi dışından gelen yardımlarla karşılanabilmişti (Taberî, IV, 96-100; İbnü'l-Esîr, II, 507-509; İbn Kesîr, VII, 92-94). Hişâm b. Abdülmelik zamanında yine bütün Hicaz'ı tesiri altına alan bir kıtlık baş göstermiş, bunun sonucunda özellikle bâdiyelerde yaşayanlar Şam ve çevresine sığınmışlardı (Zübeyrî, s. 246).

Ensâb âlimlerinin verdikleri bilgilere göre Hicaz bölgesine çoğu İslâm'dan önceki dönemlerde gerçekleşen pek çok göç olmuş, bu göçler bölgede birbirinden farklı unsurların bir araya gelmesine yol açmıştır. Hicaz'a göç eden en eski kavim Amâlika'dır (Taberî, I, 203). Yemen'deki Sebe halkının malları mahvolup ülkeleri harabeye dönünce (Sebe' 34/16-17) memleketlerini terkederek bir kısmının Hicaz bölgesinde çeşitli yerlere, bu arada Mekke ve Medine çevresine yerleştiği, Huzâa kabilesinin de bunlar arasında olduğu ileri sürülmektedir (İbn Kesîr, II, 148). Rivayetlere göre yahudilerin Hicaz'a göç edip

yerleşmeleri Amâlika'dan sonradır; bunun Hz. Mûsâ zamanına rastladığını söyleyenler de vardır. Bâbil Kralı Buhtunnasr (m.ö. 605-562), Beytülmakdis'i yıkıp Kudüs halkının bir kısmını esir aldığında bazı yahudi zümreleri Hicaz'daki çeşitli şehirlere yerleşmişti (Belâzürî, Fütûh, s. 19-20; Taberî, I, 539). Romalılar'ın Şam şehrini ele geçirdiklerinde de burada yaşayan yahudi kabilelerinin Hicaz'a göç ettikleri söylenir. Yahudilerin Hicaz'a göçmesiyle ilgili bu ve benzeri bilgiler içerisinde en mâkul olanı, Romalılar'ın Filistin'i ele geçirmelerinden sonra vuku bulduğu söylenen göçtür; ancak yine de geliş tarihlerini tesbit etmek güç görünmektedir. Yahudiler bölgenin her tarafına yayılmış olmakla birlikte özellikle kuzeyde (Vâdilkurâ, Hayber ve çevresinde) yoğunlaşmışlardı.

Çeşitli etnik unsurları barındıran Hicaz'da hâkim unsur karışık bir biçimde dağılmış olan Araplar'dır. Dağılmanın sebebi, bölgede en erken dönemlerden itibaren hüküm süren coğrafî şartların zorluğu yüzünden yerleşik hayattan çok göçebe hayatın tercih edilmesidir. Bu bakımdan kabilelerin bazılarının yerleşim alanlarını tesbit etmek dahi güçtür. Hicaz bölgesinde yaşayan Arap kabileleri İsmâil peygamberin soyundan gelmektedir ve onlara Yemen Arapları olan Kahtânîler'den ayırmak için Adnânîler ismi verilmiştir. İbn Kesîr Arab-ı Müsta'ribe'nin Hicaz Arapları olduğunu söyler. Aynı şekilde bütün Hicaz Arapları'nın nesepleri, Hz. Peygamber'in yirmi birinci göbekten dedesi olan Adnân'a ve dolayısıyla Hz. İbrâhim'e kadar uzanmaktadır (İbn Kesîr, I, 181; II, 145, 180 vd.; Cevâd Ali, I, 294).

Yemen Arapları ile Hicaz Arapları'nın neseplerinin birbiriyle sık sık karıştığı görülmektedir. Bunun sebebi, İslâm öncesi dönemde bölge içinde

meydana gelen olaylar ve kabilelerin yer değiştirmesidir. Bu hareketlilik nesep âlimlerinin kesin ve sağlıklı tesbit yapmalarını zorlaştırmıştır. İslâm'ın zuhurunda Mekke'deki Kureyş ile Medine'deki Evs ve Hazrec kabileleri müstakil bir halde iken yaklaşık üç asır içerisinde bölgenin içine ve dışına dağılmışlardır. Abdullah b. Zübeyr Hicaz'a hâkim olduğu zaman başta Medine ve Mekke'dekiler olmak üzere bütün Emevî ailesi mensuplarını Hicaz'dan dışarı çıkarmıştı (Taberî, V, 540).

Hicaz bölgesindeki Arap kabileleri ana yolların çevresinde veya yakınlarında yaşıyordu. Esed kabilesi hac yolu üzerindeki Sümeyre yakınında, Mudar kabilesinin kollarından Müzeyne de Medine ile Vâdilkurâ arasında ve yine hac yolu üzerinde oturuyordu. Necid bölgesinde yaşayan Cüheyneliler, İslâmiyet'ten bir süre önce buradan Hicaz'a göç ederek Kızıldeniz ile Vâdilkurâ arasına ve Yenbu'a yerleşmişler ve daha çok Medine ile Yenbu arasında yoğunlaşmışlardı. Benî Süleym kendilerine nisbet edilen harrelerde oturuyordu. Bunlardan başka bölgeye Sakīf, Hüzeyl, Kudâa, Kinâne, Hevâzin, Cüzeym ve Yemen'den gelen Cüzâm ve Tay gibi kabile ve kollarının yerleştikleri görülmektedir. Arap yarımadasındaki kabileler Hicâzî ve Necdî olmak üzere ikiye ayrılır; iddiaya göre Hicâzîler Necdîler'den daha az bedevî hayatı yaşamaktadırlar. Hicaz kabilelerinin menşelerini, oturdukları bölgeleri ve isimlerini tesbit etmek, yerlerinin belirli olmaması ve birbirlerine benzeyen isimlerin karışması sebebiyle zordur. Medine ile Şam arasındaki tarım ve hayvancılığa elverişli topraklara yerleşen kabilelerin en meşhurları Esed, Uzre, Gatafân, Eşca‘ ve kolları ile Sa‘lebe'dir. Bedevî hayat tarzının izlerinin köklü olduğu bu kabilelerin Hayber ve çevresinde yaşayan kabilelerle, özellikle de Tay kabilesiyle alâkaları ve dostlukları bulunuyordu. Bunların en meşhurları, Medine'nin kuzeyinde Teymâ‘a kadar uzanan geniş bölgeye yayılan Eşca‘ idi. Çoğunlukla Tâif ve çevresinde yaşayan Sakīfliler'in hayat tarzları Hicazlılar'dan çok Yemenliler'e benziyordu (Cevâd Ali, IV, 156). Hicaz bölgesinde Araplar'la yahudilerin yanında az sayıda da gayri Arap unsurlar (mevâlî) vardı. Bunlar genellikle köle ve esir olarak bölgeye getirilmişler veya çeşitli amaçlarla kendileri gelip yerleşmişlerdi; Fars, Rum ve Habeşler'den oluşan mevâlî grupları arasında el sanatları yaygındı.

Hicaz'ın İslâm öncesi din ve kültür hayatıyla ilgili bilgiler, bedevî yaşantı

ve bölge içerisinde meydana gelen göç hareketleri dolayısıyla oldukça karışıktır. Bu bilgilerin çoğu, diğer alanlarda olduğu gibi Câhiliye şiirlerinden ve "eyyâm edebiyatı"ndan öğrenilmektedir. Dinî hayata dair bilgilerin ekserisi İslâm'dan hemen önceki döneme aittir. Bölgedeki hıristiyanların toplu göçle gelmeyip misyonerlerin çabaları ve tâcirlerin faaliyetleri sonucunda oluştukları tahmin edilmektedir. Bunlardan Gassânîler bölgede monofizit mezhebinin yayılmasına çaba harcamışlardı. Hicaz bölgesinin, İslâm öncesi dönemde gerek ticaret gerekse diğer yollardan İran ve Yunan kültüründen haberdar olduğuna dair bazı bilgiler mevcuttur. Bu etkileşim İran ile ticaret için gidilen merkezlerden Hîre şehrinde, Bizans ile de Suriye ve çevresinde meydana geliyordu. Bunların izlerine Hz. Peygamber'e nakledilen haberlerde rastlanmaktadır. İbn Kuteybe, Arap kabileleri içinde Rebîa ve Gassân ile Kudâa'nın bazı kollarının hıristiyan, Benî Kinâne, Benî Kâ'b ve Kinde kabilelerinin yahudi ve Temîm kabilesinin bazı kollarının da Mecûsî olduğunu kaydeder (el-Maʿârif, s. 266). Ancak Araplar'dan bu dinlere mensup olanlar azdı ve çoğunluk putperestti. Bölgenin çeşitli yerlerindeki putlar arasında bütün Hicaz halkının saygı duyduğu putlar vardı. Bunların Hicaz'a getirilmesi ve bu âdetin kimlerden nasıl alındığı hakkındaki bilgiler müphem ve muğlaktır (Cevâd Ali, VI, 32, 81, 227-228, 283, 285).

Hz. Peygamber ve sahâbîlerinin yaşadığı şehirleri bünyesinde barındırması sebebiyle dinî ilimlerde Hicaz'ın öne çıktığı ve bir ekol oluşturduğu görülmektedir. Özellikle ilk üç asırda Haremeyn bütün İslâm dünyasının en önemli ilmî merkezi konumundaydı. Arapça'nın lehçeleri içerisinde Kur'an Arapçası ile bütünleşerek vahyin ve İslâm dininin lisanı haline gelen Hicaz lehçesi en hızlı gelişen lehçelerden biri olmuştur. Kur'an'ın Hicazlılar'ın lehçesiyle indiği hususu âlimler arasında tartışma konusudur (Süyûtî, s. 355-364). Dil âlimleri Hicaz lehçesini ilk ve son lisan kabul etmişlerdir (Cevâd Ali, IV, 276-277). Belâzürî'nin rivayetinden, İslâm öncesi dönemde Hicaz Arapları'nın okuma yazma ve yabancı dil konusunda çok geri oldukları anlaşılmaktadır (Fütûh, s. 691-695; Ahmed Emîn, s. 140).

Hicaz'da, özellikle de Medine'de hadislerin tesbitine ve Kitap ile Sünnet'e bağlı nazarî bir fıkhın tesisine çalışıldı. Sahâbeden sonra gelen tâbiîn neslinin temsilcileri üstat, muhit ve mâlumat farkına dayalı olarak Hicaz (ehl-i hadîs) ve Irak ekolü (ehl-i re'y) denilen iki gruba ayrılmıştı. Bu

grupların ortaya çıkışı Emevîler'in sonu ile Abbâsîler'in ilk yıllarına rastlamaktadır. Ekoller arasındaki ihtilâf daha çok muhit ve bilgi kaynağı farkına dayanmakla birlikte bazı usul farkları da dikkat çekmektedir. Hicazlılar, Medine halkının örfüne Hz. Peygamber'in yaşayan sünneti diyerek ayrı bir değer veriyorlardı ve muhitleri gereği hadis malzemeleri de daha zengindi; kaynaklarını hadisle sınırlı tutuyorlar, zayıf da olsa hadisi re'ye tercih ederek meydana gelmemiş olaylar üzerinde hüküm vermiyorlardı (bk. FIKIH).

İbn Haldûn, Hicaz ekolü rivayetlerini râvileri dolayısıyla daha üstün tutmakta ve İmam Mâlik'i bu ekolün lideri, el-Muvaṭṭaʾ adlı kitabını da baş eseri olarak görmektedir (Mukaddime, II, 1039-1040, 1050). Eyyûbîler'in hüküm sürdüğü dönemde Şâfiîliğin güçlenmesi hariç tutulursa Hicaz bölgesinde Mâlikî mezhebi daha yaygındı.

Câhiliye döneminde çoğu bedevî olan Hicaz Arapları'nın şehirlileri de bedevî yaşantısına yakın bir hayat yaşıyordu. Hicaz ve Necid bölgelerinde Yemen'deki gibi belli bir esasa ve silsileye dayanan bir devlet kurulmamıştı. Yukarıda zikredilen coğrafî çeşitlilik bölgede sürekli ve düzenli bir idarenin kurulmasına müsaade etmemiştir. Bu bölgelerde, kabile esasının hâkim olduğu kendi içlerinde bağımsız küçük topluluklar yaşıyordu; bu bakımdan Hicaz'ın İslâm'dan önceki tarihi karanlıktır. Kalkaşendî, Hicaz emâretinin başlangıcını tûfandan sonra Benî Cedîs ve Tasm'a, ikinci emâretini de Cürhümlüler'in Hicaz'a Yemen'den göç ettikleri zamana kadar götürmektedir (Ṣubḥu'l-aʿşâ, IV, 251). İslâm'ın doğuşuna kadar Hicaz'da bugün anlaşılan mânada bir idarî teşkilâtın varlığından bahsetmek oldukça zordur. Kusay b. Kilâb tarafından temelleri atılan Mekke şehir devleti hariç tutulursa Hicaz tamamen bağımsız ve her kabilenin kendi başına buyruk bir halde yaşadığı bir bölge durumunda idi. Emevîler döneminde Hicaz Mekke, Medine, Tâif ve Yemâme merkezli olarak dörde bölünmüş bir halde idare ediliyor, bazan bu merkezler birleştirilerek bunlara tek bir vali tayin edilebiliyordu. Hilâfet merkezinin nakledilmesinden sonra Hicaz şehirlerinin her biri tek tek veya ikisi üçü yahut hepsi birden bir vali tarafından yönetilmişti. Halîfe b. Hayyât, Yezîd b. Muâviye'nin Mekke'de halifeliğini ilân eden Abdullah b. Zübeyr'e veya onun seçeceği bir akrabasına kendisine biat etmesi karşılığında Hicaz valiliğini önerdiğini söyler (et-Târîḫ, s. 193). Burada Hicaz valiliğiyle

kastedilenin Mekke ve Medine valiliğinin birleştirilmiş şekli olduğu, Emevîler döneminde Hicaz vilâyeti idaresi hakkında Taberî'de geçen haberlerden anlaşılmaktadır. Emevî ve Abbâsî dönemlerinde Mervân b. Hakem, Haccâc, Ömer b. Abdülazîz, Dâvûd b. Ali gibi meşhur şahsiyetlerin Hicaz valiliğine getirildiği görülmektedir. Ziyâd b. Ebîh de isteği üzerine Muâviye tarafından bu göreve tayin edilmiş, fakat göreve başlamadan ölmüştür (Taberî, V, 289; Ya'kūbî, II, 229).

Tarih boyunca çeşitli devletler Hicaz'a hâkim olmak istemişlerse de çabaları çok defa sonuçsuz kalmıştır. Son Bâbil kralı Nabonid'in milâttan önce 552 yılında Hicaz seferine çıktığı, bölgenin ticaret yolu üzerinde bulunan Dûmetülcendel, Hayber ve Teymâ'ı istilâ ettiği, bu istilânın Medine'ye kadar uzandığı ve Teymâ'ı kendisine merkez edindiği 1956 yılında Harran'da bulunan kitâbelerden anlaşılmaktadır (Cevâd Ali, I, 614 vd.). Günümüzde elde edilen bazı bulgulardan, Kitâb-ı Mukaddes'te bahsi geçen bir kısım toplulukların yaşadığı Vâdiimûsâ, Eyke ve Eyle gibi yerlerin Kuzey Hicaz bölgesinde olduğu tahmin edilmektedir (Hammûd el-Kusâmî, II, 151-152). Ancak daha önce bunların Hicaz bölgesinin dışında veya sınırında kaldığı ileri sürülmüştü (Yâkūt, I, 292; V, 346). Semûd kavminin milâttan önce VIII-III. yüzyıllar arasında Hicaz bölgesinde yaşadığı ve buradan geçen ticaret yolunu denetimi altında tuttuğu tahmin edilmektedir. Hicaz'ın özellikle kuzey kesiminin yüksek yerlerinde bulunan kitâbelerden buraya zaman zaman, en eskisi Main krallığı (m.ö. 1400-650) olan Arap devletlerinin hükmettiği anlaşılmaktadır. Taberî, Sâsânî Hükümdarı Behrâm-ı Gûr'un (420-438) bir valisinin Hicaz'ı yönettiğini, aynı şekilde Kisrâ Enûşirvân'ın da (531-579) Bizans'la yaptığı antlaşmadan sonra buraya Lahmî Arapları'ndan Hâlid b. Cebele adında birini vali tayin ettiğini kaydeder (Târîẖ, II, 53, 149); Nabatî Kinde krallığı da (V-VI. yüzyıl) Hicaz bâdiyelerine hükmediyordu. Daha sonra Yemenli Tübba' bölgeyi ele geçirmiş ve Mekke'ye bazı hizmetlerde bulunmuştu. Bizanslılar Şam (Suriye), Habeşistan ve Mısır'ı istilâ ettiklerinde Yemen'e ulaşmak için geçiş noktasında olan Hicaz'ı ele geçirmek istemişler, ancak buna muvaffak olamamışlardı. Aynı şekilde Ebrehe de meşhur Mekke seferinin sonunda hezimete uğramıştı (Taberî, II, 127 vd.). VI. yüzyılın sonlarında Hicaz ve Necid yarımadanın en önemli bölgeleri haline geldi; çünkü bu ikisinin dışında kalan diğer yerler yabancı istilâsına mâruz kalmıştı. Bu sırada Hicaz, Yemen ve Habeş ordularıyla karşılaşmış olmakla birlikte

İslâmiyet’in zuhuruna kadar Mekke merkezli müstakil bir hayat sürdürmüştür. Kâbe’nin bütün yarımada Arapları’nca kutsal kabul edilmesi Hicaz’ın bu hayatını kolaylaştıran başlıca etkendi.

Hicaz’ın müstesna dönemi, Mekke’nin müslümanlar tarafından fethedildiği ve Tevbe sûresinin 28. âyetinin nâzil olduğu 8. (629) yıldan itibaren başlamaktadır. Davetin ilk muhatapları Hicazlılar olmuş ve bölgenin İslâmlaşması Hz. Peygamber döneminde gerçekleşmiştir. Resûl-i Ekrem’in gazve ve seriyyelerinin önemli bir kısmı bu bölgede meydana gelmiş, onun vefatında İslâm dini henüz bölgenin dışına çıkmamıştı; bu sebeple Medine’nin uzağındaki yerlerde Hz. Muhammed Hicaz’a gelen peygamber veya Hicaz meliki olarak biliniyordu (Taberî, III, 14, 132). Hz. Ebû Bekir irtidad hareketlerini bastırırken ve fetihler için hazırlanırken başta Hicaz bölgesinde yaşayanlar olmak üzere yarımadadaki bütün Araplar’a mektup yazarak İslâm saflarına katılmalarını istemiş ve Medine’den yola çıkan ordu, ilk savaş olan el-Arabe’ye kadar bütün bölgeyi çarpışmadan ele geçirmişti (Belâzürî, Fütûh, s. 156, 159). İrtidad hareketlerini bastıran ve ilk fetihlere katılan İslâm orduları Hicazlılar’dan oluşuyordu ve onların yönetimi altındaydı. Hz. Osman’ın şehâdetinden sonra İslâm dünyasında ortaya çıkan ihtilâflardan Hicaz da nasibini siyasî otoritesini kaybederek aldı. İslâm’ın çıkışının ve özellikle hicretin ardından siyasî hadiselere doğrudan yön veren Hicaz hilâfet merkezinin önce Kûfe’ye, sonra da Dımaşk’a nakledilmesiyle siyasî anlamdaki liderliğini ve malî alandaki bazı imtiyazlarını kaybetmiş, fakat İslâm dininin doğduğu yer olması ve Haremeyn’i bünyesinde bulundurmasından dolayı mânevî ağırlığını daima hissettirmiştir. Hz. Ali ile Muâviye b. Ebû Süfyân arasında meydana gelen olaylarda Hicaz 39 (659-60) yılına kadar Hz. Ali taraftarlarının kontrolü altında kaldı. Bu tarihte Muâviye buraya halkından biat almak üzere önce Abdullah b. Mes‘ade el-Fezârî, onun başarısız olmasından sonra da Büsr b. Ebû Ertât kumandasında bir orduyu gönderdi (Belâzürî, Ensâb, II, 453-454; Ya‘kūbî, II, 197-198; Taberî, V, 134-136, 139-140; ayrıca bk. BÜSR b. EBÛ ERTÂT).

Dinî bir merkez olma özelliğini hiçbir zaman kaybetmeyen Hicaz İslâmî ilimlerin tedvîninde önemli bir rol oynamıştır. Bölgenin Abdullah b. Zübeyr’in vefatından sonra İslâm dünyasında bir ilim ve kültür merkezi hüviyetiyle ortaya çıktığı görülmektedir. Bu arada İbnü’z-Zübeyr’in

kendisine hükümet merkezi olarak Hicaz'ı seçmesi başarısızlığının sebeplerinden sayılmıştır. Çünkü siyasî unsurların bu bölgenin dışına çıkmasıyla ve refahı arttırıcı servet ve malların gelmesiyle birlikte burada rahat yaşamayı isteyen, oyun ve eğlenceyi seven aristokrat bir tabaka

meydana gelmiş ve bunlar yeniden Hicaz bölgesinde otorite kurmayı amaçlayan İbnü'z-Zübeyr'in davetini hoş karşılamamışlardır. Bununla beraber daha sonraki dönemlerde Hicaz kaybettiği siyasî nüfuzunu geri almaya çalışmış, fakat pek başarı kazanamamıştır. Emevîler döneminden itibaren bu bölgede yaşayan sahâbî çocukları başta olmak üzere Hicazlılar hilâfetin kendi hakları olduğunu düşünüyor ve onu çıkış yerine geri döndürmeyi amaçlıyorlardı. Nitekim Muâviye Yezîd'e veliahtlık için biat alırken en sert tepkiyi buradan görmüş ve ölümünden sonra da oğlunun iktidarına karşı en sert muhalefet yine bu bölge sâkinlerinden gelmişti.

Abbâsîler'in ikinci döneminden itibaren İslâm dünyası artık tek bir devletin idaresi altında değildi ve Fâtımîler Muiz-Lidînillâh zamanından (953-975) beri Hicaz'ı hâkimiyetleri altına almaya çalışıyorlardı. Çünkü Hicaz'da Haremeyn'e hâkim olan devlet başkanı bütün müslümanların mânevî liderliğini de üstleniyor ve hem İslâm hem Batı dünyası nazarında güç kazanıyordu. Hicaz'da hutbe ilk defa 358 (969) yılında Fâtımî halifesi adına okunmaya başlandı ve bu tarihten itibaren bölge Abbâsî ve Fâtımî rekabetine mâruz kaldı. Bu rekabet, Haremeyn'e hâkim olan seyyid ve şeriflerin iktisadî-siyasî sebeplere ve gelişmelere göre sık sık saf değiştirmelerinden ileri geliyordu. Fâtımî Halifesi Müstansır-Billâh (1036-1094), Hicaz'da Abbâsîler'in hâkimiyetine kesin olarak son vermek ve bölgeyi bir daha elinden çıkmayacak biçimde yeniden kendi hâkimiyeti altına almak için Yemen'de hüküm süren vasali Ali b. Muhammed es-Suleyhî'den yardım istedi; Ali b. Muhammed bölgeyi 455'te (1063) istilâ etti ve hutbe yeniden Fâtımî halifesinin adına okunmaya başlandı. Bu tarihten itibaren Hicaz ekonomik açıdan olduğu gibi siyaset yönünden de Mısır'a bağlı kaldı. Daha sonraki yıllarda Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin Fâtımîler'i ortadan kaldırmasıyla Hicaz Eyyûbîler'in idaresi altına girdi (567/1171). 1232 yılından sonra Resûlîler Eyyûbîler'le bölgenin hâkimiyeti konusunda mücadele ettiler. Eyyûbîler'in ardından hutbe Memlükler adına okunmaya başlandı. 1258'de Moğollar Bağdat'ı istilâ ettiklerinde Hicaz'a da hâkim olmak istediler. Özellikle İlhanlı Hükümdarı Ebû Said Bahadır

Han zamanında (1317-1335) bu gayretler yoğunlaştıysa da bölge Yavuz Sultan Selim'in Mısır'ı fethine kadar (1517) Memlüklü hâkimiyetinde kalmaya devam etti.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 195-196; II, 149; III, 332, 335, 345; Buhârî, "Ḥarş ve'l-müzâraʿa", 17, "Farżü'l-ḫumus", 19, "Fiten", 24; Tirmizî, "Fiten", 35, "Îmân", 13; Müslim, "Îmân", 21, "Cihâd", 20, "Müsâḳāt", 1, "Fiten", 14; Abdürrezzâk es-San'ânî, el-Muṣannef, VI, 53-58; Zübeyrî, Nesebü Ḳureyş, s. 246, 248; Halîfe b. Hayyât, et-Târîḫ (Zekkâr), s. 193; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Sâvî), s. 266; Belâzürî, Ensâb, II, 453-454; III, 8, 143, 176; a.mlf., Fütûh (Fayda), s. 16-17, 19-20, 156, 159, 691-695; Harbî, Kitâbü'I-Menâsik ve emâkini ṭuruḳı'l-ḥac ve meʿâlimi'l-Cezîre (nşr. Hamed el-Câsir), Riyad 1401/1981, s. 531-539; İbnü'l-Fakīh, Kitâbü'l-Büldân, s. 59, 84-85, 261, 275, 514; Ya'kūbî, Târîḫ, I, 20; II, 197-198, 229 290, 351; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), I, 203, 539; II, 53, 127 vd., 149, 411, 482, 487, 492; III, 14, 132, 153-154; IV, 96-100; V, 134-136, 139-140, 289, 540; VI, 437; VIII, 136, 163; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), II, 62; III, 77; Makdisî, Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 69; Mâverdî, el-Ahkâmü's-sultâniyye (trc. Ali Şafak), İstanbul 1994, s. 315-316; Bekrî, el-Mesâlik, I, 134, 146-147, 413; a.mlf., Muʿcem, I, 5-15; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, I, 292; II, 218-220; V, 346; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil (trc. M. Beşir Eryarsoy), İstanbul 1987, II, 507-509; a.e., XI (trc. Abdülkerim Özaydın), s. 389-390, 478; İbn Kesîr, el-Bidâye, I, 181; II, 145, 148, 180 vd.; VII, 92-94; X, 136; XI, 248, 378; XII, 135, 201; XIII, 73, 147; XIV, 80; İbn Haldûn, Mukaddime (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1982, II, 1039-1040, 1050; Fîrûzâbâdî, el-Meġānimü'l-meṭâbe fî meʿâlimi ṭâbe (nşr. Hamed el-Câsir), Riyad 1389/1969, s. 102-105; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, IV, 249-254; Tecrid Tercemesi, VI, 173-174; VIII, 416; Süyûtî, Târîḫu'l-ḫulefâʾ, Beyrut 1406/1986, s. 327-328, 355-364; Ahmed Emîn, Fecrü'l-İslâm, Kahire 1965, s. 140, 170, 176-179, 214, 241-243; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, I, 167-169, 294, 614 vd.; II, 121, 245, 576; IV, 13, 113, 142, 156, 261, 276-277, 518-519, 536-537, 621-622; V, 309; VI, 32, 81, 227-228, 233, 283, 285, 311,

321, 513, 517-518, 527, 587, 615, 621-622; VII,167, 259-260, 347 vd., 375; Ahmed İbrâhim eş-Şerîf, Devrü'l-Ḥicâz fi'l-ḥayâti's-siyâseti'l-ʿâmme, Kahire, ts. (Dârü'l-Fikri'l-Arabî); W. Heyd, Yakın-Doğu Ticaret Tarihi (trc. Enver Ziya Karal), Ankara 1975, s. 41-42, 47; Şevkī Dayf, et-Teṭavvur ve't-tecdîd fi'ş-şiʿri'l-Emevî, Kahire 1977, s. 22-29; Âişe bint Abdullah Bakâsî, Bilâdü'l-Ḥicâz fi'l-ʿaṣri'l-Eyyûbî, Mekke 1400/1980; Abdullah Abdülcebbâr - M. Abdülmünʿim Hafâcî, Ḳıṣṣatü'l-edeb fi'l-Ḥicâz fi'l-ʿaṣri'l-Câhilî, Kahire 1400/1980; Hitti, İslâm Tarihi, I, 157; Hasan İbrâhim Hasan, Târîḫu'd-devleti'l-Fâṭımiyye, Kahire 1981, s. 237-241, 546, 597-598; a.mlf., Târîḫu'l-İslâm, Kahire 1982, I, 424-426; III, 309; IV, 109, 202, 317-319, 340; İbrâhim Beydûn, el-Ḥicâz ve'd-devletü'l-İslâmiyye, Beyrut 1403/1983; Âtik b. Gays el-Bilâdî, Muʿcemü ḳabâʾili'l-Ḥicâz, Mekke 1983; Hammûd el-Kusâmî, Şimâlü'l-Ḥicâz, Cidde 1985, I, 25-26; II, 151-152, 226-227, 368-369; III, 151-154, 169-175; Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, II, 366-367; Ramazan Şeşen, Salâhaddîn Eyyûbî ve Devlet, İstanbul 1987, s. 85, 193, 195, 285, 287, 349, 446; A. Musil, Şimâlü'l-Ḥicâz (trc. Abdülmuhsin el-Hüseynî), İskenderiye 1988, s. 24-31, 124-129; İrfan Shahid, "İslâm Öncesi Arabistan" (trc. İlhan Kutluer), İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti, İstanbul 1988, I, 19-43; a.mlf., Byzantium and the Araps in the Sixth Century, Washington 1995, s. 36-39, 126, 183-185, 726, 850, 995; Sâlih Ahmed el-Ali, el-Ḥicâz fî ṣadri'l-İslâm, Beyrut 1990; Abdullah b. Ali el-Müsned, el-ʿAIeviyyûn fi'l-Ḥicâz: 132-203 h., Kahire 1412/1992; Abdullah Muhammed Nâsırü's-Seyf, "el-ʿAvâmilü'l-müʾeşşira fi'n-neşâṭi't-ticârî fî Necd ve'l-Ḥicâz fi'l-ʿaṣri'l-Emevî", Fayṣal, XXXVII, Riyad 1980, s. 30-34; Mustafa Fayda, "Hz. Ömer'in Hayber ve Çevresi ile Necran'dan Gayr-ı Müslimleri Çıkarması", DÜİFD, sy. 1 (1983), s. 51-66; Yaʿkūb Caʿferî, "Naẓarî be-Mesʾele-i İḳāmet-i Ġayr-ı Müselmân der Ḥicâz", Taḥḳīḳāt-ı İslâmî, V/1-2, Tahran 1990, s. 114-122; Charles Melville, "The Year of the Elephant, Mamluk-Mongol Rivalry in the Hejaz in the Reign of Abū Saʿīd (1317-1335)", SIr., XXI/2 (1992), s. 197-214; Necde el-Hammâş, "el-Evḍâʿu'l-idâriyye fi'l-Ḥicâz fi'l-ʿaṣri'l-Emevî", Dirâsât târîḫiyye, sy. 47-48, Dımaşk 1993, s. 47-63; "Hicâz", İA, V/1, s. 472-473; G. Rentz, "al-Ḥidjāz", EI² (İng.), III, 362-364; Hayyim J. Cohen, "Arabia", EJd., III, 232-237; Kudret Büyükcoşkun, "Arabistan", DİA, III, 248; Ahmet Özel, "Gayri Müslim", a.e., XIII, 421.

Mustafa Sabri Küçükaşçı

Osmanlı Dönemi.

Mekke, Medine ve Cidde ile bunlara bağlı kaza ve nahiyelerden oluşan ve doğudan Necid, batıdan Kızıldeniz, güneyden Asîr sancağı, kuzeyden Kudüs sancağı ve Arîş, Akabe muhafızlıkları ile çevrili bölgeye Osmanlı idarî taksimatında Hicaz eyaleti (vilâyeti) adı verilmekteydi. Yavuz Sultan Selim'in Mısır'ı fethinden (1517) sonra "sulhen" ve "teyemmünen" Osmanlı yönetimine geçen Hicaz'da Mekke emîrlerinin eskiden beri sahip oldukları imtiyazlı statüler aynen korundu. Vezir rütbesinde bulunan Mekke emîrleri berat veya menşur ile tayin ediliyordu. Bütün Hicaz bölgesinde Osmanlı padişahları adına hutbe okunduğu halde mukaddes yerlere ve peygamber soyundan gelen emîrlere duyulan saygıdan dolayı Mekke ve Medine kalelerine XIX. yüzyılın ikinci yarısına kadar Osmanlı bayrağı çekilmedi. Ancak bu dönemde sömürgeleşen İslâm ülkelerinden Hicaz'a gelen müslümanların giderek artmasını dikkate alan Osmanlı Devleti hâkimiyet nişanesi olarak mezkûr kalelere bayrak asılmasına ihtiyaç duydu.

Hicaz bölgesinin idarî ve malî işleri başlangıçta Mısır valileri tarafından yürütülmekteydi. Bununla birlikte Mekke ve Medine'nin kadı, nâzır-ı emvâl ve şeyhülharem gibi görevlileri merkezden tayin edilmekteydi. Bölgenin bütün masrafları Mısır hazinesinden ve Cidde gümrük gelirlerinden karşılanıyordu. Daha sonra Mısır'dan ayrılan Hicaz bir süre Cidde sancak beyinin idaresi altında kaldı. Cidde sancak beyliği ve Habeş valiliği bazan bir

kişiye tevcih edilirdi. Cidde sancak beyliğinin Mısır valisine bırakıldığı da olurdu. Bu durumda Mısır valisi Cidde'ye bir mütesellim gönderirdi. Bölge, XVII. yüzyıldan itibaren daha çok Habeş eyaletiyle birlikte yönetildi; XVIII. yüzyılda Cidde eyaleti valisi, Habeş beylerbeyi ve Mekke şeyhülharemi unvanlarıyla anılan vali, Mekke ve Medine ile birlikte Habeş eyaletine bağlı Sevâkin ve Masavva'ı da yönetmekteydi. Vezir rütbesinde bulunan ve Mekke, Medine, Tâif veya Cidde'de oturabilen Cidde valileri, "aktâr-ı Hicâziyye nâzırı" sıfatıyla hac zamanında hacıların her türlü ihtiyaçlarını karşılamakla yükümlü idiler; Cidde gümrüğünün kontrolü de onlara aitti. Valinin tayin ettiği "nâibü'l-harem" onun adına Harem-i şerif'in işlerine bakardı; bedevî Araplar'ın (urbân) idaresi ise daha çok Mekke

emîrlerine bırakılmıştı. Emîrler hac yollarının ve kervanların güvenliğini sağlamada da valiye yardımcı oluyorlardı. Ancak merkezî hükümetin Mekke emîrleriyle valilerin görev ve yetkilerini açık bir şekilde belirlememesi çok defa bu iki görevli arasında yetki anlaşmazlığına sebep oluyordu.

Hicaz'da Mekke ve Medine kadıları, şeyhülharemler, Kâbe miftahdarları gibi klasik görevlilerden başka valinin maiyetinde 200 kadar Cidde kulu, sekiz çorbacı, sancaktar, alemdar, debbûs çavuşu ve kale kethüdâsı bulunuyordu. Hicaz'ın idaresi Osmanlılar için bir prestij meselesi sayıldığından halkı vergiden ve askerlikten muaf tutulmuştu. Devlet hiçbir fedakârlıktan kaçınmayarak bölgeyi düzenli biçimde imar etmekte ve halkın ihtiyaçlarını karşılamaktaydı. Fakat 1744'te Necid'de dinî bir hareket olarak ortaya çıkan ve Suûd ailesinin benimsemesiyle siyasî bir hüviyet kazanan Vehhâbîlik, 1750'lerden itibaren Hicaz bölgesi için tehlike oluşturmaya başladı ve Osmanlı Devleti'nin buradaki idarî düzenini sarstı. Bâbıâli, Vehhâbîler'le Mekke şerifleri arasındaki mücadelede şeriflere çevre valileri eliyle yardım etmeye çalıştı; fakat Vehhâbîler'in Haremeyn'i ele geçirmesine engel olamadı (1801). Şerif Gālib ve Cidde Valisi Şerif Paşa Mekke'yi geri aldılarsa da şehir 1806'da tekrar el değiştirdi. Hicaz'a hâkim olan Vehhâbîler hutbelerde padişahın isminin okunmasını yasakladılar. Ayrıca dört mezhebe ait üst düzey görevler ilga edildi, memurlarının görevlerine son verildi ve yerlerine Vehhâbî görüşleri benimseyenler tayin edildi. Bu sırada Napolyon'un Mısır'ı işgalinin doğurduğu meselelerle uğraşan Osmanlı Devleti onlara karşı köklü bir tedbir alamadı. Bölgeyi yağmalayan ve hac yollarının emniyetini tehdit eden Vehhâbîler ancak Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa tarafından durdurulabildi (1818). Mehmed Ali Paşa, önce oğlu Tosun Paşa'yı, onun ölümünün ardından da diğer oğlu İbrâhim Paşa'yı Hicaz'a göndererek sekiz yıl süren bir mücadele sonunda Vehhâbîler'i Hicaz'dan çıkardı. Bu olay İstanbul'da sevinçle karşılandı. Gazi unvanı alan II. Mahmud, İbrâhim Paşa'yı Cidde sancağı ile birlikte Habeş eyaleti valiliğine ve Mekke şeyhülharemliğine getirdi (BA, Cevdet-Dahiliye, nr. 61, 10782). Böylece Hicaz bir anlamda Mısır valisinin vesayetine verilmiş oldu. Mısır orduları kumandanlığı da uhdesinde bulunan İbrâhim Paşa Cidde'de oturmuyordu; bölgenin yönetimi valilik veya muhafızlık yetkileri tanınan kumandanlara bırakılmıştı. Yakınlarını kumandanlığa getiren Mehmed Ali Paşa, Hicaz'ın idarî yapısında önemli

değişikliklere gitmedi. Sadece şeriflerin Cidde gümrüğünden almakta oldukları payları kaldırarak bunları Mısır hazinesine devretti. Fakat bölgenin idaresi pek de kolay olmadı. Mısırlı memurlarla kabile reislerinin anlaşamamaları bazı isyanların çıkmasına yol açtı. Zevî Zeyd ailesinden Şerif Yahyâ isyan ettiği için, bu isyan Mısır'dan gönderilen askerî birliklerle bastırıldıktan sonra şeriflik Zevî Avn ailesinden İbn Avn'a (Muhammed b. Abdülmuîn) verildi (1827). Hicaz'da Mısır idaresine karşı en ciddi ayaklanmayı, "Türkçe bilmez" lakabıyla ünlü Arnavut Mehmed Ağa başlattı (1832). Ulûfelerini alamayan birtakım başı bozuk Arnavut ve Türk askerini etrafına toplayan Mehmed Ağa kendisini Hicaz valisi ilân ederek Mekke üzerine yürüdü; fakat Miralay İsmâil Bey tarafından püskürtüldü. Mısır valisinin bağımsız davranışlarından rahatsız olan Bâbıâli isyana tepki göstermedi, hatta benimser bir tavır içine girdi. Mehmed Ali Paşa ise Yeğen Ahmed Paşa kumandasında yaklaşık 20.000 kişilik bir kuvveti Hicaz'a göndererek isyanı bastırdı ve bölgeyi, Mısır meselesinin büyük devletlerin araya girmesiyle halledilmesine kadar (1840) elinde tuttu; idare ancak bu tarihten sonra tekrar doğrudan Bâbıâli'nin kontrolüne geçti.

Osmanlı Devleti, o sırada Medine şeyhülharemi olan Osman Paşa'yı Cidde valiliğine tayin ederek bölgede yeni düzenlemelere girişti. Mısır eyaleti veraset yoluyla Mehmed Ali Paşa'ya bırakıldığından Hicaz'ın sınırları yeniden belirlendi. Mekke, Medine, Cidde, Yenbu', Tâif, Tebük ve Râbiğ gibi önemli şehirleri içine alan eyalet kuzeyde Akabe körfezine kadar dayanıyor ve yaklaşık 45.200 km^2'lik geniş bir alanı kapsıyordu; Kızıldeniz'in batı sahilleri de eskiden olduğu gibi yine buraya bağlanmıştı. Bu kadar geniş bir alanda sağlıklı bir mülkî düzenleme ancak ordu desteğiyle yapılabilirdi; fakat devletin içinde bulunduğu şartlar buna müsait değildi. Başlangıçta sevkedilen 2000 kişilik askerden terhis olanların yerine ulaşım güçlüğünden dolayı yenileri gönderilemediği için erat mevcudu kısa sürede 800 kişiye düştü. Önceleri daha ziyade başıbozuk askerlerin istihdam edildiği Hicaz'a Süveyş Kanalı'nın açılmasından (1869) sonra merkezden düzenli asker sevkine başlandı. Bölgedeki kaleler tamir edildi ve buralara yerleştirilen birliklerden başka Mekke-Medine arasındaki yolların emniyetini sağlamak üzere 1500 kişilik bir seyyar kuvvet oluşturulması kararlaştırıldı (BA, İrade Meclisi Mahsus, nr. 538). Hicaz'a ayrı bir önem veren II. Abdülhamid döneminde de (1876-1909) ayrıca zaptiye ve jandarma alayları kuruldu. Bunlara ilâve olarak düzensiz askerlerin

kullanılmasına yine devam edilmiştir. Nitekim Mekke emîrinin kontrolünde bulunan 200-300 kişilik Bîşe ve Medine-Yenbu arasında yol güvenliğini sağlamakla görevli 200 civarındaki Ukayl birlikleri de Hicaz'ın güvenliğine katkıda bulunmaktaydı.

Bu dönemde Hicaz eyaleti, Cidde merkez olmak üzere dört kaymakamlık ve üç muhafızlıktan oluşmaktaydı. Kaymakamlık ve muhafızlıklara merkezden tayinler yapıldı. 1860'lı yıllara gelindiğinde devletin burada teşkilâtlanma bakımından hayli mesafe katettiği görülmektedir (BA, A.TŞF, nr. 32/60). Hicaz eyaleti 1864 tarihli Vilâyet Kanunu'na göre vilâyete dönüştürülerek (1868) sancak, kaza ve nahiye şeklinde yeniden teşkilâtlandırıldı. Mekke vilâyet merkezi yapılıp eski eyalet merkezi Cidde ile Medine birer sancak haline getirildi ve Cidde kaymakamına "vali kaymakamı" unvanı verildi; Medine ise eskisi gibi şeyhülharemliği de uhdesinde bulunduran bir muhafızın idaresine bırakıldı. Yenbu', Leys, el-Vech ve Akabe kaza, Tâif, Râbiğ, el-Ulâ ve Hayber de nahiye merkezi oldu. Vilâyet merkeziyle sancaklarda idare meclisleri, ayrıca Mekke, Medine ve Cidde'de belediye teşkilâtları kuruldu. 1869'da yapılan yeni bir düzenleme ile Medine'de muhafızlık ve şeyhülharemlik görevleri birbirinden ayrıldı. Daha

sonra vilâyet kanununun uygulanmasından doğan malî zorluklar yüzünden Hicaz valiliği mutasarrıflığa dönüştürüldüyse de (1872) kısa sürede bu kadar geniş bir bölgenin mutasarrıflıkla idaresinin imkânsızlığı anlaşıldı ve tekrar eski sistem benimsendi (1875). Mekke, Medine ve Cidde sancaklarından oluşan Hicaz vilâyeti, bu durumunu küçük değişikliklerle Osmanlı döneminin sonuna kadar korudu.

Osmanlı yönetimi, Hicaz'da Tanzimat reformlarını uygulamak istediyse de kanunlara karşı mahallî geleneklere bağlılığı tercih eden halkın tepkisi buna imkân tanımadı. Ayrıca Mekke emîrleriyle merkezden giden idareciler arasındaki anlaşmazlıklar da buna fırsat vermiyor, reformlar sebebiyle sık sık isyan çıkarılıyordu. 1857'de köle ticaretini yasaklayan fermanın hükümleri böyle bir isyan yüzünden uygulanamadı. Ertesi yıl Cidde'de bir dükkânda alkollü içki satıldığı bahanesiyle başlayan olaylar, pek çok gayri müslimin ölümüne ve Batılı büyük devletlerle Osmanlı Devleti arasında siyasî kriz çıkmasına sebep oldu. Ancak bütün bu tepkilere rağmen bazı

önemli adımlar atıldı. 1860'ta başlayan Mekke'deki Mecidiye Hükümet Konağı inşaatı II. Abdülhamid döneminde tamamlandı. Posta ve telgraf idareleri kuruldu. Kızıldeniz limanlarının hepsinde gümrük idareleri oluşturuldu. Hacılar için Mekke ve Medine'de misafirhaneler inşa edildi. Hastahaneler, karantinalar, sıhhiye idareleri, su yolları ve çeşmeler faaliyete geçirildi. Hicaz demiryolunun açılmasından (1908) sonra İstanbul ile doğrudan bağlantılı bir merkez haline gelen Medine, idarî bakımdan Hicaz'dan ayrılarak başşehre bağlı bir sancak oldu (BA, BEO, nr. 230615, 330554). Cidde vali kaymakamlığı unvanı da mutasarrıflığa dönüştürüldü (1910).

Bölgede mülkî ve askerî teşkilâtlanmanın yanında din, hukuk ve eğitim konularında da birtakım düzenlemeler yapıldı. Mekke kadısı eskiden olduğu gibi şer'î mahkemenin başkanlığında bırakıldı. Dinî işler Mekke emîriyle iş birliği halinde bulunan Mekke müftüsü, şeyhülharemler ve Harem-i şerif müdürleri eliyle yürütülmekteydi. Müftüler Yavuz Sultan Selim zamanından beri İstanbul'dan tayin ediliyordu. Dört mezhep için ayrı ayrı müftü görevlendiren Bâbıâli, her mezhebin fıkhına göre hüküm veren mahkemeler oluşturmuştu. Mekke ve Medine kadıları ile müftülerin bazan uzun yıllar aynı ailenin fertlerinden seçildiği de oluyordu. Haremeyn'de müderrisler halka açık dersler veriyordu. Bu müderrislerin sayısı Kâbe'de yaklaşık altmış ve Mescidi Nebevî'de ise on iki civarındaydı. Dersler Hanefî ve Şâfiî fıkhına göre yapılıyordu. Bedevîlere dinî bilgileri öğretmek için altmış kadar öğretmen tayin edilmişti. Mekke'de on iki, Medine'de on yedi medrese bulunuyordu. Tanzimat'tan sonra modern eğitim kurumları ve kütüphaneler açıldı. 1874'ten itibaren Hicaz'da rüşdiyeler eğitime başladı. II. Meşrutiyet döneminde ibtidâî mekteplerin çoğaltılmasına çalışıldı. Arap ve Türk aydınlarının kurduğu Cem'iyyet-i Hayriyye-i İslâmiyye'nin gayretleriyle Medine'de 1913'te fen ve ilâhiyat konularının okutulduğu Medrese-i Külliyye-i İslâmiyye kuruldu (BA, A.DVN, nr. 71/7). Hicaz'da ilk matbaa, Osman Nûri Paşa'nın ilk valiliği zamanında (1882-1886) faaliyete geçti. Vilâyet genelinde eğitim dahil idarî ve mülkî hizmetlerde çok sayıda personel görev yapmaktaydı. Bunların bir kısmı maaşlarını devletten alıyor, gönüllü olarak çalışanlarına ise merkezden gönderilen yardımlardan veriliyordu.

XIX. yüzyılın ikinci yarısında tedrîcî fakat istikrarlı bir şekilde uygulanan

politikalar sonunda Hicaz'da merkezî hükümetin etkinliği giderek arttı. Hicaz demiryolunun açılması ve bölgenin telgraf hatlarıyla donatılması Osmanlı nüfuzunun daha da pekişmesine katkı sağladı. II. Meşrutiyet'in ilânından sonra merkeziyetçi politikalara hız verilirken 1908'de emirliğe tayin edilen Şûrâ-yı Devlet âzası Şerîf Hüseyin'in karşı politikalarıyla karşılaşıldı. Bu durum, emîrlerle merkezden gönderilen idareciler arasındaki mücadeleyi artırdı. Merkezî hükümetin kontrolünden duyduğu rahatsızlığı açıklamaktan çekinmeyen Şerîf Hüseyin valilerin faaliyetlerini engellemeye çalıştı; daha sonra da I. Dünya Savaşı sırasında İngilizler'le anlaşıp Osmanlı Devleti'ne karşı isyan etti (Haziran 1916) ve İngilizler'le Fransızlar'ın desteğiyle Medine hariç Hicaz'ın büyük bir kısmını ele geçirerek kendisini Arap topraklarının kralı (melikü'l-bilâdi'l-Arabiyye) ilân etti. Bâbıâli, Zevî Zeyd ailesinden Şerîf Ali Haydar'ı Mekke emirliğine tayin ettiyse de Şerîf Ali Mekke'ye giremedi ve görevini Medine'de sürdürdü. İngilizler Suriye'yi işgal ederek Hicaz'ın İstanbul ile olan irtibatını kestikleri halde Fahreddin Paşa Medine'yi teslim etmedi. Ancak Mondros Mütarekesi'ne (30 Ekim 1918) rağmen direnmeye devam eden paşa, 10 Ocak 1919'da subaylarının baskısı üzerine iki buçuk yıldır savunduğu Medine'den çıkmak zorunda kaldı. Böylece Hicaz bölgesinde yaklaşık dört asır devam eden Osmanlı hâkimiyeti fiilen sona ermiş oldu.

BİBLİYOGRAFYA

BA, A. TŞF, nr. 32/60; BA, A. AMD, nr. 33/72; BA, A.DVN, nr. 71/7; BA, A.MKT. MHM, nr. 47/62; BA, A.MKT.UM, nr. 134/3; BA, Ayniyat Defteri, nr. 871/ 87, 93-95, 120-121; nr. 1103/ 100,192; BA, BEO, nr. 230615, 330554; BA, Cevdet-Dahiliye, nr. 61, 730, 1369, 2686, 4110, 9994, 10782; BA, DH-MUİ, nr. 92-1/43; BA, HH, nr. 3804 B, 3805, 3777, 3782, 3784, 3787 C, 3788, 3788 A, 3830, 3839 B, 3841, 3844, 53916, 54115; BA, İrade Dahiliye, nr. 48728; BA, İrade Evkaf (1331), nr. CA/13; BA, İrade Meclisi Mahsus, nr. 538; BA, Y. MTV, nr. 70/52, 71/20; BA, Y.A.RES., nr. 14/34; BA, Y.EE, nr. 331 Mük./33/73/90; Çelebizâde Âsım, Târih, İstanbul 1282, I, 306-310; Mir'âtü'l-Haremeyn, I, 685-758; Cevdet, Târih, VII, 193-194, 201-203, 206-209, 239, 273-276; VIII, 22-23, 29, 79-81; el-Fevâidü'l-

muadde li-nizâmi Hükûmeti Benderi Cidde (nşr. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, TTK Belleten, XXVI/101 [1962]), s. 151-162; Hicaz Vilâyeti Salnâmesi (1301), tür.yer.; a.e. (1307), tür.yer.; Şerif M. Sâdık, Mâder-i Dünyâ, İstanbul 1324, s. 19-22; Sâtı‘ el-Husarî, el-Bilâdü’l-ʿArabiyye ve’d-devletü’l-ʿOs̱mâniyye, Kahire 1957, s. 20-23, 139; R. Bayly Winder, Saudi Arabia in the Nineteenth Century, New York 1965, s. 50, 71-75; Saleh Muhammed al-Amr, The Hijaz Under Ottoman Rule 1869-1914: Ottoman Vali, the Sharif of Mecca, and the Growth of British Influence, Riyad 1974, tür.yer.; Şevkī Atâullah el-Cemel, Siyâsetü Mıṣr fî’l-bahri’l-Aḥmer, Kahire 1974, s. 311-323; Cengiz Orhonlu, Osmanlı İmparatorluğunun Güney Siyaseti Habeş Eyaleti, İstanbul 1974, s.132-133, 178; W. Ochsenwald, “The Financial Basis of Ottoman Rule in the Hicaz, 1840-1877”, Nationalism in Non-National State (ed. W. W. Haddad - W. Ochsenwald), Ohio 1977, s. 129-149; a.mlf., Religion, Society and the State in Arabia, The Hijaz under Ottoman Control 1840-1908, Ohio 1984, tür.yer.; a.mlf., “Opposition to Political Centralization in South Jordan and the Hijaz, 1900-1914”, MW, LXIII/3 (1973), s. 297-306; a.mlf., “Ottoman Subsidies to the Hijaz 1877-1886”, IJMES, VI (1975), s. 300-307; Fâik Bekir es-Savvâf, el-ʿAlâḳāt beyne’d-devleti’l-ʿOs̱mâniyye ve iḳlîmü’l-Ḥicâz [baskı yeri yok] 1978, s. 39-45; Abdurrahman er-Râfiî, ʿAṣru Muḥammed ʿAlî, Kahire 1982, s. 308-312; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Mekke-i Mükerreme Emirleri, Ankara 1984, s. 13-18, 62-63; Gülden Sarıyıldız, Hicaz Karantina Teşkilatı: 1865-1914 (doktora tezi, 1989, İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), s. 113-136; Süleyman Beyoğlu, Fahreddin Paşa ve Medine Müdafaası (doktora tezi, 1990, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), tür.yer.; A. Vehbi Ecer, “Osmanlı Döneminde Mekke’nin Yönetimi”, X. TTK Bildiriler (1993), IV, 1431-1437; F. E. Peters, Mecca, Princeton 1994, tür.yer.; Ufuk Gülsoy, Hicaz Demiryolu, İstanbul 1994, s. 235-250; Ş. Tufan Buzpınar, “The Hijaz, Abdulhamid II and Amir Hussein’s Secret Dealings with the British, 1877-80”, MES, XXXI/1 (1985), s. 99-123; Feridun M. Emecen, “Hicaz’da Osmanlı Hakimiyetinin Tesisi ve Ebu Numey”, TED, sy. 14 (1994), s. 87-120.

Zekeriya Kurşun

HİCAZ

(حجاز)

Türk mûsikisinde bir perde ve makamın adı.

Hicaz Perdesi. Türk mûsikisi sisteminde tiz sekizlinin üçüncü perdesi olarak yer alan sestir. Bu perdenin orta sekizlideki adı “kaba hicaz”, en tiz sekizlideki adı ise “tiz hicaz”dır.

Çârgâh perdesine bir küçük mücenneb diyezi veya nevâ perdesine bir bakıye bemolü getirilerek elde edilir. Ayrıca bûselik perdesine getirilen bir tanini diyezi ilâvesiyle ortaya çıkan ses de yine hicaz perdesidir.

Adının hicaz olmasına rağmen bu perde, Arel-Ezgi-Uzdilek nazariyatının hicaz ailesi makam dizilerinde kullanılmamıştır. Bu makamların, yerindeki dizilerinde bakıye diyezli “do”nun adı “nîm-hicaz”dır.

Hicaz perdesi, gerek klasik ebced gerekse Abdülbâki Nâsır Dede’nin ebced nota sisteminde (-) şeklinde gösterilmiştir. Ayrıca Kantemiroğlu notasında (u) harfiyle ifade edilmiş, Hamparsum notasında ise gerek nîm-hicaz ve gerekse hicaz perdelerini ifade etmek üzere (´) şekli kullanılmıştır.

Hicaz Makamı. “Hicaz ailesi” adı verilen birbiriyle yakın ilişkili dört makamdan oluşan grubun bir üyesidir. Dizisi, yerinde hicaz dörtlüsüne nevâda rast beşlisinin eklenmesinden meydana gelmiştir.

Nota yazımında donanımına si için bakıye bemolü (dik kürdî), fa ve do için bakıye diyezi (eviç ve nîm-hicaz) yazılır, gerekli değişiklikler ise eser içerisinde gösterilir. Yedeni rast, durağı dügâh perdesidir. Ancak bazı klasik formlarda istisna olarak nîm zirgüle perdesinin yeden olarak kullanıldığı da görülmüştür. Makamın güçlüsü nevâ perdesi olup bu perdede rast çeşnisiyle yarım karar yapılır.

Hicaz makamında, bütün hicaz ailesinin ortak asma kararları olan rastta

nikrizli, nîm-hicaz ve dik kürdîde çeşnisiz kalışlarla aynı ailedeki diğer makamların güçlü perdeleri asma karar olarak kullanılır. Bunlar da nevâda bûselikli (hümâyunun güçlüsü), hüseynîde uşşaklı (uzzâlın güçlüsü) ve hicazlı (zirgüleli hicazın güçlüsü) asma karardır. Ancak hüseynîdeki hicazlı asma karar çok az kullanılır.

Hicaz makamı dizinin hem tiz hem de pest tarafından genişleyebilir. Pest taraftan genişlemesi, güçlü perdesi üzerindeki rast beşlisinin simetrik olarak durağın altına göçürülmesi suretiyle meydana gelir. Yani yapılan bu simetrik genişleme aynı zamanda yegâh perdesinde rast beşlisiyle dügâh perdesinde hicaz dörtlüsünün oluşturduğu, yegâhta bir basit sûzinak dizisini tabii olarak meydana getirmiş olur.

Bu arada çok nâdir olmakla beraber yegâha nikriz beşlisi ve hüseynî aşirana hicaz dörtlüsü ile düşüldüğü de görülmektedir.

Tiz taraftan genişlemesi ise iki şekilde olur. Birincisinde, güçlü perdesi üzerindeki rast beşlisi, bir bûselik dörtlüsünün eklenmesiyle nevâda acemli rast dizisi halinde uzatılır; ikincisinde de yerindeki hicaz dörtlüsü simetrik olarak tiz durak üzerine göçürülüp nevâ perdesinde bir basit sûzinak dizisi meydana gelir.

İnici-çıkıcı, bazan da çıkıcı olarak kullanılan hicaz makamının seyrine durak veya güçlü civarından başlanır. Diziyi meydana getiren çeşnilerde karışık gezinildikten sonra güçlü perdesinde rast çeşnisiyle makamın yarım kararı yapılır. Bu arada gerekli yerlerdeki asma kararlarla hicaz ailesinin diğer makamlarına geçkiler de yapıldıktan sonra bütün dizide ve istenirse genişlemiş bölgede dolaşılır; nihayet hicaz dizisiyle dügâh perdesinde tam karar yapılır.

Hicaz makamına örnek olarak Nâyî Osman Dede ile Aziz Dede'nin devr-i kebîr usulündeki peşrevleri, Hamâmîzâde İsmâil Dede'nin zencir usulünde, "Ol mâhitâbı aceb gösterir mi bana felek" mısraıyla başlayan bestesiyle ağır düyek usulünde, "Ey çeşm-i âhû hicr ile tenhâlara saldın beni" mısraıyla başlayan bestesi ve Ebûbekir Ağa'nın, "Ârâm edemem yâre nigâh eylemedikçe" mısraı ile başlayan yürük semâisi verilebilir. Dinî Türk mûsikisinde ise Vardakosta Ahmed Ağa'nın Hicaz Mevlevî âyiniyle güftesi

Dede Ömer Rûşenî’ye ait, ”Çün doğup tuttu cihan yüzünü hüsnün güneşi” mısraıyla başlayan hicaz tevşîh tanınmış eserler arasındadır.

BİBLİYOGRAFYA

Kantemiroğlu, İlmü’l-mûsikî, I, 103; Hâşim Bey, Hâşim Bey Mecmuası, İstanbul 1280, s. 29-30; Ezgi, Türk Musikisi, I, 65-68; IV, 166-167, 214-216; Özkan, TMNU, s. 140-145; Rauf Yekta, Türk Musikisi, s. 78; Arel, Türk Musikisi, s. 22-24, 52-53.

İsmail Hakkı Özkan

HİCAZ DEMİRYOLU

II. Abdülhamid tarafından 1900-1908 yıllarında Şam ile Medine arasında inşa ettirilen demiryolu.

Hicaz bölgesine demiryolu yapılmasına dair ilk fikirler XIX. yüzyılın ikinci yarısında ortaya atıldı. Alman asıllı Amerikalı mühendis Zimpel 1864'te, Kızıldeniz ile Şam'ı birleştirecek bir demiryolu hattı inşası için Osmanlı Devleti'ne teklifte bulundu. Önceleri cevapsız bırakılan teklif daha sonra incelemeye değer bulunarak uzmanlara havale edildi; ancak yapılan araştırma ve tetkikler sonunda, bölgede yaşayan kabilelerin tepkilerine yol açabileceği ve denizyolu taşımacılığının demiryolu inşaatına göre daha ucuz olduğu gerekçeleriyle reddedildi. 1874'te benzer bir öneri de ordudaki bazı subaylardan geldi; öneride, Medine ile Mekke arasına döşenecek bir demiryolu hattının Hicaz bölgesindeki Osmanlı hâkimiyetini kuvvetlendireceği ileri sürülmekteydi. 1891'de Hicaz kumandanı Osman Nûri Paşa da İstanbul'a gönderdiği bir raporda, Cidde-Mekke arasına döşenecek bir şimendifer hattının bölge için gerekliliği ve önemi üzerinde duruyordu. Osman Nûri Paşa'nın bu raporu bir süre sonra üç kişilik bir komisyonda ele alındı ve mâkul bulunarak Cidde-Mekke arasında yapılacak bir demiryolunun özellikle hacıların yol boyunca çektikleri sıkıntıları ortadan kaldıracağı ifade edildi. Aynı günlerde Hindistanlı gazeteci Muhammed İnşâallah da Mekke ve Medine'den geçip Yemen'de sona erecek bir demiryolunun propagandasını yapmaktaydı. Hicaz bölgesine demiryolu inşasına dair en kapsamlı teklif 1891'de Ahmed İzzet Efendi'den geldi. O sırada Cidde evkaf müdürü olan İzzet Efendi sunduğu raporda, Şam'dan başlayarak Medine'ye kadar getirilecek bir demiryolunun Hicaz'a yönelecek dış saldırılarla bölgede çıkabilecek isyanlara karşı önemli bir savunma vasıtası oluşturacağını, aynı zamanda hac yolculuklarını da büyük ölçüde kolaylaştıracağını yazmaktaydı. II. Abdülhamid, ilgisini çeken bu teklifi incelemek ve görüşünü bildirmek üzere Erkân-ı Harbiyye Feriki Mehmed Şâkir Paşa'ya havale etti. Mehmed Şâkir Paşa, kendisine gönderilen raporu yalnız incelemekle kalmayıp demiryolu hattının tahminî maliyetini de hesaplayarak geçeceği güzergâhı gösterir bir harita ile birlikte padişaha sundu. Proje hakkında Derviş ve Gazi Ahmed Muhtar paşaların da

fikirlerini alan II. Abdülhamid kesin kararını vererek 2 Mayıs 1900 tarihinde yayımladığı bir irade ile inşaata başlanmasını emretti ve inşaat 1 Eylül 1900 tarihinde yapılan resmî bir törenden sonra başladı. İlk aşamada Şam'dan Mekke'ye ulaşması planlanan demiryolu hattının ileride Akabe ve Cidde'ye bağlanması, hatta Yemen'e kadar uzatılması düşünülmüştü.

Hicaz demiryolunun yapılmasındaki sebeplerin başında askerî, siyasî ve dinî amaçlar gelmekteydi. Her şeyden önce demiryolu bölgeye asker sevkini hızlandıracağından muhtemel ayaklanmalara ve dışarıdan vuku bulacak saldırılara karşı savunma rolü üstlenecekti. Şüphesiz Osmanlı Devleti'nin askerî etkinliğinin artması siyasî otoritenin de bölgede güçlenmesine yardım edecekti. Yalnız savaş ve isyan durumlarında değil normal zamanlarda da Hicaz ile Yemen'e asker ve mühimmat sevkiyatı demiryoluyla yapılacak, böylece Süveyş Kanalı'na duyulan ihtiyaç ortadan kalkacaktı. Ancak kamuoyuna yapılan açıklamalarda projenin askerî ve siyasî yönünden ziyade dinî amacı ön plana çıkarılıyordu. Hicaz hattı, büyük zahmet ve meşakkatlerle yapılabilen hac yolculuğunu kolaylaştırarak, büyük bir dinî hizmete vesile olacaktı; çünkü Suriye'den Medine'ye yaklaşık kırk, Mekke'ye elli gün süren uzun ve bedevîlerin saldırıları sebebiyle tehlikeli olan yolculuk dört beş güne inecekti. Üstelik demiryolu, hacıların gidiş geliş masraflarını öncekiyle kıyaslanamayacak derecede azaltacak ve bu durum yakın gelecekte hacıların sayısını da arttıracaktı. Proje aynı zamanda II. Abdülhamid'in İslâm âlemindeki itibar ve nüfuzunu da kuvvetlendirecek, müslümanların ortak bir eser ve amaç etrafında dayanışmasını sağlayacaktı. Bunların yanı sıra demiryolunun işletmeye açılmasıyla birlikte ticarî faaliyetlerin gelişeceği, ekonomik canlılıkla birlikte şehirleşmenin de hızlanacağı tahmin ediliyordu.

Padişahın hattın yapımına başlanmasını emreden iradesinden hemen sonra bütün idarî, malî ve teknik ön hazırlıklar tamamlandı. Öncelikle inşaatın organizasyonunu yürütecek olan Komisyon-ı Âli teşkil edildi. Bu komisyon, padişahın başkanlığı altında Sadrazam Mehmed Ferid Paşa, Ticaret ve Nâfia Nâzırı Zihni Paşa, Mâbeyin ikinci kâtibi Ahmed İzzet Paşa, Bahriye Nâzırı Hasan Hüsnü Paşa ve Bahriye İmalât Komisyonu Reisi Hüsnü Paşa'dan oluşuyor, ayrıca bir başkâtiple iki kâtip yazışma işlerini yürütüyordu; perde arkasındaki asıl idareci ise Ahmed İzzet Paşa idi. Komisyona bağlı olarak inşaat işlerini denetleyen ve biri Suriye

valisinin sorumluluğu altında Şam'da, diğeri Beyrut valisinin başkanlığında Beyrut'ta görev yapan iki de önemli alt komisyon vardı. Şam Komisyonu, Hicaz Demiryolu İnşaat ve Muâmelâtı Nâzırı Kâzım Paşa'nın idaresindeydi; Hicaz telgraf hattını inşa eden Sâdık el-Müeyyed Paşa da onun vekilliğini yapıyordu. İnşaatta çalışan bütün teknik personel ve askerî birliklerle işçi ve müteahhitlerin bağlı oldukları bu komisyon, fen heyetinin hazırladığı proje ve tekliflerin incelenmesi, karar almak üzere İstanbul'daki Komisyon-ı Âli'ye sevki ve inşaat idaresindeki personelin maaş ve ücretlerinin ödenmesiyle ilgileniyordu. 1902'de kurulan Beyrut Komisyonu ise Hayfa şube hattının yapımıyla ilgili işlere bakıyordu.

Hicaz demiryolunun tahminî maliyeti 4 milyon lira olarak hesaplanmıştı. 1901 yılı devlet bütçesindeki harcamaların % 18'ini aşan bu miktar o dönem Osmanlı maliyesi için çok büyük bir meblağdı ve projenin finansmanı konusu önemli bir problem teşkil ediyordu. Devlet gelirlerinin tamamı belirli giderlere tahsis edildiğinden hazineden ek ödenek ayrılması da imkânsızdı. Dış borç ve Doksanüç Harbi tazminat ödemelerinin sürdüğü ve memur maaşlarının maliyeyi her yıl sıkıntıya soktuğu bir dönemde maliyeti böylesine yüksek bir projenin gerçekleştirilmesi için finansman meselesinin müslümanlardan toplanacak bağışlarla çözümlenmesine, inşaatın başlangıcında ortaya çıkacak âcil para ihtiyacını karşılamak üzere de Ziraat Bankası'ndan kredi alınmasına karar verildi. Bağış işlerinin organizasyonu İstanbul'da Maliye nâzırının başkanlığında kurulan İâne Komisyonu'na havale edildi. İâne Komisyonu bağışların toplanması ve sarfiyatı ile gerekli belgelerin tanzimi ve defterlerin tutulması işleriyle görevliydi. Komisyon-ı Âli'ye bağlı olarak çalışan ve çok sayıda taşra şubesi bulunan bu komisyonun padişahın onayını almadan harcama yapması yasaktı. Taşra iâne komisyonları, vilâyet merkezleriyle kaza ve nahiyelerde en yüksek mülkî âmirin sorumluluğu altında teşkilâtlanmıştı; fahrî üyeleri ise genellikle yörenin ileri gelen zengin şahsiyetlerinden oluşuyordu. Bu komisyonlar muhtarlar ve imamlarla sıkı bir iş birliği içerisindeydi. Bu kişiler halktan bağış toplanması hususunda aktif rol oynuyor, köy veya mahallelerde bağışta bulunabileceklerin listesini hazırlayarak topladıkları paraları İâne Komisyonu şubelerine teslim ediyorlardı. Taşra komisyonlarınca toplanan bağışlar önce vilâyet merkezindeki iâne sandıklarında saklanıyor, daha sonra belirli bir miktara ulaşınca orada bulunan bir Osmanlı bankası şubesine yatırılıyordu.

Bankanın bulunmadığı yerlerde ise bağış paraları posta havalesiyle İstanbul'daki İâne Komisyonu'na gönderiliyordu.

Bağış miktarının istenilen seviyeye ulaşması için başarılı çalışmalar yapıldı. Hicaz demiryolu projesinin yalnız Osmanlılar'ın değil bütün müslümanların ortak eseri olduğu ve İslâmiyet'e bağlılığın bu dinî amaçlı projeye destek vermeyi gerektirdiği tezi işlendi. Projenin halka benimsetilmesinde özellikle ülke içindeki ve dışındaki din adamlarıyla inançlı gazeteci ve tüccarlardan faydalanıldı. Osmanlı topraklarını bir ağ gibi saran iâne komisyonlarının fahrî üyeleri birer "bağış çağrıcısı" olarak çalıştı. Yurt dışındaki Osmanlı temsilcilikleriyle İslâm ülkelerindeki resmî-sivil birçok kişi bağış kampanyasına destek verdi ve ilk bağış 50.000 lira ile II. Abdülhamid'den geldi. Onu diğer devlet adamları ve bürokratlar takip etti; bu arada çok sayıda memur kendi arzusuyla birer maaşını bağışladı. Resmî nitelikteki yardımların ardından halkın bağışları geldi. Binlerce Osmanlı vatandaşından başka diğer müslümanlardan da yardımlar geliyordu. Başta Hindistan, Mısır, Rusya ve Fas müslümanları olmak üzere Endonezya'dan, Singapur'dan, Güney Afrika'dan, Avrupa'daki bazı İslâm cemiyetlerinden, Tunus, Cezayir, hatta Amerika'dan bağışta bulunuldu. Fas emîri, İran şahı ve Buhara emîri gibi müslüman devlet idarecilerinden de yardımlar geldi. Bu geniş katılım, Hicaz demiryolu projesinin bütün dünya müslümanlarınca benimsendiğinin bir işaretiydi. Bağışta bulunanları ödüllendirmek için İzzet Paşa'nın tavsiyesiyle nikel, gümüş ve altından Hicaz demiryolu madalyaları ihdas edildi ve bu madalyalar halkı bağış yapmaya yönlendirmede önemli bir rol oynadı.

İnşaatın ilerlemesiyle artan masraflar, demiryolunun yalnız bağışlardan finanse edilemeyeceği gerçeğini ortaya çıkardı.

Bunun üzerine yeni gelir kaynakları bulmak amacıyla memur maaşlarından zorunlu kesintiler yapıldı; resmî evrak ve kâğıtlar bastırılarak satışa sunuldu; ilmühaber adı altında iâne pulları çıkarıldı; Yemen ve Trablusgarp'ta tedavülden kaldırılacak riyaller İstanbul'a getirtilerek mecidiyelerle değiştirildi ve bu işlemden elde edilen kâr proje fonuna aktarıldı; çeşitli isimlerde harç ve vergiler konuldu; eski pullar satıldı; kartpostal ve cüzdanlar çıkarıldı; bazı madenlerin işletme imtiyazları Hicaz Demiryolu Komisyon-ı Âlisi'ne verildi; kurban derilerinin satışından elde

edilen paralar ve ayrıca hattın tamamlanan kısmında yapılan yolcu ve eşya nakliyatı hâsılatı fona bırakıldı. Böylece demiryolu fonunun malî kaynaklarının »’ü bağışlardan, ¿’ü diğer gelirlerden sağlandı ve başarılı bir malî yönetim sonucu 1900-1908 yılları arasındaki inşaatın gelirleri giderlerinden fazla olarak gerçekleşti.

Demiryoluna 1,05 m. açıklıkta dar hatlı raylar döşendi. Dar hattın tercih edilmesindeki en önemli sebep maliyetinin daha ucuza çıkması, yapımının daha kolay gerçekleşmesi ve çok yoğun olmayan bir trafik için kâfi geleceğinin düşünülmesiydi. Demiryolunun teknik işlerinin idaresi 1901’de Alman mühendisi Meissner’e verildi; onunla birlikte on yedisi Türk, on ikisi Alman, beşi İtalyan, beşi Fransız, ikisi Avusturyalı, biri Belçikalı ve biri Rum olmak üzere kırk üç mühendis çalışıyordu. İnşaat ilerledikçe Avrupalı mühendislerin sayısı azalırken Osmanlı mühendislerinin sayısı arttı ve edindikleri tecrübe sayesinde kutsal topraklardaki inşaatı tamamen müslüman mühendisler gerçekleştirdi. İşçiler büyük ölçüde askerî birliklerden sağlandı. Sayıları 7500’ü bulan Osmanlı askerleri subayların idaresinde inşaatın daha çok basit ve kaba işlerinde kullanıldı. Piyade taburları toprak kazma, ocaklardan taş çıkarma, traverslerin altlarını besleme, duvar örme; istihkâm bölüğü demircilik, marangozluk, ateşçilik ve makinistlik gibi işleri görüyor; telgraf müfrezesi hattın telgraf işlerinde ve istasyonların haberleşme memurluklarında, bahriye askerleri ise Beyrut ile Hayfa limanlarına gelen demiryolu malzeme ve araçlarının nakliyatında çalışıyordu. Askerî birliklerin yanı sıra hat güzergâhında yaşayan ve “amele-i mükellefe” olarak adlandırılan yerli halk ile Avrupalı işçi ve ustalardan da faydalanıldı. Özellikle uzmanlık ve ustalık gerektiren tünel ve istasyon yapımı, travers ve ray döşenmesi, dinamit patlatma, kayaları delme türünden işlerde İtalyanlar, Ruslar, Karadağlılar, Arnavutlar ve Rumlar’dan istifade edildi. İnşaatta çalışan erlere 1 m^3 toprak tesviyesi için 1, 1 m^3 balast hazırlanması için 2 ve 1 m. yarma ameliyesi için 3 kuruş veriliyor, ayrıca terhisleri erken yapılıyordu.

Demiryolu inşaatına Şam-Der‘a arasında başlandı ve 1903’te Amman’a, 1904’te Maan’a ulaşıldı. Maan’dan Akabe körfezine bir şube hattı döşenerek Kızıldeniz’e çıkmak istendi. Demiryolunun Kızıldeniz’e ulaşması ile gerektiğinde asker ve silâh sevkiyatı kolaylaşacağından bu kıyıların savunma gücü artacaktı. Ancak Osmanlı Devleti ile Mısır arasında

1906'da beliren sınır anlaşmazlığı konusunda İngiltere'nin Mısır lehinde girişimlerde bulunması üzerine hattın inşasından vazgeçildi. Tarihe "Akabe meselesi" olarak geçen bu hadise, gerçekte İngiltere'nin Kızıldeniz'deki askerî üstünlüğünü tehlikeye düşürmeme isteğinden kaynaklanmaktaydı.

Daha önce yapım imtiyazı bir İngiliz şirketine verilmiş olan Hayfa demiryolu, şirketin başarısızlığı yüzünden inşaat malzemeleriyle birlikte satın alınarak 1905'te tamamlandı ve Der'a Hayfa'ya bağlandı; böylece Hicaz demiryolu Akdeniz kıyılarına ulaştı. Demiryolunun 460. kilometredeki Maan'a varmasından sonra inşaatla işletme işleri birbirinden ayrılarak bir işletme idaresi kuruldu ve demiryolunda yolcu ve eşya taşımacılığına başlandı (1905). Aynı yıl Müdevvere'ye, bir yıl sonra Medâin-i Sâlih'e ulaşıldı. Bu noktadan sonraki inşaatın tamamı müslüman mühendis, teknisyen ve işçiler tarafından gerçekleştirildi. el-Ulâ'ya 1907'de, Medine'ye 1908'de varıldı. Hayfa şubesiyle birlikte 1464 kilometreyi bulan Hicaz demiryolu 1 Eylül 1908 tarihinde yapılan bir törenle bizzat II. Abdülhamid tarafından işletmeye açıldı. 1909'da Hayfa-Şam arasında her gün, Şam ile Medine arasında ise haftada üç gün karşılıklı yolcu ve ticarî eşya taşınıyor, lüzumu halinde inşaat malzemeleri, askerî erzak ve hacıların nakli için ilâve tren seferleri düzenleniyordu. Hat güzergâhında irili ufaklı çok sayıda istasyon bulunması ve hareket saatlerinde namaz vakitlerinin dikkate alınması yolcular açısından kolaylık sağlamaktaydı. Hicaz hattında işleyen vagonlardan biri "mescid vagonu" olarak tahsis edilmişti.

Hicaz demiryolunun lokomotif, vagon, ray ve çelik travers gibi önemli makine ve malzemeleri Almanya, Belçika ve Amerika'dan sağlandı; bazı yolcu vagonları da Tersâne-i Âmire'de yapıldı. İnşaatın ilk yıllarında ahşap, daha sonra çelik traversler kullanıldı. Yurt dışından ithal edilen malzemeler denizyolu ile Beyrut'a getirilerek oradan bir Fransız şirketine ait Beyrut-Şam-Müzeyrib hattıyla Şam'a taşınıyor ve bundan dolayı Beyrut Rıhtım Şirketi'ne geçiş ücreti ödeniyordu. Hayfa

şube hattının faaliyete geçmesinden sonra gelen malzemeler Hayfa Limanı'nda boşaltıldı.

Demiryolunun inşaatı aşırı sıcaklık, kuraklık, su sıkıntısı ve kötü arazi

şartlarının getirdiği tabii zorluklarla bedevîlerin engellemelerine rağmen kısa kabul edilebilecek bir sürede tamamlanmıştı. Bedevîler, başta Yenbu‘ ve Cidde olmak üzere Kızıldeniz'in kuzey limanlarından Medine ve Mekke'ye giden hac yolcularını develerle taşıma, rehberlik ve muhafızlık etme işlerini yürüterek büyük miktarda para kazanıyorlar, öte yandan Osmanlı Devleti'nden maaş ve hediye almalarına rağmen zaman zaman kervanlara ve hac kafilelerine saldırıp yağmacılık yapıyorlardı. Demiryolunun işletmeye açılmasıyla hac ve ticaret trafiğinin değişmesi onların bu kazanç kaynaklarını kısa sürede kurutacaktı. Ancak bedevîlerin hatta yönelik yoğun tepkilerinin sebebi sadece iktisadî değildi. Bedevî liderleri, Hicaz demiryolunun bölgede Osmanlı askerî ve siyasî etkinliğini arttırıp yerel güçlerin nüfuzunu kıracağından endişe ediyorlardı. Nitekim inşaatın Medine'ye doğru ilerlediği 1908 yılında şiddetlenen bedevî saldırıları onların işin farkında olduğunu göstermektedir. Yalnız 1908'de demiryolu ve telgraf tellerine yapılan sabotaj ve saldırı sayısı 128'i buldu. Saldırıların yoğunlaşması hattın korunması için alınan tedbirlerin arttırılmasına yol açtı. Buna rağmen saldırıların arkası kesilmedi ve şiddetli çarpışmalar oldu; meselâ 1908 Temmuzu sonlarında bir gece baskınıyla 300'e yakın Osmanlı askeri katledildi. Tecavüzler demiryolunun Medine'ye ulaşmasından sonra da sürdü.

II. Abdülhamid'in tahttan indirilmesinden (26 Nisan 1909) önce resmî belgelerde "Hamidiye Hicaz demiryolu" olarak da geçen Hicaz demiryolu 1917 yılına kadar yapılan Akkâ-Beledüşşeyh (17 km.), Afûle-Lüd (100 km.), Vâdiüssûr-el-Avca (155 km.), et-Tin-Beytülhanum (39 km.) şube hatları ve Kademişerif'ten Şam'a döşenen raylarla 1750 km. uzunluğa erişti. Yapımı bütün müslümanların ortak isteği olan Medine-Mekke ve Mekke-Cidde hatları ise Şerîf Hüseyin ve onun kışkırttığı bedevî şeyhlerinin karşı koyması üzerine gerçekleşmedi. Şerîf Hüseyin, demiryolunun Mekke ve Cidde'ye kadar uzatılması halinde siyasî ve askerî gücünün kırılacağı, bölgedeki kuvvet dengelerinin Osmanlı Devleti lehine değişeceğinin farkındaydı. 1916 yılına kadar sadık dost gibi görünmeye gayret eden Şerîf Hüseyin, gerçekte kendisine bağlı şeyhleri demiryolu yapımı aleyhine ustaca kullanmıştı. Trablusgarp ve Balkan savaşlarının getirdiği siyasî ve ekonomik istikrarsızlığın da etkisiyle Hicaz bölgesinde yeni problemler çıkmasını istemeyen İttihat ve Terakkî hükümetleri Şerîf Hüseyin ile ilişkileri bozmamayı ve kendisiyle uzlaşmayı tercih ettiler. Bu

düşünceyle 1914'te ona yeni imtiyazlar tanındı ve bedevîlerin yoğun tepkisine sebep olan Medine-Mekke ve Cidde-Mekke hatlarının yapımından vazgeçildiği bildirildi.

II. Meşrutiyet'in ilânından sonra 18 Şubat 1909'da Hicaz Demiryolu İdâre-i Mâliyyesi Nezâreti unvanı Hicaz Demiryolu Nezâreti şeklinde değiştirilerek sadârete bağlandı ve nâzırlığına Zihni Paşa getirildi. 1909 Senesi Muvâzene-i Mâliyye Kanunu ile nezâretin adı Hicaz Demiryolu Müdîriyyeti Umûmiyyesi oldu ve 30 Haziran 1910'da da inşaat idaresi işletme idaresine ilhak edildi. 1 Ağustos 1914 tarihinde Hicaz Demiryolu Müdîriyyeti Umûmiyyesi Evkaf Nezâreti'ne bağlandı ve demiryolu bir vakıf kurumu sayıldı. Bu demiryolu, vakıf müessesesi olarak dünyada devlet tarafından yaptırılan yegâne ulaşım yatırımıydı. Hicaz demiryolu, I. Dünya Savaşı patlak verince Evkaf Nezâreti'nden ayrılarak Harbiye Nezâreti'ne bağlandı. 1916 Haziranında Şerîf Hüseyin'in İngilizler'le gizlice anlaşarak isyan etmesi Hicaz demiryolunun da sonunu hazırladı. İngiliz subaylarının yönlendirdiği bedevîlerin arkası kesilmeyen saldırılarına rağmen hattın büyük bir bölümü Osmanlı kuvvetlerince denetim altında tutuldu. 10 Ocak 1919'da Medine'nin teslim olmasıyla birlikte Hicaz demiryolu üzerindeki Osmanlı hâkimiyeti de sona erdi.

Demiryolu tamamlandıktan sonra Osmanlı Devleti'nin kısa ömrüne rağmen önemli askerî, siyasî, iktisadî ve içtimaî sonuçlar doğurdu. Hicaz bölgesine ve Yemen'e asker, silâh, malzeme ve erzak nakliyatı bu yol üzerinden yapıldı; meselâ 1910 yılında 77.761, 1914'te 147.587 asker sevkedildi. 1910'da ortaya çıkan Havran, Kerek ve Cebelidürûz olayları yine bu hat sayesinde kısa zamanda bastırıldı. Demiryolu, I. Dünya Savaşı ve Hicaz isyanı sırasındaki nakliyat ve askerî operasyonlarda hayatî bir ulaşım aracı oldu. Kömür bulunamadığından lokomotifler odunla çalıştırıldı. Yağ sıkıntısı, su problemi, artan trafik ve bedevî saldırıları trenlerin hızlarını büyük ölçüde düşürdü. Bütün bu olumsuzluklara rağmen Sînâ, Filistin, Suriye cephelerine yardım gönderilmesinde ve özellikle Medine'nin Şam'la bağlantısının devam etmesinde Hicaz demiryolu yegâne ulaşım vasıtası idi. Medine'de bulunan mukaddes emanetlerle binlerce sivilin Suriye'ye gönderilmesi yine demiryolu sayesinde gerçekleşti. Bütün cephelerde alınan yenilgilere rağmen Medine'nin 1919 başına kadar teslim olmamasında da hattın önemli payı vardır.

Hicaz demiryolu, I. Dünya Savaşı öncesi sivil taşımacılığında da gittikçe artan bir oranda kullanıldı. 1910'da trenle seyahat eden yolcu sayısı 168.448 iken bu rakam 1913'te 232.563 olarak gerçekleşti. 1911'de Medine'ye trenle gelen hacı sayısı 13.102 idi; yılda ortalama 16.000 hacı Hicaz hattını kullanıyordu. 1908'den 1913'e kadarki dönemde toplam yolcu sayısı yaklaşık 970.000'di. Hicaz hattının çok kullanılmasının bir sebebi de hacılar için daha ucuz ve daha kısa olmasıydı. 2 lira tutan tren ücreti önceki masrafın ancak onda biri kadardı ve bu rahat yolculuk iyi şartlar altında yetmiş iki saat sürüyordu. Yine de demiryolunu tercih eden hacıların sayısında beklenen noktaya ulaşılamadı. Bunun başlıca sebebi Cidde ve Mekke'ye bağlantı yapılamaması ve savaşla geçen yıllardır.

Demiryolu sebze, meyve, tuz, pirinç, meşrubat, tütün, un, kömür gibi ticarî eşya ile hayvan nakliyatı için de bir taşıma vasıtasıydı. 1910'da yaklaşık 66.000 ton ve 1913'te 112.000 ton ticarî eşya ile yine aynı yıllarda 2788 ve 6477 baş hayvan nakledildi. Hattın işletmeye açılmasından sonra Hayfa önemli bir ihracat-ithalât şehri haline geldi ve ekonomisi hızla gelişti. Osmanlı Devleti gücünü demiryolu kenarındaki köy ve kasabalarda daha etkin şekilde hissettirdi. Amman, Maan ve Tebük kısa sürede kalabalıklaştı; Şam'ın ticarî faaliyetleri de olumlu yönde etkilendi.

Güzergâh üzerinde bulunan yerleşim birimlerinde üretilen malların uzak pazarlara naklinde sağlanan kolaylık buralardaki gelişmeyi hızlandırdı. Aynı şekilde imar ve inşa faaliyetlerinin artmasında ve birçok kamu binasının yapımında demiryolunun bölgeye getirdiği değişimin payı vardı. Özel tren seferleri düzenlenmesi turistik seyahatleri de çoğalttı. Hatta bir kısım bedevînin yerleşik hayata geçmeye başladığı, bazı Çerkez göçmenlerin demiryolu yakınlarına yerleştiği görüldü. Hicaz demiryolu, yabancı sermaye tarafından yapılan veya işletilen diğer hatlarda istihdam edilmeyen Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyun çıkışlı pek çok mühendisin de ilk tecrübe ve yetişme yeri oldu; böylece ileride Cumhuriyet demiryollarının yapımı aşamasında gerekecek bilgi ve tecrübe birikiminin temeli atıldı ve azımsanmayacak kadar çok teknik eleman yetişti. Hicaz demiryolu, meydana getirdiği maddî sonuçların yanı sıra dünya müslümanları arasında ortak bir hedef ve ideal etrafında yardımlaşma ve dayanışma bilincinin oluşmasına da önemli katkı sağlamıştır.

I. Dünya Savaşı'ndan sonra demiryolu dört kısma ayrıldı. Hayfa-Semah hattı Filistin'de, Müdevvere-Medine hattı Hicaz Hâşimî Krallığı ve daha sonra Suudi Arabistan'da, Şam-Der'a, Der'a-Semah hattı Suriye'de, Der'a-Müdevvere hattı ise Ürdün'de kaldı. Suriye, Ürdün ve Filistin'deki hatlar İngiliz ve Fransız mandası altındaki hükümetlerce idare edildi. 1948'de Suudi Arabistan, Ürdün ve Suriye demiryolunun yeniden yapımını görüşmek üzere bir komite oluşturdular. Ancak Arap-İsrail anlaşmazlığı hattın Der'a-Hayfa bölümünün kapanmasına sebep oldu. İngiliz hükümeti Filistin meselesinden dolayı gücendirdiği Araplar'ı memnun edebilmek için tamirat işlerini üstlenmiş, fakat bu da 1967 Arap-İsrail Savaşı yüzünden gerçekleşmemiştir. Suriye ve Ürdün'de kalan kısımlarda bazı yolcu ve eşya taşıma trafiği sürmüş, 1975'te de Ürdün fosfat taşımacılığı için Kızıldeniz'deki Akabe Limanı'na kadar uzanan yeni bir hat inşa edilmiştir. Suudi Arabistan sınırları içinde kalan kısım âtıl, istasyonlar da metruk bir halde bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Hicaz Demiryolu Lâyihası, İstanbul 1324; Hicaz Demiryolu'nun 1327 Senesi İstatistik ve Sâiresini Mübeyyin Rapordur, İstanbul 1328; Hicaz Demiryolu 1330 Senesi İhsâiyat Mecmuası, İstanbul 1334; Düstur, İkinci tertip, İstanbul 1334, VI, 80, nr. 38; s. 161, nr. 75; s. 263, nr. 145; s. 786, nr. 341; s. 819, nr. 361; s. 851, nr. 364; s. 1045, nr. 488; Osman Nuri, Abdülhamîd-i Sânî ve Devr-i Saltanatı, İstanbul 1327, II, 720, 722, 723; Said Paşa, Hâtırat, İstanbul 1328, II, 374-375; Auler Pascha, Die Hedschasbahn, Gotha 1906; Sultan Abdülhamid, Siyasî Hatıratım, İstanbul 1984, s. 123-124; Muhammed Insha Allah, The History of Hamidia Hedjaz Railway Project, Lahore 1908; M. Larchere, Büyük Harpte Türk Harbi (trc. Mehmed Nihad), İstanbul 1928, III, 44-45; Tahsin Paşa, Sultan Abdülhamid: Tahsin Paşa'nın Yıldız Hatıraları, İstanbul 1990, s. 28, 86, 256, 348; Feroz Ahmed, İttihat ve Terakki: 1908-1914 (trc. Nuran Yavuz), İstanbul, ts., s. 224, 225, 229; J. Haslip, Bilinmeyen Taraflarıyla Abdülhamid (trc. Nusret Kuruoğlu), İstanbul 1964, s. 256; Naci Kaşif

Kıcıman, Medine Müdâfaası Yahud Hicaz Bizden Nasıl Ayrıldı?, İstanbul 1971; J. Landau, The Hejaz Railway and the Muslim Pilgrimage, Detroit 1971; Cevriye Artuk, “Hicaz Demiryolu Madalyaları”, VII. TTK Bildiriler (1977), II, 785-791; W. Ochsenwald, The Hijaz Railroad, Virginia 1980; a.mlf., “A Modern Waqf: The Hijaz Railway, 1900-48”, Ar.S, III (1976), s. 1-12; P. Imbert, Osmanlı İmparatorluğu’nda Yenileşme Hareketleri (trc. Adnan Cemgil), İstanbul 1981, s. 77, 81, 83; U. Fiedler, Der Bedeutung-swandel der Hedschasbahn, Berlin 1984; Murat Özyüksel, Osmanlı-Alman İlişkilerinin Gelişimi Sürecinde Anadolu ve Bağdat Demiryolları, İstanbul 1988, s. 169-173; a.mlf. “Osmanlı Demiryolu İşletmeciliğinde Bir Devlet Girişimi: Hicaz Demiryolu”, İktisat Dergisi, sy. 292, İstanbul 1989, s.18-23; sy. 293-294 (1989), s. 29-43; Süleyman Yatak, Fahreddin Paşa ve Medine Müdafaası (doktora tezi, 1990, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), s. 139-145; Feridun Kandemir, Medine Müdafaası, İstanbul 1991; Azmi Özcan, Pan-İslamizm: Osmanlı Devleti, Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1914), İstanbul 1992, s. 157-161; Ufuk Gülsoy, Hicaz Demiryolu, İstanbul 1994; W. Tyler Bliss, “The Sultan’s Dummy Railway”, Harper’s Weekly (1906), s. 733-736; Sait Toydemir, “Hicaz Demiryolu İnşaatı Tarihinden”, Demiryollar Dergisi, sy. 275-278, Ankara 1948, s. 65-68; Osman Erkin, “Türk Demiryolu Tarihçesinden: Hicaz Demiryolu”, a.e., sy. 269 (1948), s. 21-25.

Ufuk Gülsoy - Wıllıam Ochsenwald

HİCAZKÂR

(حجازكار)

Türk mûsikisinde bir şed makam.

Dizisi, zirgüleli hicaz makamı dizisinin rast perdesindeki inici şeddidir. Dolayısıyla rast perdesinde bir hicaz beşlisine nevâ perdesinde bir hicaz dörtlüsünün eklenmesinden meydana gelmiştir.

Hicazkâr inici bir makam olduğundan hemen giriş seyrinde gerdâniye perdesi üzerinde seyir yapılabilecek bir alana ihtiyaç vardır. Bu da iki şekilde temin edilmiştir. Birincisinde, durak perdesi üzerinde bulunan hicaz beşlisi simetrik olarak gerdâniye perdesi üzerine göçürülür.

Bu genişleme, dizinin her üç bölgesinde de hicaz çeşnisinin yer alması sebebiyle bir monotonluk meydana getirebilmektedir. İkinci şekil bu monotonluğu ortadan kaldırmak amacıyla ortaya çıkmıştır. Bu durumda dizinin üst bölgesinde yer alan nevâ üzerindeki hicaz dörtlüsü, tiz durak gerdâniye perdesi üzerine bir bûselik beşlisi ilâvesiyle nevâda hümâyun dizisi halinde genişletilir. Böylece meydana getirilen ikinci bir seyir alanı ile gerdâniye perdesinde yeni bir renk temin edilmiş olur.

Nota yazımında donanımına si için koma (segâh), mi ve lâ için bakıye bemolleri (hisâr ve zirgüle), fa için bakıye diyezi (eviç) yazılır; gerekli diğer değişiklikler ise eser içerisinde gösterilir. Yedeni, portenin birinci aralığındaki bakıye diyezli fa (ırak) perdesi, durağı ise rast perdesidir. Makamın birinci mertebe güçlüsü tiz durak gerdâniye perdesi olup bu perdede hem hicaz hem de bûselik çeşnisiyle yarım karar yapılabilir. Ana dizinin ek yerindeki nevâ perdesi ikinci mertebe güçlü olduğundan bu perdede değişik çeşnilerle asma kararlar yapılır.

Hicazkâr makamı dizisi hiç değişikliğe uğramadan olduğu gibi kullanıldığı takdirde nevâda hicazlı, çârgâhta nikrizli, segâhta hüzzamlı asma kararlar yapılır. Fakat seyir esnasında bu dizinin iniş cazibesiyle birtakım

değişikliklere uğraması sonucu çeşnilerde ve asma kararlarda bazı farklılaşmalar meydana gelir. Tiz taraftan inen nağmeler, iniş cazibesiyle eviç yerine acem perdesini kullanma eğilimindedir.

Bu sebeple zaman zaman orta seyirde eviç yerine acem perdesinin kullanılmasıyla nevâ perdesinde kürdî, çârgâhta bûselik çeşnileri meydana gelir ve bu çeşnilerde asma karar yapılır. Tabii olarak rast perdesinde de bir hicaz dörtlüsü bulunduğuna göre bu, rastta bir hümâyun makamı dizisidir (bu durumda eviç perdesi acem olduğu gibi mi bakıye bemolü de [hisar] artık mi küçük mücennep bemolü [nîm-hisar] perdesidir).

Dizinin orta bölgesinde meydana gelen bu değişiklik, tiz durak gerdâniye perdesi üzerindeki iki ayrı çeşniyle birlikte düşünülecek olursa hicazkâr makamı dizisinde şu şekilde birtakım başka dizilerin de yer aldığı görülecektir: a) Gerdâniye perdesi üzerinde bûselik beşlisi kullanılıp nevâ perdesinde kürdî çeşnisiyle kalınırsa bu nevâ perdesinde bir kürdî dizisi meydana getirir. b) Gerdâniye perdesi üzerinde hicaz çeşnisi dörtlü halinde kullanılıp çârgâh perdesinde bûselik çeşnisiyle asma karar yapılırsa bu ikinci şekil bir bûselik makamı dizisidir. Bu sırada aynı zamanda rast perdesinde de bir hümâyun dizisi meydana gelmiş olur.

Sözü edilen çeşni ve dizilerden sonra tam karara yine ana diziyle gitmek yerinde olacaktır.

Hicazkâr makamının seyrine tiz durak gerdâniye perdesi civarından başlanılır. Bu bölgede yer alan hicaz veya bûselik çeşnilerinde gezinildikten sonra gerdâniye perdesinde ya hicaz veya bûselik çeşnileriyle ya da her ikisiyle ayrı ayrı yarım karar yapılır. Orta seyirde ve dizinin orta bölgesindeki değişiklikler gösterilerek bütün dizide karışık gezinilir ve nihayet genellikle ana diziyle, bazan da rastta meydana gelen hümâyun dizisiyle zirgüleli hicaz çeşnili tam karar yapılır.

Zekâi Dede’nin darb-ı fetih usulünde, “Bir kerre iltifâtın ile hürrem olmadık” mısraı ile başlayan bestesi, lenk fahte usulünde, “Hicr-i lebinde yârin bir dil ki oldu nâhoş” mısraı ile başlayan nakış bestesi, “Gülşende hezâr nağme-i demsâz ile mahzûz” mısraı ile başlayan ağır semâisi ve, “Bülbül gibi pûr oldu cihan nağmelerinden” mısraı ile başlayan yürük

semâisinden oluşan takımı bu makamın en güzel örneklerindendir. Hicazkâr makamı daha çok şarkı formunda kullanıldığından bu makamda bestelenmiş dinî eserlere pek rastlanmamaktadır. Şarkılar arasında Hacı Sâdullah Ağa'nın devr-i revân usulünde, "Hırâm et gülşene gûş eyle ar'ardan müdârâyı", Şevki Bey'in curcuna usulünde, "Bâis oldu çeşm-i mestin âşıkın berbâdına", Leylâ Saz'ın yine aynı usulde, "Mâni' oluyor hâlimi takrîre hicâbım" mısraları ile başlayan eserleri örnek olarak verilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Hâşim Bey, Hâşim Bey Mecmuası, İstanbul 1280, s. 24-25; Ezgi, Türk Musikisi, I, 255-256; IV, 267; Özkan, TMNU, s. 240-245; Arel, Türk Musikisi, s. 349, 351.

İsmail Hakkı Özkan

HİCİV

(الهجو)

Bir kişi, kurum veya toplumu alaylı tarzda eleştirme ve eleştiri metinlerinin oluşturduğu edebî tür.

Kelimenin kökü olan hecv veya hicâ sözlükte “bir lafzı harflerini sayarak ve heceleyerek okumak, bir kişinin veya toplumun ayıp ve kusurlarını sayıp dökmek, yermek” anlamına gelir (Lisânü’l-ʿArab, “hcv” md.). Arap edebiyatında hiciv karşılığında hicâ terimi kullanılmakta, hiciv türü şiire ühcüvve, ühciyye (çoğulu ehâcî), karşılıklı hiciv söylemeye mühâcât, tehâcî, bir şiir parçasında hiciv özelliği bulmaya ihcâ denmektedir. Türk edebiyatında genel olarak hiciv, halk edebiyatında taşlama, çağdaş Türk edebiyatında ise yergi kelimeleri kullanılır. Bu türde yazılmış eserlere de hicviyye adı verilir.

Hiciv en eski şiir türlerinden biridir. Batı edebiyatlarının kaynağı olan eski Yunan ve Latin şiirinde destanlardan başlayarak pek çok manzum metin içinde yer yer hiciv (satire) özelliği taşıyan parçalar bulunmaktadır. Eski Yunan’da hiciv şairi olarak bilinen ilk isim Archiloküs’tür (ö. m.ö. 635). Hicvin daha yaygın bir tür olarak bilindiği Roma’da ise Lucilius (ö. m.ö. 103), Horatius (ö. m.ö. 9) ve Juvenalis (II. yüzyıl) büyük hiciv şairleri olarak ün yapmışlardır.

Batı geleneğinde hiciv genellikle çirkin, yanlış ve gülünç âdetlerin ve hadiselerin mahiyetini zarafet ve maharetle ortaya koymak olarak anlaşılmış ve böylece hiciv edebî bir tür olmanın yanında sosyal bir fonksiyon da yüklenmiştir. Doğu edebiyatlarında ise sosyal karakteri genellikle bulunmayan hiciv, daha ziyade gerçek kişilerin yerilmesine dayandığından şahsî kinlerin ortaya döküldüğü bir tür olarak görülür ve çok defa müstehcen ve küfürlü hicivler akla gelir. XIX. yüzyılın sonuna doğru yayımlanan Türkçe antoloji ve teorik edebiyat kitaplarının çoğunda hiciv türü anlatılırken hicvin bu özelliğine dikkat çekilerek örnek verilmekten kaçınılmıştır. Bu özellikleri sebebiyle hiciv yazan şairler bu tür şiirlerinde

çok defa mahlas kullanmamış ve bunları divanlarına almamışlardır.

Hicve konu olan kişi veya kurum geleneklerle yahut daha başka bir şekilde koruma altında bulunur. Bu koruma hiciv sayesinde aşılır, bu ise hicvi daha da güçlendirir. Totaliter rejimlerde ve istibdat dönemlerinde hiciv hayvan hikâyeleri veya herhangi bir alegori arkasına sığınır.

Hiciv yazarının (heccâv) amacı toplum veya kurumlardaki aksaklıkları, haksızlıkları, çarpıklıkları, insanın hoşa gitmeyen yönlerini alaya alarak yermektir. Hicvin oluşması için mizah, mübalağa ve kötüleme unsurlarının aynı hedefe yönelmesi gerekir. Bundan dolayı hiciv ve mizah birbirine karışabilir. Nitekim bu tür metinlerin toplandığı antolojilerde her iki türden örnekler bulunduğu gibi karikatür ve mizah dergilerinin çoğunda hicivler de yer almaktadır. İkisi arasındaki en önemli fark, mizahta sadece güldürme amacının olmasına ve tamamen uydurulmuş olaylara (kurgu) dayanabilmesine karşılık hicvin az veya çok gerçeği yansıtmasıdır. Mizahta genel konular işlendiği halde hicivde sosyal bir konu veya toplumu ilgilendiren bir mesele yahut çoğunluğun tanıdığı gerçek kişilerin hedef alınması esastır.

Bu türün ikinci unsuru olan mübalağa, hicvedilecek konunun veya kişinin esasen mevcut bir kusur yahut zaafının abartılarak gülünçleştirilmesidir. Üçüncü unsur olan kötüleme ise tenkidin daha aşırı bir şeklidir. Bu bakımdan hiciv medhin karşıtıdır ve dar anlamda zem ile eş anlamlıdır. Hiciv yazarı konusuna çok defa merhametle değil nefretle bakar; amacı yaralamak, yıkmak, yok etmektir. Hicve halk edebiyatında taşlama denilmesi, Sihâm-ı Kazâ, Sihâm-ı İlhâm gibi hiciv eserlerinin adındaki ok (sihâm) kavramı, Batı ve Türk karikatüründe hicvin ok veya taş atan insanla sembolize edilmesi aynı düşüncenin ürünüdür.

Hiciv türünde bir eserin edebî değeri olması için zekâ ve nükte unsuru taşıması, zarif ve ince çağrışımlara açılması, mecaz, teşbih, istiare, mübalağa, hüsn-i ta‘lîl, tecâhül-i ârif gibi edebî sanatları ihtiva etmesi gerekir. Bununla beraber özellikle kişileri hedef alan hicivlerde sempati ve şaka ile takılmaktan başlayarak tenkit ve muaheze ile şiddetini arttıran ve giderek alay, tahkir ve küfre kadar varan ifadelere rastlanır. Bu sonuncuların çoğunda da cinselliğe dayanan galiz sözler yer alır. Bu sözler hedef aldığı

kişide gülüp geçmeden başlayarak incinme, kırılma, hakarete uğrama gibi etkiler bırakır. Şairler arasında vuku bulduğu zaman bu durum karşılıklı atışmalara sebep olur.

Hicivde sanat açısından itibar görmüş usullerden biri de metheder görünerek zemmetmektir. Ziyâ Paşa'nın Zafernâme Şerhi "ironi" de denilen bu tarzın en güzel örneklerindendir. Bu gibi hicviyelerde tabiatıyla tevriyeli kelimeler çok kullanılmıştır.

Fıkralarda olduğu gibi hicivde de espri sona saklanır. Kıtalar halinde yazılan hicviyelerde rubâîlere benzer şekilde ilk iki mısrada meseleye genel bir yaklaşım bulunurken son mısralarda asıl vurucu, şaşırtıcı, güldürücü, bazan müstehcen unsur yer alır.

Klasik dönemde hemen bütün türler gibi hicivler de pek az istisnasıyla manzum olarak vücuda getirilmiştir. XIX. yüzyıldan sonra roman, hikâye, tiyatro ve fıkra gibi nesir türleri arasında hicivler de yer almıştır.

Hicviyelerin bir gerçeğe dayanması, tenkit ve uyarı ihtiva etmesi sebebiyle didaktik tarza girdiği kabul edilmektedir. Bununla beraber bazı hicivler, hiddetindeki coşkunluk ve şiddet dikkate alınarak "lirizm ırmağının coşkun bir kolu" (Meriç, s. 35) şeklinde değerlendirilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "hcv" md.; Mehmed Rifat, Mecâmiu'l-edeb, İstanbul 1308, VII, 221-222; Mehmed Celâl, Osmanlı Edebiyatı Numûneleri, İstanbul 1312, s. 248; Şâhabeddin Süleyman - Köprülüzâde Mehmed Fuad, Maʿlûmât-ı Edebiyye, İstanbul 1330, I, 117; Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 148-152; Cemil Meriç, Bu Ülke, İstanbul 1974, s. 35-37; İbrahim Alaattin Gövsa, "Edebiyatımızda Satir Nev'i ve Halil Nihat Boztepe", Edebiyat Âlemi, sy. 1, İstanbul 1949, s. 1; Yüksel Baypınar, "Hiciv Kavramı Üzerine Bir İnceleme", DTCFD, XXIX/1-4 (1979), s. 31-37;

Sargut Şölçün, “Tarihsel Açıdan Hiciv ya da ‘Satir’e”, Türkiye Yazıları, sy. 58, Ankara 1982, s. 37-38.

M. Orhan Okay

Arap Edebiyatı.

Hiciv Arap şiirinin en eski ürünlerindendir. Dine dayalı lânetleme ve beddua formları kâhinlerin büyü mahiyetindeki secilerine, bunlar da irticâlî recezlere dönüşmüş, hiciv bu süreç içinde gelişerek bir edebî tür olarak ortaya çıkmıştır. İslâm öncesi dönemde birini hicvetmek isteyen bir Arap şairinin kâhinler gibi özel kıyafete bürünmesi, başını tıraş ettirip koku sürünmesi ve özel pabuçlar giymesi, hicivle ilâhlara yapılan ta‘vîzât (sığınmalar) ve kâhin secilerinin yakın ilgisi olduğunu göstermektedir (Şevkī Dayf, I, 196-197).

Eski Arap toplumunda hiciv türü şiirin özel bir yeri vardı. Meselâ savaşlarda düşmana karşı kullanılan en etkin moral

silâhı hicivdi. Bu sebeple şairler hicivlerini keskin kılıca, ok ve mızrağa benzetmişlerdir. Bir kabilede nüfuzlu olanlarla yiğitlik, mertlik, cömertlik gibi erdemlere sahip bulunanların yanı sıra korkaklar ve cimriler hicvin başlıca konusunu teşkil etmekteydi. Şair düşman kabileyi hicvederken onların moralini bozduğu gibi kendi kabilesini de yüreklendiriyordu. Nitekim Hz. Peygamber Hassân b. Sâbit’e, “Müşriklere karşı senin şiirin oktan daha tesirlidir” demiştir (Müslim, “Feżâʾilü’ṣ-ṣaḥâbe”, 157; DİA, XVI, 400; Nesâî, “Menâsik”, 121).

Genel olarak Arap şairleri hicviyelerinde, övgü şiirlerinde (methiye, fahriye) kullandıkları yiğitlik, cömertlik, yardım severlik gibi üstün niteliklerin zıddını kullanmışlardır. Bu arada ırz, namus ve şerefe, soy sopa ve kadınlara dil uzatan bayağı hicivlere de rastlanmaktadır. Özellikle bu durum öldürme ve yağmalama sebebiyle söylenen hicivlerde görülmektedir. Bununla beraber İslâm öncesi Arap edebiyatında yazılan hicivlerin genelde nezih olduğu söylenebilir. Meselâ dönemin büyük şairlerinden Nâbiga ez-Zübyânî, Züheyr b. Ebû Sülmâ, Meymûn b. Kays el-A‘şâ istihza, istihfaf ve ta‘riz sınırlarını aşmayan hicivlerle yetinmişlerdir. Buna karşılık Evs b.

Hacer'in ve öğrencisi Hutay'e'nin hicivleri galiz ve müstehcendi, muallaka şairi Tarafe b. Abd'in ise dili ağırdı. Tarafe'nin ölümüne Hîre Meliki Amr b. Hind'i hicvetmesi sebep olmuştur (Mehmed Fehmî, I, 658). Hicivlerin iffet ve nezâhet sınırları dışına çıkmasının bir sebebi de şiirin bazı şairlerce gelir kaynağı haline getirilmesidir. Hicivlerin çoğu hamâsî şiirler arasında bulunmakla beraber kısmen müstakil kasideler halinde yazılmış hicviyelere de rastlanmaktadır (Hüseyin Atvân, s. 323).

Kur'ân-ı Kerîm'de (eş-Şuarâ 26/224-227) kendi çıkarı için övdüğünü yeren, yerdiğini öven, lâyık olmayanı metheden veya haksız yere kötüleyen, bu doğrultuda yalan ve iftiradan sakınmayan, sözü fiiline uymayan, ırz ve namusa saldıran şairler yerilmiş, imanlı ve iyi hal sahibi şairlerin, hasımlarına karşılık vermek amacıyla şiir ve hiciv söylemelerine cevaz verilmiştir. İlk dönemlerde şiir ve hiciv İslâmiyet'i müdafaa için kullanılmış, Hassân b. Sâbit, Abdullah b. Revâha, Kâ'b b. Züheyr ve Kâ'b b. Mâlik gibi şairler hicivleriyle Hz. Peygamber'i, ashabını ve İslâm'ı tezyif ederek gözden düşürmeye veya dinin yayılmasını önlemeye çalışan putperest ve yahudi şairlere cevap niteliğinde hicviyeler yazmışlar, bu konuda Resûl-i Ekrem'den de teşvik görmüşlerdir. Nitekim Hz. Peygamber'i, ashabını ve İslâm'ı en güzel şekilde savunup onları tezyife çalışan putperest şairlere karşı susturucu cevaplar vermesi sebebiyle "şâirü'n-nebî" unvanıyla anılan Hassân b. Sâbit için mescidde bir kürsü kurulduğu, putperestleri hicveden şiirlerini bizzat Resûlullah ve ashabın dinlediği bilinmektedir (Buhârî, "Ṣalât", 68). Hz. Peygamber'i, ashabını ve İslâm'ı hicveden şairler arasında Hz. Peygamber'in amcasının oğlu ve süt kardeşi Ebû Süfyân el-Hâşimî, Abdullah b. Ziba'râ, Enes b. Züneym ve Kâ'b b. Züheyr gibi sonradan pişman olup İslâmiyet'i kabul edenler de vardır. Bunlar daha sonra Resûl-i Ekrem ve İslâmiyet'le ilgili çok güzel şiirler yazmışlardır.

Emevîler döneminde kabile taassubunun artmasına paralel olarak daha çok hiciv türü şiir yazılmaya ve muhtevaları da giderek sertleşmeye başladı. Şairin övdüğü kimseden beklediği ödülün gelmemesi, gecikmesi veya az bulunması, devlet adamlarının şairin işini görmemeleri, hasım tarafı tutmaları bu dönemde hicvin artmasının sebepleri arasında sayılmaktadır. Bundan dolayı Emevîler devrinde halife, vali, vezir, kâtip ve nakib gibi birçok devlet büyüğü öncekilere nisbetle daha ağır hicivlere hedef olmuştur.

Bunlardan Hâlid b. Abdullah el-Kasrî ile Ömer b. Hübeyre en çok hicve mâruz kalan valilerdendi. Bu dönem şairleri hicivlerinde dinsiz, zındık, fâsık, fâcir, münafık, bid‘atçı, zalim, zorba gibi yergi ifadelerine yer vermişlerdir.

Yine bu devirde Basra'da, kabilecilik taassubundan kaynaklanan ve "nekāiz" adı verilen bir hiciv türü gelişmiştir. Bu tür hicivde şair kendi kabilesini överken düşman kabileyi yerer, rakip şair de aynı vezin, kafiye ve revî ile ona cevap verir. İkincisi, ilkinin öne sürdüğü suçlamaları çürütmeye (nakzetmeye) çalıştığı için türe nekāiz denilmiştir. Bu şekildeki atışmalar genellikle pazar ve panayırlarda, kalabalıkların alkış ve tezahüratı arasında eğlence ve hoş vakit geçirme havası içinde cereyan ederdi. Böylece hiciv, halis yergi şiiri olmaktan çıkarak Basra'da yeni teşekkül eden bir toplumun eğlence ihtiyacına cevap veren sosyal, kültürel, entelektüel ve dolayısıyla sanat değeri olan bir karakter kazanmıştır. Bu atışmalara rağmen devrin en büyük şairleri Cerîr, Ferezdak ve Ahtal arasındaki dostluğun devam etmesi hicvin sanat ve kültür ağırlıklı olduğunu gösterir. Cerîr, yazdığı hiciv yüzünden Vali Hâlid b. Abdullah el-Kasrî tarafından hapse atılan Ferezdak'ı kurtarmak için onun adına validen özür dileyen bir şiir yazmış, hatta Ferezdak öldüğünde onun için mersiye bile kaleme almıştır. Ebû Temmâm'ın Neḳāʾiżu Cerîr ve'l-Aḫṭal (nşr. Anton Sâlhânî, Beyrut 1922), Ebû Ubeyde Ma‘mer b. Müsennâ'nın Neḳāʾiżu Cerîr ve'l-Ferezdaḳ (Beyrut 1922) ve Ebü'l-Mugīs el-Evdî'nin Neḳāʾiżu Cerîr ve'l-Ferezdaḳ (I-III, Leiden 1905-1912) adlı derlemeleri neşredilmiştir. Nekāiz türü atışmalarda ilk başlayan daha avantajlı sayılırdı. Çünkü cevap veren onun belirlediği içeriğe ve biçime (vezin, kafiye, revî) uymak zorundaydı. Buna rağmen akıl ve muhakeme gücü, cedel kabiliyeti, delili delille çürütme yeteneği olan şairin üstünlük sağlaması da mümkündü. Hiciv ve nekāiz türüyle ilgili olarak "mühâcât, münâkazât, nekāiz, mesâlib, mekātil ..." genel başlıkları altında çeşitli müellifler tarafından birçok derleme yapılmış, ancak bunların hiçbiri zamanımıza ulaşmamıştır.

Nekāiz türü hiciv, Abbâsîler devrinde kabilecilik taassubunun zayıflamasıyla eski heyecanını yitirmiş, sadece Necid bölgesinde çöl şairleri tarafından sürdürülmüştür. Bu şairlerin başında gelen İbn Meyyâde, Muhârib, Esed, Müzeyne, Kudâa ve Yemen kabilelerine mensup birçok şairle münâkazada bulunmuştur. Bu münâkazalar arasında en güzel ve edebî

olanları İbn Meyyâde'nin, Hakem el-Muhâribî ile Abdurrahman el-Esedî arasında cereyan eden nekāizidir.

Abbâsîler devrinde hiciv, içtimaî hayattaki gelişme ve farklılaşmaya paralel olarak ferdîleşmiş, kabile hicvinin yerini şahsı hicvetme almış, bu da hicvin biçim olarak değişmesine yol açmıştır. Bu türde kısa parçalara, bir beyitlik hicivlere bile yönelenler olmuş, şairler en yakın akraba ve dostlarını, hatta kendilerini bile hicvetmeye başlamışlardır. Meselâ Ebû Dülâme, Halife Mehdî'yi güldürmek için halifenin sarığı giydiğinde maymuna, çıkardığında domuza benzediğini söyleyecek kadar ileri gitmiştir. Hammâd Acred ve Mutî' b. İyâs da bu tür hiciv şairlerindendir. Bu devirde hicvin en belirgin özelliği alaycı ve güldürücü tavrın yaygın oluşudur. Nitekim en iyi hicvin güldüren hiciv olduğuna işaretle Ebû Dülâme, "Hicvedince güldür" demiştir. Bu tarzın en usta şairi İbnü'r-Rûmî'dir. Ebû Amr b. Alâ'ya göre en iyi hiciv, bir genç kızın bile çekinmeden okuyabileceği yani nezih ve afif olan hicivdir. Bu devirde yaygın diğer hiciv

türleri hakkında nükteli, alaylı, bayağı, namusa ve kutsala saldıran hiciv şeklinde çeşitli tasnifler yapılmıştır.

Abbâsîler devrinde Arap milliyetçiliğine karşı bir tepki olarak doğan, Arap asıllı olmayan aydınların oluşturduğu "şuûbiyye" akımına mensup şairler hicivden çok faydalanmışlar ve yergi oklarını Araplar'a ve Arap asıllı şairlere yöneltmişlerdir. Bu dönemde Di'bil b. Ali el-Huzâî, ağır yergileri ve vefasızlığı ile tanınan güçlü bir hiciv şairidir. Di'bil, başta Hârûnürreşîd olmak üzere iyiliğini görüp övdüğü herkesi daha sonra ağır biçimde hicvetmişti. Onun Ebû Temmâm ve Ebû Sa'd el-Mahzûmî ile de hicivleşmeleri vardır.

Müslüman İspanya'da da Arap hiciv geleneği sürmüştür. Endülüslü ünlü vezir ve şair İbn Zeydûn'un İbn Abdûs'e hitaben kaleme aldığı er-Risâletü'l-hezliyye ince alay unsurları ile dolu bir hiciv mektubudur. Arap edebiyatında hiciv şiire mahsus bir tür olup hiciv deyince şiir akla gelmektedir. Ancak III. (IX.) yüzyıldan itibaren mensur hiciv örneklerine de rastlanmaktadır. Makāmât tarzı eserlerde, Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin Meşâlibü'l-vezîreyn'inde ve Endülüslü yazar ve şair İbn Şüheyd'de mensur

hiciv örnekleri görülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Düreyd, Cemheretü'l-luġa, "hcv" md.; Lisânü'l-ʿArab, "hcv" md.; Kāmus Tercümesi, IV, 1228; Buhârî, "Ṣalât", 68; Müslim, "Feżâʾilü'ṣ-ṣaḥâbe", 157; Nesâî, "Menâsik", 121; Câhiz, el-Beyân ve't-tebyîn, IV, 83; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Şüveymî), s. 253; Seâlibî, Aḥsenü mâ semiʿtü, Beyrut 1409/1989, s. 130-132; İbnü'l-Cevzî, Maḳāmât (nşr. Muhammed Nagş), Kahire1980, s. 173-212, 223, 400; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, III, 266-295; Ahmed Rifat, Tasvîr-i Ahlâk, İstanbul 1305, s. 338-340; Ahmed el-İskenderî - Mustafa İnânî, el-Vasîṭ fi'l-edebi'l-ʿArabî ve târîḫih, Kahire 1335/1916, s. 48, 158-161; Mehmed Fehmi, Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye, İstanbul 1919, I, 241-242, 256-257, 641-642, 648, 652-658, 863-864; Brockelmann, GAL, I, 52-58; Suppl., I, 87; Ronart, CEAC, s. 463; Mârûn Abbûd, Edebü'l-ʿArab, Beyrut 1960, s. 88; Şevkī Dayf, Târîḫu'l-edeb, I, 196-197; Îliyyâ Hâvî, Fennü'l-hicâʾ ve teṭavvuruhû fi'ş-şiʿri'l-ʿArabî, Beyrut 1960, tür.yer.; a.mlf., Fennü'l-hicâʾ ve teṭavvuruhû ʿinde'l-ʿArab, Beyrut 1970, tür.yer.; Sezgin, GAS, II, 60-63, 79, 308, 320, 358, 359, 362-365, 423; M. Muhammed Hüseyin, el-Hicâʾ ve'l-heccâʾûn fi'l-Câhiliyye, Beyrut 1968, tür.yer.; a.mlf., el-Hicâʾ ve'l-heccâʾûn fî ṣadri'l-İslâm, Beyrut 1389/1969, tür.yer.; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, VI, 593 vd.; Halîl İbrâhim Ebû Ziyâb, en-Nâbiġatü'l-Caʿdî, Dımaşk, ts. (Dârü'l-Kalem), s. 204-230; Kahtân Reşîd et-Temîmî, İtticâhâtü'l-hicâʾ fi'l-ḳarni'ṡ-ṡâlisi'l-hicrî, Beyrut, ts. (Dârü'l-Mesîre), tür.yer.; Nihad M. Çetin, Eski Arap Şiiri, İstanbul 1973, s. 89; Hüseyin Atvân, Şuʿarâʾü'd-devleteyn, Beyrut 1981, s. 323-353; Abdülhalîm Hifnî, Şiʿrü'ṣ-Ṣaʿâlîk, Kahire 1987, s. 325-328; G. J. van Gelder, The Bad and the Ugly: Attitudes Toward Invective Poetry (Hijo) in Classical Arabic Literature, Leiden 1988, tür.yer.; Halîl Merdem Bek, "Cerîr", MMİADm., XXX (1955), s. 181-190; Bichr Farès, "Hiciv", İA, V/1, s. 473-475; Ch. Pellat, "Hidjāʾ", EI² (İng.), III, 352-355; Rekin Ertem, "Hiciv", TDEA, IV, 223-224; Ali Şakir Ergin, "Ferezdak", DİA, XII, 374; "Hiciv", Yeni Türk Ansiklopedisi, İstanbul 1985, IV, 1284-1285.

İsmail Durmuş

Fars Edebiyatı.

Fars edebiyatında hiciv, Abbâsî döneminden başlayarak şekil ve muhteva bakımından Arap edebiyatının etkisiyle gelişmiştir. Fars edebiyatının bilinen ilk hicviyesi, Firdevsî'nin Gazneli Sultan Mahmud hakkında yazdığı rivayet edilen hicviyedir. X-XII. yüzyıllardan itibaren İranlı şairler eserlerinde hiciv türüne de yer vermişler, bu nitelikte uzun kasideler, kıtalar ve mesneviler yazmışlardır. Ancak bu türde ilk defa bir akım başlatan şair, Mâverâünnehir bölgesinde yaşayan Sûzenî-i Semerkandî'dir (ö. 568/1173). Öğrencilerinden Ḳaṣîde-i Laḳlaḳ müellifi Ali Şatranc-ı Semerkandî, Cennetî-yi Nahşebî ve Lâmiî-yi Buhârî onun aynı bölgedeki takipçileri arasında yer alırlar. Ḫumḫâne adlı eserinde Sûzenî'yi ağır bir şekilde hicveden Hakîm Celâl (Celâlî) ve Sultan Sencer döneminin şairlerinden Kûşkekî-i Kâyinî dönemin hiciv yazan diğer şairlerindendir. Gazneliler devri şairlerinden Rûhî-i Velvâlicî ve Muhtârî-i Gaznevî'nin de hicivleri vardır. Bu dönemde şairlerin bir kısmı övdükleri kişilerden bekledikleri ödülü alamadıkları veya az iltifat gördükleri zaman, bu imkânlardan faydalanan şairleri gözden düşürmek için çok ağır hicivler yazmışlardır. Nâsır-ı Hüsrev, Senâî, Evhadüddin Enverî, Ebü'l-Alâ-i Gencevî, Zahîr-i Fâryâbî ve Cemâleddîn-i İsfahânî XI ve XII. yüzyıllarda hiciv yazan İranlı şairler arasında zikredilebilir. Ömer Hayyâm'ın da riyakâr zâhidleri yeren rubâî tarzında hicivleri vardır.

XII ve XIII. yüzyıllarda Moğol istilâsı devrinde hiciv ve hezl hem nazımda hem nesirde daha ilgi çekici bir hale gelmiş, bu dönemlerde yetişen şair ve ediplerden Sa'dî-i Şîrâzî Gülistân'ında, Evhadüddîn-i Merâgī Câm-ı Cem'inde, Hâfız-ı Şîrâzî gazellerinde, Seyf-i Fergānî kaside ve kıtalarında, Hâcû-yi Kirmânî bazı kıtalarında bu tür şiir örnekleri vermişlerdir. Dönemin özellikle hiciv ve hezl konusunda şiir yazan diğer bir şairi Ubeyd-i Zâkânî-i Kazvînî Aḫlâḳu'l-eşrâf, Risâle-i Dilgüşâ, Taʿrîfât ve Mûş u Gürbe adlı eserlerinde içtimaî hayatta siyasî çevrelerde görülen aksaklık ve çarpıklıkları hiciv ve hezl tarzında yermiştir. Bunların yanında, Ubeyd-i Zâkânî'nin ve Hâfız'ın etkisinde kalan Bû İshâk-ı Et'ime ve Dîvân-ı Elbise yazarı Nizâmeddin Kârî-yi Yezdî'yi de zikretmek gerekir.

Safevîler dönemi şairleri arasında hiciv türünde en çok şiir yazan Vahşî-i Bâfkī'dir. Vahîdî-i Kumî, Hayretî-i Tûnî, Nâdim-i Lâhîcânî, Şifâî-yi İsfahânî ve Şeydâ-yi Fethpûrî'nin de bu tür bazı şiirleri vardır. Şifâî hicivde güçlü bir şair olmasına rağmen doktoru olduğu Şah Abbas hoşlanmadığı için bu tür şiir yazmayı terketmiştir. Kaçarlar dönemi şairlerinden Şihâb-ı Türşîzî, Kāânî-i Şîrâzî ve Yağmâ-yi Cendekī de hiciv alanındaki şiirleriyle tanınmışlardır.

Meşrutiyet öncesi ve Meşrutiyet döneminde hiciv ve hezl yerini taşlama (tenz) türünden şiirlere bırakmıştır. Bu devirde halkı uyarmak amacıyla siyasî ve içtimaî muhtevalı manzum ve mensur eserler yazılmıştır. Bu tür şiir yazanların öncülüğünü, Nesîm-i Şimâl mahlasıyla tanınan Seyyid Eşrefüddîn-i Gîlânî yapmıştır. Bu dönemde taşlama tarzı eser verenler arasında Edîbü'l-Memâlik Ferâhânî, Mirza Aşkī, Îrec Mirza, Pervîn-i İ'tisâmî, Melikü'ş-şuarâ Bahâr ve Ali Ekber-i Dihhudâ'yı anmak gerekir.

XIX. yüzyılın sonlarından itibaren dergi ve gazetelerde hiciv türü şiirler görülmeye başlanmıştır. Bu tür şiirlere geniş ölçüde yer veren ilk gazete 1898-1899 yıllarında Tebriz'de yayımlanan İḥtiyâc'dır. 1907-1908'de yayımlanan haftalık Sûr-i İsrâfîl dergisinde de hiciv türüne geniş yer verilmiştir. Modern dönemin en başarılı hicivleri Dihhudâ'nın bu dergide yazdığı, daha sonra Çerend Perend (Tahran 1330 hş./1951) adı altında toplanan eseridir. İran'ın son büyük hiciv üstadı Zebîh Bihrûz'un Mirʾâtü's-serâʾir adlı eseri, Ubeyd-i Zâkânî'nin geliştirdiği edebî hiciv geleneğinin izlerini taşımaktadır.

Hiciv türünün siyasî niteliğini ve etkisini yitirmeye başladığı Rızâ Şah döneminde Tevfîḳ adlı bir dergi (1921-1927) yayımlanmıştır. Rızâ Şah tahttan ayrılınca Baba Şâmâl dönemin en iyi hiciv örneklerini kaleme almıştır. Muhammed Musaddık'ın iktidarı devrinde ve sonrasında daha çok sosyal içerik taşıyan hiciv örnekleri 1962'de tekrar çıkmaya başlayan Tevfîḳ dergisinde neşredilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Külliyyât-ı ʿUbeyd-i Zâkânî (nşr. Abbâs İkbâl), Tahran 1332/1953; Dîvân-ı Ḥakîm Sûzenî-yi Semerḳandî (nşr. Nâsırüddin Şahhüseynî), Tahran 1338/1959, s. 1-28; Browne, LHP, II,

242-243; a.mlf., Târîḫ-i Edebiyyât-ı Îrân: Ez Firdevsî tâ Saʿdî (trc. Gulâmhüseyn-i Sadrîefşâr), Tahran 1368/1989, II, 42; Rızâzâde-i Şafak, Târîḫ-i Edebiyyât-ı Îrân, Tahran 1341/1962, s. 199-201; R. Levy, An Introduction to Persian Literature, New York 1969, s. 147-157; Yahyâ Âryanpûr, Ez Ṣabâ tâ Nîmâ, Tahran 1350/1971, II, 36-44; Bedîüzzaman Fürûzanfer, Süḫan ve Süḫanverân, Tahran 1350/1971, s. 315-322; Safâ, Genc-i Süḫan, I, 90-93; a.mlf., Edebiyyât, II, 622-626; III, 86-96, 333; IV, 195-198, 244-252; V/1, s. 628-631; Abdülhüseyn-i Zerrînkûb, Seyrî Der Şiʿr-i Fârsî, Tahran 1362/1983, s. 50-51; Hüsrev-i Ferşîdverd, Der Bâre-i Edebiyyât ve Naḳt-i Edebî, Tahran 1363/1984, II, 679-680; Zeynelâbidîn-i Muʻtemen, Şiʿr u Edeb-i Fârsî, Tahran 1364 hş., s. 307-310; J. Rypka, Edebiyyât-ı Îrân der Zamân-ı Selçûḳıyyân ve Moġolân (trc. Yaʻkūb-i Ajend), Tahran 1364/1985, s. 50-51; a.mlf. v.dğr., Târîḫ-i Edebiyyât-ı Îrân (trc. Keyhüsrev-i Kişâverzî), Tahran 1370/1991, s. 333; Ehsan Yarshater, Persian Literature, Albany 1988, s. 226-248; Hüseyn-i Rezmcû, Envâʿ-ı Edebî ve Âs̱âr-ı Ân der Zebân-ı Fârsî, Meşhed 1372/1993, s. 89-99; Sîrûs-ı Şemîsâ, Envâʿ-ı Edebî, Tahran 1373/1994, s. 240-243; Mensûr Restgâr-ı Fesâî, Envâʿ-ı Şiʿri Fârsî, Şîraz 1373/1994, s. 227-258; Bichr Farès, "Hiciv", İA, V/1, s. 474-476; A. Bausani, "Hidjāʾ", EI² (İng.), III, 355-356.

A. Naci Tokmak

Türk Edebiyatı.

a) Divan Edebiyatı. Divan edebiyatında hiciv mizahın sınırları içinde mütalaa edilmiştir. Başlangıçtan beri kesin sınırlarla belirlenememiş olan latife, mutâyebe, mülâtafe, hezl, taʻriz, zem, şetm, kadh gibi hepsi birer söz sanatı kabul edilen manzumeler de hicivle derece derece bağlantılıdır.

Mizahla ilgili bu tür terim ve kavram kargaşasına açıklık getirmek üzere yapılan bir tasnife göre hiciv sadece yergi karşılığında kullanılıp bunun içerisinde yer alan ta‘riz sataşma ve taşlamaya, tehzil alay ederek küçük düşürmeye, zem kınamaya, şetm ve kadh da sövmeye karşılık gösterilmiştir (Levend, TDAY Belleten [1970], s. 40; Mengi, JTS, XX [1996], s. 126). Divan edebiyatında kişi, kurum ve olayların yerildiği hicivler kaside, gazel, kıta, murabba, muhammes gibi nazım şekilleriyle yazılmıştır. Bu tür manzumelere hicviyye, hiciv yazanlara hecâ-gû veya heccâv denilmiştir.

Klasik Türk şiirinde hiciv mücerret (temsilî) ve müşahhas (hakikî) mânada iki açıdan ele alınabilir. Mücerret mânasıyla hiciv, klasik şiirin odağında yer alan aşk ile yakından ilgilidir. Âşık ile rakip arasındaki mücadele tam bir hiciv atmosferinde cereyan eder. Kendini âşık kabul eden şair, sevgilinin diğer âşığı olan rakip hakkında daima olumsuz düşüncelere sahiptir ve her fırsatta onu hicveder. Âşık tarafından genellikle “adû, a‘dâ” (düşman) ve “gayr, ağyâr” (başkası, yabancılar) gibi isimler altında anılan rakibin hicvedilişinde ona pek çok olumsuz özellikler yakıştırılması klasik şiirin genel karakterlerindendir. Tasavvufî şiirlerde Hak âşığının karşısında mâsivâ, rindâne şiirlerde rindin karşısında zâhid (sofu) âşık-rakip çekişmesini devam ettirir; burada mâsivâ ve zâhid hicvedilir. Ancak daha ziyade gazellerde görülen bu ifadelerin geçtiği manzumeler edebî bir tür olarak hicviye kabul edilmez.

Müşahhas mânasıyla hiciv gerçek kişilere yönelik olup söz konusu kişiyi kötüleme ve küçük düşürme amacıyla yazılır. Bu yönüyle sözlü saldırı demek olan müşahhas hicivde insan onurunu inciten mübalağalı ifadeler ve gerçeklerin ters yüz edilmesi söz konusudur. Bununla birlikte bu tür hicivler sayesinde halk çeşitli dertlerini, sıkıntılarını, öfke ve isyanlarını dile getirmek suretiyle rahatlar. Toplumun reaksiyonlarına uygun olarak birtakım sıkıntılardan akisler taşıyan, yazılmasa da söz halinde ağızdan ağıza dolaşan hicivler, çok defa mazlum halkın zalimden intikam alma arzusunu da tatmin eder.

Klasik Türk şairleri hicviyelerinde genellikle mahlas kullanmamış ve hicivci kimliklerini şair kimliklerinden ayrı tutmaya gayret ederek hicviyelerini divanlarına almamışlardır. Bunun sebepleri arasında hicvin bir küfür sözü gibi algılanması, şairlerin bu tür sözleri kayda değer

bulmamaları veya onun getireceği tehlikelerden çekinmeleri sayılabilir. Fakat toplum nazarında düşecekleri kötü duruma, karşılaşacakları tepkiye rağmen hicviyelerini kaydeden, hatta onları bir mecmua haline getiren şairler de vardır.

Divan şiirinde hicvin konusu, herkese ve her şeye uyarlanabilecek kalıplaşmış özellikler etrafında yoğunlaşır. Hicvedilecek kişinin, olayın, kurumun yahut toplumun hicve değer olup olmadığına bakılmaz. Şair için şahsî kinler, nefret ve öfkeler, duyulan ıstıraplar ve uğranılan acılar hiciv için yeterli sebeplerdir. Bu durumda aynı hiciv herkes için geçerli olabilir. Nitekim bir heccâvın kızdığı bir kimseyi tehdit ederken söylediği, "Benim tamamlanmış bir hiciv divanım vardır, yalnızca hicvedilecek kişinin adı boş bırakılmıştır, oraya senin adını yazar, rezil ederim" sözü de bunu gösterir.

Hiciv daha çok methin karşılığı olarak görüldüğünden hicviyeler de methiyeler gibi genellikle kaside nazım şekliyle yazılmıştır. Ancak diğer nazım şekilleriyle yazılan hicviyelere de rastlanır. Klasik Türk şiirinin bilinen ilk hiciv eseri olan Şeyhî'nin Harnâme'si mesnevi nazım şekliyle kaleme alınmıştır. Fabl özellikleri taşıyan 126 beyitlik bu mesnevide başından geçen bir soygun olayını anlatan Şeyhî, eserin sonunda varını yoğunu kaybettiğini ve padişahtan adalet istediğini ifade eder.

Harnâme adını taşıyan diğer bir hiciv eserini de Molla Lutfî yazmıştır. Devlet bürokrasisindeki aksaklıkları ele alan eser "har" (eşek) kelimesinin geçtiği deyim ve tabirlerle teşkil edilmiştir. Sade bir dille çağının sosyal ve kültürel ortamını eleştirerek kişileri ve kurumları hicveden Lutfî'nin Harnâme'si dokuz varaklık küçük bir risâledir. Fâtih Sultan Mehmed devri müderrislerinden Mevlânâ Uslu ile (Uslu Şücâ, Şücâüddin İlyas) devrin vezirleri arasında bir münazara şeklinde kurulan eserde yer yer bazı manzum parçalar da bulunmaktadır.

Fuzûlî'nin Şikâyetnâme'si divan edebiyatında sosyal bir eleştiri eseri kabul edilir. Şairin Bağdat'ta kendisine tahsis edilen maaşı alamaması üzerine İstanbul'da bulunan Nişancı Celâlzâde Mustafa Çelebi'ye yazdığı bu mektupta devrin taşra bürokrasisi hicvedilmektedir. Nesir olarak kaleme alınan bazı eserlerde ve özellikle tezkirelerde de hiciv parçalarına rastlanmaktadır. Bu tür malzeme en çok Latîfî'nin kaleme aldığı tezkirede

bulunur.

Divan edebiyatında hicvin en güzel örneklerinden birini Bağdatlı Rûhî vermiştir. Onun on yedi bentlik “Terkîb-i Bend”i, XVI. yüzyıl toplum düzenindeki çarpıklıkların ve taşra yönetimi teşkilâtının her açıdan hicvedildiği bir eserdir. Bu şiir yazıldığı dönemden itibaren pek çok şair tarafından taklit edilmiş ve yüzyıllar boyunca toplum düzenini yeren aynı muhtevada manzumelerin yazılmasına sebep olmuştur.

XVII. yüzyıl hiciv türünün geliştiği bir dönemdir. Bunun bir sebebi toplum yapısında gittikçe artan yozlaşma, diğer sebebi de şiir zevkinin geniş kitleler arasında yaygınlaşmasıdır. Bu yüzyılda yaşayan Güftî, Türk edebiyatı tarihinin tek manzum tezkiresi olan Teşrîfâtü’ş-şuarâ’sında başta kendisi olmak üzere birçoğu önemli makamlarda bulunan şairleri hicvetmiştir.

Divan şiirinde kişileri hedef alan, gerçek anlamda hiciv tanımına uyan manzumeler bu türün üstadı sayılan Nef‘î

tarafından yazılmıştır. Hicviyelerini derlediği Sihâm-ı Kazâ adlı eserinde mizahî eleştirilerden itham, tehdit, sövgü ve müstehcenlik derecesinde küfürlere varan her seviyede hiciv yer alır. Onun zarif hicivleri arasında Tâhir Efendi ve Şeyhülislâm Yahyâ’ya verdiği karşılıklar en meşhur olanlarıdır. Nef‘î, çağının sanatçılarından başlayarak devlet büyükleri, âlimler, devrin ünlüleri ve ileri gelenlerinden oluşan pek çok insan hakkında hicviyeler söylemiş veya yazmıştır. Bununla birlikte hicvettiği insanların içtimaî mevkilerini ve sanatkâr kişiliklerini de fazla zedelememeye dikkat etmiştir. Meselâ bütün taşkın öfkesine ve sık sık hicvetme ihtiyacı duymasına rağmen Mantıkī, Kafzâde Fâizî, Nev‘îzâde Atâî, Ganîzâde Mehmed Nâdirî, Riyâzî, Azmîzâde Mustafa Hâletî gibi söz erbabını sadece yermekle yetinmiş, onları başkaları için kullandığı müstehcen küfürler ve edep dışı ifadelerle hicvetmemiştir. Nef‘î’nin hicvettiği şairlerin kendisine cevap verdikleri biliniyorsa da divanlarda hicviyelere yer verilmesi hoş karşılanmadığından bu manzumelerden pek çoğu unutulmuştur. Nef‘î gibi bir hiciv ustasının yetişmiş olması Türk hicvinin gelişip genişlemesine yol açmış, onun sayesinde hiciv sonraki dönemin edebî muhiti içinde önemli bir yere sahip olmuştur.

XVIII. yüzyılın başlarında yazılan bazı eserlerde doğrudan doğruya hicviye olmamakla birlikte topluma ve kişilere yönelik yergilere rastlanmaktadır. Nâbî'nin Hayriyye'si bu tür eserlerden biridir.

Hiciv, özellikle Nef'î'den sonra divan şairlerince bir hayli yaygınlaştırılmışsa da hiçbir dönemde Haşmet ve çevresindekilerle (Koca Râgıb Paşa, Fıtnat Hanım) Seyyid Osman Sürûrî ve çevresindekiler (Vehbî vb.) arasında vuku bulan atışmaların canlılığına erişememiştir. Heccâv lakabını ve şöhretini hiciv ve nükteleri sayesinde elde eden Haşmet hicivde pervasızlığı, her önüne çıkanı yermekten zevk alışı yüzünden ömrünü Bursa ve Rodos'ta sürgünde geçirmiştir.

Divanında değişik seviyelerde hezl ve hiciv manzumeleri bulunan bir diğer şair de Tokatlı Ebûbekir Kânî'dir. Secili bir üslûpla kaleme aldığı mektuplarında da sık sık hicve başvuran Kânî'nin bu tarzdaki en önemli eseri Hirrenâme'sidir. Kedilerin, maceralarını kediler şahına anlatmalarından ibaret olan Hirrenâme süslü bir nesirle münşeat tarzında kaleme alınmıştır. Şair eserinde bozuk işleyen devlet çarkının eleştirisi, yozlaşan genel kabullerin yerilmesi gibi daha çok münşeat türüne uygun konuları hükümdara sunulacak bir arîza çerçevesinde başarıyla dile getirmiştir.

Divan edebiyatında hicve en yakın tür, mizahla beslenerek zaman zaman kişilere ve kurumlara yönelik eleştiriler getiren, kaba şaka ve alayların yer aldığı hezldir (bk. HEZL). Bu tarzın önde gelen isimlerinden Sürûrî gerek tarih manzumelerinde gerekse diğer şiirlerinde sık sık hicve de yer verir. Hezliyyât-ı Sürûrî'de şairin çağdaşı olan pek çok kişinin adı bir hiciv atmosferi içinde anılmıştır.

Eserlerinde hiciv yollu kaba şaka, iğrenç yerme, sövme, taşlama ve kınamaya yer veren şairler ve eserleri şöylece sıralanabilir: Deli Birader (ö. 1535), Dâfiu'l-gumûm ve râfiu'l-hümûm (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3226, 3629); Nihâlî Câfer Çelebi, Hiciv ve Hezliyyât (Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 154; Köprülüzâde M. Fuad, sy. 62 [1928], s. 185-187); Kılıççızâde İshak Çelebi, Hiciv ve Hezliyyât (Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 154); Veysî, Hicviyye (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2309);

Fehîm-i Kadîm, Şehrengîz (İÜ Ktp., TY, nr. 2932, vr. 60a-64b); Tarzî Mehmed, Vasiyetnâme (İÜ Ktp., TY, nr. 3005; Nuruosmaniye Ktp., nr. 4967) ve Zillenâme (Nuruosmaniye Ktp., nr. 4967); Bahâî-i Küfrî, Ahkâm-ı Külliyye (mensur, a.g.e., s. 154); Osmanzâde Ahmed Tâib, Hiciv ve Hezliyyât (Ali Canib [Yöntem], II [1928], s. 103-129); Kâmî, Şerh-i Hicviyyât-ı Mü'min Şâhî (İÜ Ktp., TY, nr. 957, 3432; Süleymaniye Ktp., Hafîd Efendi, nr. 315); Süleyman Fâik, Mecmua (İÜ Ktp., TY, nr. 9577); İzzet Molla, Mihnet-i Keşân (İstanbul 1852); Bayburtlu Zihnî, Hiciv ve Hezliyyât (Sergüzeştnâme'si içinde, İÜ Ktp., TY, nr. 9601). Bunların dışında divan şairleri arasında hiciv vadisinde manzumeler söylemiş daha pek çok şair vardır. Özellikle latife ve hezliyyât mecmuaları içinde çok sayıda hiciv türü manzumeye rastlamak mümkündür. Divan şairlerinin kendilerine iyi davranmayan, haklarını vermeyen veya gasbeden devlet adamlarını ve hoş geçinemedikleri kişileri hicvettikleri göz önünde bulundurulursa günümüze intikal eden hiciv miktarının çok az olduğu anlaşılır. Hicvin kovuşturma sebebi olması, hiciv şairlerinin görevden uzaklaştırılmaları, sürgün ve hatta idam cezasına çarptırılmaları bu tür şiirlerin yalnızca dost meclislerinde okunmasına yol açmış ve yazıya geçirilmesini engellemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Levend, Divan Edebiyatı, s. 512-521; a.mlf., Türk Edebiyatı Tarihi, s. 148-155; a.mlf., "Divan Edebiyatında Gülmece ve Yergi", TDAY Belleten (1971), s. 37-45; S. Sıtkı Bilmen, Nef'î ve Sihâm-ı Kaza'sı, İstanbul 1943; Zafer Arıkbağ - Dündar Akünal, Türk Edebiyatında Hiciv ve Mizah Şiirleri, İstanbul 1944; Hilmi Yücebaş, Hiciv Edebiyatı Antolojisi, İstanbul 1961, s. 3-7; F. Kadri Timurtaş, Harnâme, İstanbul 1971, s. 5-14; Tâhirülmevlevî, Edebiyat Lügatı (nşr. Edib Kürkçüoğlu), İstanbul 1973, s. 53-54; Abdülkadir Karahan, Eski Türk Edebiyatı İncelemeleri, İstanbul 1980, s. 193-194, 257-266; a.mlf., "Fuzulî'nin Mektupları", TDED, II/3-4 (1948), s. 245-266; Orhan Şaik Gökyay, Molla Lûtfi, Ankara 1987, s. 26-29; a.mlf., Eski, Yeni ve Ötesi, İstanbul 1995, s. 383-406; a.mlf., "Tokatlı Molla

Lûtfî’nin Harnâmesi”, Türk Folkloru Belleten, sy. 1, İstanbul 1986, s. 155-182; Mine Mengi, Divan Şiirinde Hikemî Tarzın Büyük Temsilcisi Nâbî,

Ankara 1987, s. 8-20; a.mlf., “Divan Şiirinde Yergi Amaçlı Söz Sanatları”, TUBA, XX (1996), s. 126-132; Mustafa Apaydın, Türk Hiciv Edebiyatında Ziya Paşa (doktora tezi, 1993, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), s. 16-18; Mehmet Arslan - İ. Hakkı Aksoyak, Haşmet Külliyatı, Sivas 1994, s. 22-24, 32-44; İskender Pala, Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü, Ankara 1995, s. 251-252; Ahmet Atillâ Şentürk, Klâsik Osmanlı Edebiyatı Tiplerinden Sûfî yahut Zâhid Hakkında, İstanbul 1996, s. 1-11; Ali Cânib [Yöntem], “Reîs-i Şâirân Osmanzâde Ahmed Tâib Efendi”, TM, II (1928), s. 103-129; Köprülüzâde M. Fuad, “Nihâlî”, Yeni Mecmua, sy. 62, İstanbul 1928, s. 185-187; Nihal Atsız, “Koca Ragıp Paşa, Haşmet ve Fıtnat”, Çınaraltı, sy. 3, İstanbul 1941, s. 5-6; Yüksel Baypınar, “Hiciv Kavramı Üzerine Bir İnceleme”, DTCFD, XXIX/1-4 (1979), s. 31-37; Halil Erdoğan Cengiz, “Nef’î’nin Kirli Nigârı”, TT, XVI/93 (1991), s. 39-43; Metin Akar, “Bir Hiciv Dolayısıyla”, TK, XXXII/372 (1994), s. 243-245; Pakalın, I, 814; “Hiciv”, TA, XIX, 221-222; Bichr Farès, “Hiciv”, İA, V/1, s. 473-475; Fahir İz, “Hidjāʾ”, EI² (İng.), III, 356-358; Rekin Ertem, “Hiciv”, TDEA, IV, 223-224.

İskender Pala - Metin Akkuş

b) Halk Edebiyatı.

Türk halk edebiyatında hiciv örnekleri genellikle manzumdur. “Taşlama” adını alan bu manzumelerde nazım biçimi olarak daha çok koşma, bazan da semâi kullanılır. Şiirlerinde bu türe ağırlıklı olarak yer verenlerin başında Dertli, Seyrânî ve Ruhsatî gelmektedir. Halk şairleri, diğer halk edebiyatı ürünlerinde olduğu gibi taşlamada da sevgilinin vefasızlığından rüşvete, adam kayırmaktan cahilliğe ve yalancılığa kadar çeşitli olumsuzlukları dile getirirken gerçekçiliği ve samimiyeti ön planda tutmuşlar, kadıları, zalim memurları, zenginleri, softaları, hile yapan esnafı, devlet ricâlini hatta

sadrazamı bile ağır bir dille hicvetmişlerdir.

Alevî şairleri, diğer halk şairlerinin işledikleri konular yanında özellikle münkirleri, münâfıkları, softaları ve ahlâkî düşkünlükleri, hatta kendi zümrelerini dahi hicvetmişlerdir. Bektaşî şairleri tarafından yazılan nefeslerde de zaman zaman hicivlere yer verilmiştir (örnekler için bk. Gölpınarlı, s. 216, 218-220 vd.).

Halk edebiyatında önemli bir yeri olan atışma geleneği çok defa taşlama türü üzerine kurulmuştur. Saz şairleri atışmalarda, başta birbirlerinin beğenmedikleri davranışları olmak üzere toplumda gördükleri aksaklık ve yanlışlıkları hicvederler. Bu karşılaşmalarda âşıklar önce sazlarına düzen verip birer “divan” ile meclisi açar, daha sonra “tekellüm”, “bulmaca” (muamma), “takılmaca” ve “taşlama” fasıllarına geçerler. Atışmalar daha çok sorucevap ve tartışma şeklinde geçmekle beraber yarışma süresince âşıklar birbirlerinin açık taraflarını yakalamaya, yekdiğerini mat etmeye (bağlamaya) çalışır ve bunun sonucu olarak da birbirlerini, çok defa da fert ve toplum hayatında genel ahlâk anlayışına ters düşen yönleri hicvetmeye yönelirler. Atışmalarda hicvin dozu bazan yükselir. Ayrıca âşık hikâyecilerin fasıl esnasında okudukları parçalar arasında yer alan destanlar da genellikle taşlamadan oluşan mizahî manzumelerdir.

Cumhuriyet döneminde saz şairlerinin hemen tamamında taşlama örneklerine rastlanmakla beraber bu alanda ön plana çıkan isim Abdürrahim Karakoç’tur. Abdülvahap Kocaman ve Şemsi Belli de bu dönemde taşlama türünde örnekler vermiş önemli isimlerdir.

Başta Nasreddin Hoca, İncili Çavuş ve Bektaşî fıkraları olmak üzere pek çok fıkrada bencil, hilekâr, rüşvetçi, hamiyetsiz, tamahkâr, kavgacı, zorba, geçimsiz, dedikoducu, hırsız, dolandırıcı, haddini bilmez, arsız âşık, gurur ve kibir sahibi tipler tenkit, alay, istihza ve özellikle hiciv konusu olurlar. Fıkraların tezat bölümünde yer alan tartışma gülmenin yanında istihzanın, hicvin ve hikmetli bir sözün ortaya çıkmasını da sağlar. Atasözlerinde de fert ve toplum hayatında görülen çeşitli eksik ve yanlışlıklar etkili bir biçimde hicvedilmiştir.

Geleneksel Türk tiyatrosunda, özellikle Karagöz ve orta oyununda

toplumun genel anlayışına ters düşen tiplerin hicvedildiği görülmektedir. Karagöz, devlet otoritesine ve kanunlara saygılı olmakla beraber zorbalık, rüşvet, aç gözlülük gibi kusurları; ukalâlık, dalkavukluk, hasislik, kurnazlık, sahte kahramanlık, menfaat düşkünlüğü gibi olumsuz tavırları ustaca hicvetmiştir. Karagöz'ün taşlamalarından padişahlar dışında hiç kimse kurtulamamış, onun sadrazamı bile yargılayıp Yedikule Zindanı'na kapatması devlet yetkilileri tarafından da hoşgörüyle karşılanmıştır (Enault, s. 367). Karagöz repertuvarında özellikle Mandıra, Çeşme, Kanlı Nigâr ve Meyhâne oyunlarında içtimaî hiciv önemli bir yer tutar. Bahçe, Aptal Bekçi, Hamam, Yalova Safası oyunlarında ise entrika karmaşık bir hal alır ve toplum vicdanını inciten olaylara karşı hiciv daha da keskinleşir. Karagöz'deki bütün tenkitlerin en önemli ortak yanının gülünçleştirme olması Karagöz'ün bir yönüyle de hiciv oyunu olduğunu gösterir. Geleneksel Türk tiyatrosu içinde önemli bir yeri olan orta oyununda da günlük hayatın gülünçleştirilerek anlatıldığı, içtimaî ve siyasî bazı olayların hicvedildiği görülmektedir.

Aynı türün diğer bir kolu olan meddah hikâyelerinde ise hiciv unsuru yok denecek kadar azdır. Kâşifî, meddahlarda bulunmaması gereken otuz özelliği sıralarken azarlayıcı olmak, uygunsuz sözler söylemek, alay etmek, müslüman kardeşinin dedikodusunu yapmak gibi hususlara yer vermiş (Nutku, s. 57), meddahların hikâye anlatma töresini sekiz madde halinde sıralarken de alaylı ve kırıcı sözler sarfetmemeleri gerektiği üzerinde durmuştur (a.g.e., s. 65). Bunun sonucu olarak meddahlar hicve gerek kalmadan daha çok taklit yoluyla mizaha yönelmişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

L. Enault, Constantinople et la Turquie, Paris 1855, s. 367; Wanda, Souvenirs anecdotiques sur la Turquie (1820-1870) Karagueuz, Paris 1884, s. 271-278; Sabri Esat Siyavuşgil, Karagöz, İstanbul 1941, s. 123-124, 132; Dehri Dilçin, Edebiyatımızda Atasözleri, İstanbul 1945, s. 110-117; Köprülü, Türk Saz Şairleri, tür.yer.; Halide Edip Adıvar, Mor Salkımlı Ev, İstanbul 1963, s. 81-82; Abdülbaki Gölpınarlı, Alevî-Bektâşî Nefesleri,

İstanbul 1963, s. 204 vd.; İlhan Başgöz, “Taşlamalar”, İzahlı Türk Halk Edebiyatı Antolojisi, İstanbul 1968, s. 131-141; Cevdet Kudret, Karagöz, Ankara 1968, I, 37-39; Metin And, Geleneksel Türk Tiyatrosu-Kukla-Karagöz-Ortaoyunu, Ankara 1969, s. 306, 311-312; a.mlf., “Karagöz, Mimus ve Reich”, TDl., XII/144 (1963), s. 820; a.mlf., “Karagöz ve Ortaoyunu Fasıl Dağarcığı”, a.e., XV/173 (1966), s. 331-332; Özdemir Nutku, Meddahlık ve Meddah Hikâyeleri, Ankara, ts., s. 57, 62, 65; İsmail Hilmi Soykut, Türk Atalar Sözü Hazinesi, İstanbul 1974, s. 115-130 vd.; Dursun Yıldırım, Türk Edebiyatında Bektaşi Tipine Bağlı Fıkralar, Ankara 1976, s. 6-7; Rıza Tevfik’in Tekke ve Halk Edebiyatı ile İlgili Makaleleri (haz. Abdullah Uçman), Ankara 1982, s. 117-118, 266; Cem Dilçin, Örneklerle Türk Şiir Bilgisi, Ankara 1983, s. 322-327, 339-340; Abdurrahim Karakoç, Vur Emri, Ankara 1984, s. 91-239 (Taşlamalar); Muhittin Sevilen, Karagöz, Ankara 1986, tür.yer.; Ensar Aslan, Çıldırlı Âşık Şenlik: Hayatı-Şiirleri-Karşılaşmaları-Hikâyeleri, Diyarbakır 1992, s. 96; Muhan Bali, “Âşık Karşılaşmaları-Atışmalar ve Bugünkü Durumu”, TFA, XVI/315 (1975), s. 7459.

Nurettin Albayrak

c) Yeni Türk Edebiyatı.

Batılılaşma dönemi Türk edebiyatının gelenekten ayrılan ilk hiciv türü örneği Ziyâ Paşa’nın Zafernâme Şerhi’dir. Tarihsiz birkaç taş baskısı bulunan ve ilk basımının 1869-1870 yıllarında olduğu tahmin edilen Zafernâme Şerhi’nde, Tanzimat sonrası diğer edebî tür ve şekillerde olduğu gibi

Osmanlı hiciv geleneğinden gelen unsurlarla Batılı satir anlayışının izleri bir arada bulunur. 1866’daki Girit İsyanı’nda Sadrazam Âlî Paşa’nın sevkettiği donanmanın âciz ve başarısız kalması üzerine kaleme alınan eser konu olarak bu başarısızlığın bir zafer gibi gösterilmesine, bu vesile ile yöneticilerin, dolayısıyla devletin siyasî, idarî, içtimaî, iktisadî ve ahlâkî bütün olumsuz durumlarını metheder görünerek ince bir şekilde alaya

alınmasına dayanır. “Zafernâme” adını taşıyan altmış altı beyitlik bir kaside, ona yapılan bir tahmîs ve bunların şerhinden meydana gelen üç bölümlü ve oldukça hacimli olan eserin (değişik basımlarda 65 ilâ 187 sayfa) her bölümünün Âlî Paşa’nın dalkavuklarından birinin ağzından yazılmış olması hicvin esprisini ve gülünçlük unsurunu güçlendirmiştir. Geleneksel hicvin aksine galiz ve müstehcen sözler ihtiva etmeyen, şahsî kusurlardan çok devlet idaresiyle ilgili tenkitleri dile getiren, bununla beraber hasmını yıkıncaya kadar hırpalayan, “kindar ve zalim bir fırça ile devrinin müşahhas bir tablosunu” (Tanpınar, s. 326) çizen Zafernâme Şerhi, bu özellikleriyle Batılı satir türünün oldukça başarılı bir örneği telakki edilmiştir. Nâmık Kemal ve Abdülhak Hâmid eseri överken eski hicvin yani alelâde sövmelerin dışına çıktığını vurgularlar. Yusuf Mardin, Ziyâ Paşa’nın bu eserini yazarken İngiliz mizah ve hicvinden faydalandığını, özellikle onun Londra’da bulunduğu yıllarda Robert Browning’in henüz aktüel olan ünlü The Ring and the Book (1868-1869) adlı eserini model almış olduğunu ileri sürer. Türk edebiyatında Şeyhî’nin Harnâme’sinden sonra hem mahareti hem de zarafeti muhafaza ederek yazılmış ilk edebî hiciv örneği Zafernâme Şerhi’dir. Ziyâ Paşa’nın, Bağdatlı Rûhî’nin “Terkîb-i Bend”ine yapılmış nazîrelerin en güzeli olan “Terkîb-i Bend”i de müşahhas bir hedefi olmayan sosyal hiciv örneklerindendir.

Kitap basımıyla birlikte gazete ve dergi yayınının gittikçe çoğaldığı ve özellikle süreli yayınlarda halka hitap etmeye özen gösterildiği Tanzimat yıllarında hiciv edebiyatı da nisbî bir gelişme imkânı bulmuştur. Aynı dönemde ilk karikatür ve mizah dergilerinin yayın hayatına girmesi, hiciv yazılarının daha geniş bir okuyucu çevresi bulmasını sağlamıştır. Mizah dergilerinin sansür idaresiyle sık sık meselelerinin çıkması yazı ve resimlerindeki hiciv özellikleri sebebiyledir (Çapanoğlu, tür.yer.).

XIX. yüzyılın sonuna kadar Ziyâ Paşa’nınki dışında kitap çapında bir hiciv eseri yoktur. Bununla beraber dönemin bazı şairlerinin çeşitli hiciv manzumeleri bilinmektedir. Bunlar arasında Kanlıcalı Nihad Bey’in, Yûsuf Kâmil Paşa’nın, Koniçeli Mûsâ Kâzım Paşa’nın, Manastırlı Nâilî’nin, Hersekli Ârif Hikmet’in, Nâmık Kemal’in, Kemalpaşazâde Said Bey’in ve Adanalı Hayret’in, dönemin yazma şiir mecmualarında kalmış veya bazı dergilerde yayımlanmış hicviyeleri bulunmaktadır. Ancak bu hicivlerin çoğu şairlerin şahsî kinlerini aksettiren, çok defa da kaba hatta müstehcen

manzumelerdir.

II. Meşrutiyet'in getirdiği başı boş hürriyet havası içinde hiciv türü manzume ve yazılarda olağan üstü bir artma görülür. Mizah dergilerindeki yazı ve resimlerin çoğu siyasî hicve dayanır. Bu atmosfer içindeki Meşrutiyet'in ilk aylarında geçmiş dönem hakkında; bir süre sonra da II. Abdülhamid ve çevresini hedef alan şiir, hikâye, roman ve tiyatro türünde çok sayıda hiciv örneği bulunmaktadır. Bunların birçoğunda edebî bir değer, hatta hiciv esprisi bile olmadığı sadece hakaret amacıyla kabalığa ve müstehcenliğe düşüldüğü görülmektedir. Dönemin en ünlü hicivcisi Şair Eşref'in İstimdâd (Mısır 1323), Şah ve Padişah (Mısır 1324), Hasbihâl ([baskı yeri yok], 1908), İran'da Yangın Var (İstanbul 1324) adlarını taşıyan kitap ve risâlelerinin hemen hepsi siyasî hicivlerden meydana gelmiştir. Aynı yıllarda Cenab Şahabeddin'in Dahhâk-i Mazlûm takma adıyla yazdığı bazı mizahî yazıları arasında da hiciv türüne girecek örnekler vardır.

II. Meşrutiyet yıllarında eser vermeye başlayıp Cumhuriyet dönemine de yetişmiş olan Rıza Tevfik Bölükbaşı, İbnülemin Mahmud Kemal, Ahmed Kemal Akünal, Sami Mortan, Tâhir Olgun, Tâhir Nadi Divrikli, Hüseyin Rifat, Abdülbaki Baykara, Hamâmîzâde Mehmed İhsan, Namdar Rahmi Karatay, Ercümend Ekrem Talu ve Yusuf Ziya Ortaç'ın da çok defa ağızlarda dolaşan veya dergilerde kalmış, fakat hayatta iken kitap haline getirilmemiş hicivleri vardır. Bu dönemde şiir olarak hemen sadece hicivle meşgul olmuş ve bunları kitap halinde yayımlamış iki isim dikkati çeker: Halil Nihat Boztepe ve Fazıl Ahmet Aykaç. Her ikisi de hicvin kırıcı olmayan, nezih, zarif ve edebî örneklerini vermeleriyle şöhret yapmışlardır. Halil Nihat Sihâm-ı İlhâm (İstanbul 1921), Mâhitâb (İstanbul 1341 r.), Âyîne-i Devrân (İstanbul 1924) adlı kitaplarında Meşrutiyet dönemiyle Cumhuriyet'in ilk yıllarının siyasî şahsiyetlerini, yazarlarını ve şairlerini hicvetmiştir. Daha sonra yayımladığı, hiciv türünün en güzel ve dikkate şayan örneklerinden olan Ağaç Kasîdesi'nde (Ankara 1931, genişletilmiş olarak İstanbul 1947), ağırlığını dil devrimi teşkil etmek üzere döneminin çarpıklıklarını hiciv sanatının bütün inceliklerini kullanarak tenkit etmiştir. Yine onun gibi hicivde zarafeti ve edebî olmayı tercih eden Fazıl Ahmet de yazar, şair ve politikacıları hicvettiği şiirlerini Dîvançe-i Fâzıl der Vasf-ı Efâzıl ([İstanbul] 1329) ve Harman Sonu ([İstanbul] 1335) adlı kitaplarında toplamıştır (bu iki kitabıyla beraber çeşitli konuşma, yazı ve hicivleri için

bk. Fażıl Ahmet: Hitabeler, Şiirler, Hicivler ve Sâire, İstanbul 1934). Halil Nihat ve Fazıl Ahmet hicivlerinde, daha çok eski veya çağdaşları olan şairlerin şiirlerine bir çeşit nazîre yazarak okuyucunun hâfızasında ciddiliğine alıştığı bir şiiri ironik duruma düşürme yoluna gitmişler, böylece hicivde gülünçlük unsurunu tehzîl yoluyla elde etmişlerdir.

Aynı dönemde yaşayan Neyzen Tevfik ise (Kolaylı) Bektaşî nefeslerini andıran bazı şiirlerindeki lirizme ve samimiyete karşılık hicivlerinde belki aynı samimiyetle, fakat çok defa galiz ve müstehcen kelimelerle kişileri iğnelemeyi tercih etmiştir (Hiç, İstanbul 1919; Azâb-ı Mukaddes, İstanbul 1340). Orhan Seyfi de (Orhon) manzum ve mensur siyasî hicivlerini Fiske takma adıyla yayımladığı Fiskeler adlı kitabında toplamıştır ([İstanbul] 1338).

Cumhuriyet döneminde bu tarz hicivler yerini siyasî ve içtimaî konulu örneklerine bırakmış, hiciv dili de öncekilere kıyasla tahkir ve müstehcenlikten uzaklaşmıştır.

Bunlar arasında Faruk Nafiz Çamlıbel, daha çok yakın çevresindeki şair ve yazar dostları için yazdığı hicivleri ihtiva eden Tatlı Sert (İstanbul 1938); Orhan Seyfi Orhon Hicivler (Ankara 1951); Necip Fazıl Kısakürek Öfke ve Hiciv (İstanbul 1988); Ümit Yaşar Oğuzcan Taşlar ve Başlar (İstanbul 1966), Göbek Dâvâsı (İstanbul 1968), Dikiz Aynası (İstanbul 1983), Sözüm Meclisten Dışarı (İstanbul 1983); Halil Cengiz Alpay Başlattılar (İstanbul 1968), Gül Attılar (İstanbul 1968), Okşattılar (1969), Oynattılar (İstanbul 1969), Orman Zamanı (İstanbul 1976) adlı kitaplarıyla, Abdullah Öztemiz Hacıtahiroğlu Yeni İstiklâl gazetesinde Zümrüdüanka takma adıyla yazdığı manzum hicviyelerle, Arif Nihat Asya da çeşitli kitaplarına dağılmış manzum ve mensur hicivleriyle bu türde örnek vermiş şairler arasına girmişlerdir.

Cumhuriyet döneminde hiciv kavramı küçük hikâye ve roman türleri hakkında da kullanılmaya başlanmıştır. Böylece ya gerçek kişilerin alegorileri veya kurmaca tiplerle hikâye ve roman kahramanları toplum ve siyaset ortamının çarpık kişi ve meselelerini gülünçleştirerek sosyal bir hiciv tarzı geliştirilmiştir. Bu anlayışla önceki dönem edebî ürünlerine de dönülerek yanlış Batılılaşma ve alafranganın karikatürize edildiği Ahmed

Midhat Efendi’nin Felâtun Bey ile Râkım Efendi (İstanbul 1292), Karnaval (İstanbul 1298); Recâizâde Ekrem’in Araba Sevdası (İstanbul 1314); Hüseyin Rahmi’nin Şık (İstanbul 1305), Şıpsevdi (1327) gibi eserleri birer sosyal hiciv romanı olarak değerlendirilmiştir. Ömer Seyfeddin’in Efruz Bey tiplemesiyle yazdığı yedi hikâyesi de hiciv edebiyatının başarılı örnekleri arasındadır. Bu hikâyelerde Efruz Bey’in şahsında başka bir isim zikredilmeden, Rıza Tevfik (Bölükbaşı), Ziya Gökalp, Hamdullah Suphi (Tanrıöver), Ismayıl Hakkı (Baltacıoğlu), Satı Bey ve Mustafa Şekip (Tunç) fikir ve davranışlarıyla karikatürize edilerek hicvedilmiştir. Cumhuriyet döneminde bu türe girecek pek çok roman ve hikâye bulunmaktadır. Sadri Ertem’in Silindir Şapka Giyen Köylü (İstanbul 1933), Bacayı İndir, Bacayı Kaldır (İstanbul 1933); Refik Halit Karay’ın Ago Paşa’nın Hatıratı (İstanbul 1338), Kirpinin Dedikleri (2. bs. İstanbul 1336), Kadınlar Tekkesi (İstanbul 1956); Ahmet Hamdi Tanpınar’ın Saatleri Ayarlama Enstitüsü (İstanbul 1962) adlı kitaplarıyla Aziz Nesin ve Rifat Ilgaz’ın hikâye ve romanlarının birçoğu sosyal hiciv türüne girmektedir.

Gerek divan edebiyatı dönemine gerekse yakın döneme ait hicivlerin çoğu basılıp yaygınlaşmadığı, okuyucu tarafından da arandığı için zaman zaman değişik hiciv metinleri bir araya getirilerek antolojiler oluşturulmuştur. Bunların başlıcaları Zafer Arıkbağ-Dündar Akünal’ın Türk Edebiyatında Hiciv ve Mizah Şiirleri (İstanbul 1944), Hilmi Yücebaş’ın Hiciv Edebiyatı Antolojisi (İstanbul 1961), Ferit Öngören’in Cumhuriyet Devri Türk Mizah ve Hicvi (Ankara 1983, s. 165-202) adlı kitaplarıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Mehmed Rifat, Mecâmiu’l-edeb, İstanbul 1308, VII, 221-222; Şehabeddin Süleyman - Köprülüzâde Mehmed Fuad, Ma‘lûmât-ı Edebiyye, İstanbul 1330, I, 117; Ahmet Hamdi Tanpınar, XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi (İstanbul 1956), İstanbul 1985, s. 325-328; Fahri Uzun, Bütün Eşref, İstanbul 1964, s. III-XXXI; Münir Süleyman Çapanoğlu, Basın Tarihimizde Mizah Dergileri, İstanbul 1970; Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 148-155; Yusuf Mardin, Namık Kemâl’in Londra Yılları, İstanbul 1974, s. 96-102;

Cemil Meriç, Bu Ülke, İstanbul 1974, s. 35-37; Mehmet Ergün, Neyzen Tevfik ve Azâb-ı Mukaddes'i, İstanbul 1983, s. 214-215, 222-318; Ferit Öngören, Cumhuriyet Dönemi Türk Mizah ve Hicvi, Ankara 1983, s. 137-162; Alpay Kabacalı, Çeşitli Yönleriyle Neyzen Tevfik: Hayatı, Kişiliği, Şiirleri, İstanbul 1987; İbrahim Alaattin Gövsa, "Edebiyatımızda Satir Nev'i ve Halil Nihad Boztepe", Edebiyat Âlemi, sy. 1, İstanbul 1949, s. 1; Yüksel Baypınar, "Hiciv Kavramı Üzerine Bir İnceleme", DTCFD, XXIX/1-4 (1979), s. 31-37; Sargut Şölçün, "Tarihsel Açıdan Hiciv ya da 'Satir'e", Türkiye Yazıları, sy. 58, Ankara 1982, s. 37-38; Metin Kayahan Özgül, "Koniçeli Musâ Kâzım Paşa'nın Hicivleri", TK, sy. 361 (1993), s. 299-312.

M. Orhan Okay

HİCR

(الحجر)

Semûd kavminin yaşadığı kabul edilen bölge ve burada yer alan şehir.

Sözlükte “menetmek” anlamında masdar ve “akıl; engel, yasak; himaye, korunan şey” mânalarında isim olan hicr kelimesi, Kur’ân-ı Kerîm’de çeşitli sözlük anlamları yanında (meselâ bk. el-En‘âm 6/138; el-Furkān 25/22, 53; el-Fecr 89/5) yer adı olarak da zikredilmekte ve burada yaşayanlardan “ashâbü’l-Hicr” diye söz edilmektedir (el-Hicr 15/80). Bu bölgeye Hicr denilmesinin sebebi muhtemelen muhafazalı bir yer oluşudur (Mustafavî, II, 184). Eski dönemlerde Hegra (Strabon’da Egra, Pliny’de Hegra) diye anılan bu yerleşim merkezi, Kur’an’da olduğu gibi ilk dönem tarih ve coğrafya eserlerinde de Hicr diye geçmektedir. Buranın bir adı da Medâinü Sâlih olup bu adlandırma Sâlih peygamberle ilgisi dolayısıyladır (Healey, X/3 [1986], s. 108). Zamanla Hicr adı terkedilmiş, bunun yerini Medâinü Sâlih almıştır (EI² [Fr.], III, 377).

İslâmî kaynaklarda Medine ile Şam arasındaki Vâdilkurâ’da bulunduğu belirtilen Hicr (Yâkūt, II, 220-221) Arap yarımadasının kuzeybatısında, Medine-Tebük yolu üzerinde Teymâ’nın yaklaşık 110 km. güneybatısında, içinden Hicaz demiryolunun geçtiği sarp kayalıklarla çevrili vadinin ve bu vadideki beldenin adıdır; bugünkü yerleşim merkezi Alâ’nın 15 km. kuzeyine düşmektedir (M. Beyyûmî Mihrân, s. 490).

Kur’ân-ı Kerîm’de belirtildiğine göre ashâbü’l-Hicr dağlarda oydukları güvenli evlerde yaşayan, Allah’ın âyetlerinden yüz çevirip peygamberlerini yalanlayan bir kavimdi. Bir sabah vakti korkunç bir sesle gelen felâketle cezalandırılmışlar, yaptıkları şeyler ve kazandıkları kendilerine fayda vermemiştir (el-Hicr 15/80-84). Ashâbü’l-Hicr’in Kur’an’da anlatılan özellikleri dikkate alınırsa bunların Semûd kavmi olduğu anlaşılır. Zira ilâhî âyetlerden yüz çevirme ve kendilerine gönderilen peygamberleri yalanlama, inanmayan kavimlerin ortak özelliği olmakla birlikte korkunç bir sesle cezalandırılma Kur’an’da Lût (el-Hicr 15/73; Sâd 38/13-14), Şuayb (Hûd

11/94; Sâd 38/13-14) ve Sâlih (Hûd 11/67; el-Kamer 54/31) peygamberlerin kavimleriyle ilgili olarak zikredilmekte, kayaları oyup evler yapma işi ise sadece Sâlih'in kavmi Semûd'un özelliği olarak belirtilmektedir (el-A'râf 7/74; eş-Şuarâ 26/141-159). Bu hususu dikkate alan müfessirler, Hicr sûresinde kıssaları anlatılan

ashâbü'l-Hicr'in kendilerine Sâlih'in peygamber olarak gönderildiği Semûd kavmi olduğunu kabul etmişlerdir. Bu kavim Hz. Sâlih'i dinlemediği gibi bir mûcize ve işaret olmak üzere yaratılan dişi deveyi de konan yasağa rağmen kesmek suretiyle Allah'ın emrini hiçe saymış ve neticede helâk edilmiştir.

Hz. Peygamber Tebük Gazvesi sırasında Hicr'den geçerken ashabına buradan su almamalarını söylemiş, onların, "Biz bu kuyunun suyundan alıp hamur yoğurduk, kaplarımızı doldurduk" demeleri üzerine, "Öyleyse hamuru atın, aldığınız suyu da dökün" buyurmuştur (Buhârî, "Enbiyâʾ", 17; Tecrid Tercemesi, IX, 135; Müslim, "Zühd", 1). Bir rivayete göre de hamuru deveye yedirmelerini, devenin içtiği kuyudan su almalarını istemiştir (Buhârî, "Enbiyâʾ", 17). Başka bir rivayete göre ise Resûlullah Hicr'den geçerken, "Kendilerine zulmedenlerin meskenlerine, onların başına gelen felâketin sizin de başınıza gelmemesi için ağlayarak girin, aksi halde girmeyin" demiş ve devesini hızla sürerek oradan uzaklaşmıştır (Buhârî, "Tefsîrü'l-Ḳurʾân", 15/2; Müslim, "Zühd", 1).

Nabatîler döneminde gelişen Hicr şehri daha sonra önemini kaybetmiştir. X. yüzyılın başlarında İstahrî Hicr'i nüfusu az bir köy olarak zikreder (Mesâlik, s. 19). İbn Battûta Hicr'e uğradığını, burada Semûd kavminin kızıl kayalara oyulmuş meskenlerini gördüğünü, bu yapıların cephelerindeki nakış ve tasvirlerin parlaklık ve canlılığını koruduğuna, içlerinde hâlâ Semûd kavminin iskelet kalıntılarının bulunduğuna şahit olduğunu kaydetmektedir (Seyahatnâme, I, 119). Hicr'i ziyaret eden ve buradaki mevcut eserler hakkında bilgi veren ilk Avrupalı seyyah Charles M. Doughty'dir. Doughty, 1876-1877'de gerçekleştirdiği bu ziyareti esnasında buradaki Osmanlı kalesinde kalarak hem bölge üzerinde incelemeler yapmış hem de önemli kitâbelerin kopyasını çıkarmıştır. Doughty'nin Travels in Arabia Deserta (London 1888) adlı eseri bu seyahatin ürünüdür. 1907'de Medâinü Sâlih'te A. Jaussen ve R. Savignac

adlı iki Fransız papazın yaptığı ilmî araştırmanın sonuçları da Mission archéologique en Arabie adıyla kitap haline getirilmiştir (Paris 1909-1914). Bölgede 1962'de ve 1985'te de çalışmalar yapılmıştır.

Bölgede yaşayan bedevîlere göre Hicr adı kuzey-güney istikametinde 3, doğu-batı istikametinde 2 kilometrelik düz bir alanı ifade etmektedir. Vadi çok sayıda sarp kayalıkla ve çakıl tepecikleriyle çevrilidir. Arapça, Ârâmîce, Semûd dilinde, Nabatîce, Lihyânîce, hatta İbrânîce, Grekçe ve Latince birçok kitâbenin bulunduğu bölgenin merkezinde eski ticaret şehri Hicr'in önemli harabeleri yer alır. Çok sayıda çanak çömlek parçası, yapı kalıntıları ve bir kısım ihata duvarı Hicr'in eski dönemdeki önemini göstermektedir. Ancak daha etkileyici olan eserler ovayı kuşatan dağ yamaçlarında, özellikle de Kasrü'l-bint denilen kayalıkta bulunan, çoğunluğunu aile mezarlarının teşkil ettiği kalıntılardır. Genellikle ölü gömüleri zemin altına yapılmış, bazan da ölüler ana odanın duvarları içine yapılan nişlere konmuştur. Medâinü Sâlih mezarlarının detayları genel olarak Petra'dakilere benzer. Mezarların cepheleri sahte sütunlarla, silme ve kornişlerle donatılmıştır. Buralara bazan kuş, bazan da urne (ölü yakıldıktan sonra küllerinin konulduğu kap) motifleri işlenmiştir, ancak bu ikinciler genellikle kapı girişlerinin üzerine oyulmuştur.

Vadinin doğu ağzında Cebelü İslîb denilen kayalıklarda urne ve kuş tasvirli, yontulmuş sütunlu küçük nişler ihtiva eden kayalar vardır. Cebelü İslîb merkezî bir alan etrafında çevrelenen kaya bloklarından oluşur. Dar bir boğazdan bu alana girilir. "Divan" veya "meclisü's-sultân" denilen bu alan üçgen şeklinde olup genişliği 10, derinliği 12 ve yüksekliği 8 metredir. Bu salonda dinî âyinler yapılmış olmalıdır. Bir duvarın ayırdığı kanyonun karşı ucunda yamacın kuzey yüzüne oyulmuş uzun bir kanal vardır, bununla şehre su getirildiği tahmin edilmektedir (EI² [Fr.], III, 377).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ḥcr" md.; Mustafavî, et-Taḥḳīḳ, II, 184; Buhârî, "Enbiyâʾ", 17, "Tefsîrü'l-Ḳurʾân", 15/2; Müslim, "Zühd", 1; Taberî, Târîḫ,

I, 227-231; İstahrî, Mesâlik (de Goeje), s. 19; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, II, 220-221; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb, I, 42; Kalkaşendî, Subḥu'l-aʿşâ, I, 313; İbn Kesîr, el-Bidâye, I, 130-139; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, XIII, 71-85; İbn Battûta, Seyahatnâme, I, 119; Tecrid Tercemesi, IX, 135; J. Horovitz, Koranische Untersuchungen, Leipzig 1926, s. 94; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, I, 323-324; M. Beyyûmî Mihrân, Dirâsât fî târîḫi'l-ʿArabi'l-ḳadîm, İskenderiye 1400/1980, s. 470-472, 490; G. Mulack, "Eine Reise nach Madā'in Ṣālih", Isl., sy. 60 (1983), s. 184-189; J. Healey, "The Nabataeans and Madā'in Ṣālih", Atlal, X/3, Riyad 1986, s. 108-117; F. S. Vidal, "al-Ḥidjr", EI² (Fr.), III, 377-378.

Ömer Faruk Harman

HİCR

(الحجر)

Kâbe ile hatîm denilen yarım daire şeklindeki duvar arasında kalan ve altın oluğun altına rastlayan yer.

Sözlükte “engellemek, yasaklamak; bir şeyden bir parça ayırmak” mânalarına gelen hicr, Kâbe’den ayrılmış olmakla birlikte onun bir parçası kabul edilen yere verilen isimdir. Burası, Hz. İbrâhim’in oğlu Hz. İsmâil’le birlikte inşa ettiği Kâbe’ye dahil bulunuyordu. Ancak yangın ve sel baskınları sonucunda yıkılan Kâbe’nin Hz. Muhammed’in de katıldığı 605 yılındaki yeniden inşası sırasında Mekkeliler, kendi aralarında topladıkları paranın Hz. İbrâhim’in temelleri üzerine yapılan inşaatı tamamlamaya yetmeyeceğini anlayınca binanın daha küçük tutulmasına karar verdiler. Bu inşaat sırasında yarım daire şeklindeki bir yeri Kâbe dışında bıraktılar ve burasını göğüs hizasına gelen bir duvarla (hatîm) çevirip Kâbe’den olduğu anlaşılsın diye taşla döşediler; Kâbe’den sayıldığı halde ondan ayrı bırakıldığı için de “hicr” veya “hicru İsmâil” adını verdiler.

Hicrin tamamının mı yoksa bir kısmının mı Kâbe’ye dahil olduğu konusu tartışmalıdır. Ezrakī, “Hz. İbrâhim hicri, Kâbe’nin yanı başında Hz. İsmâil’in koyunları için bir ağıl olarak inşa etmişti” diyerek onu Kâbe’nin tamamen dışında göstermiştir (Ahbâru Mekke, I, 64-65). Ezrakī ayrıca İbn İshak’tan naklen Hz. İsmâil ile annesi Hâcer’in kabirlerinin burada olduğunu söyler (a.g.e., I, 313). Resûl-i Ekrem’in Hz. Âişe’ye söylediği, “Eğer kavmin küfür dönemine yakın bulunmamış olsaydı Kâbe’yi yıktırıp İbrâhim’in temelleri üzerine yeniden inşa ederdim” (bir başka rivayette: “dışarıda bırakılan kısmını içeri aldırırdım”) (Buhârî, “Ḥac”, 42; Nesâî, “Ḥac”, 125) anlamındaki sözleriyle bu kısmın kaç arşın olduğuna dair rivayetleri (Şevkânî, V, 51) değerlendiren âlimlerin çoğunluğu, hicrin 6 zirâlık (arşın) kısmının Kâbe’ye dahil olduğunu kabul etmiştir. Hz. Peygamber’in Kâbe’de namaz kılmak isteyen Hz. Âişe’ye Kâbe’ye dahil olduğunu belirterek hicrde namaz kılmasını söylediğine dair rivayeti (Tirmizî, “Ḥac”, 48; Nesâî, “Ḥac”, 128) dikkate alan bazı âlimler ise hicrin

tamamının Kâbe’den olduğunu ileri sürmüşlerdir. Buna göre Hz. İsmâil ile annesinin mezarlarının hicrde olduğuna dair rivayet eğer sahihse

mezarların bugünkü hicrin Kâbe’ye dahil olmayan kısmında bulunması gerektiği açıktır. Peygamber kabirlerinin mescid edinilmemesini isteyen Resûl-i Ekrem’in (Buhârî, “Cenâ ʾiz”, 62, 96), hicrde namaz kılması ve Hz. Âişe’ye de tavsiye etmesi (İbn Mâce, “Menâsik”, 31) bunu teyit etmektedir.

Hicrin sınırını gösteren hatîm (terkedilmiş, bırakılmış), iki ucu da Kâbe duvarına bitişmeyen yarım daire şeklinde bir duvardır. İçi, dışı ve üstü mermerle kaplı olup üzerinde biri ortada, diğerleri uçlarda yer alan, şamdan biçimi kaideli ve silindirik fanuslu üç adet lamba bulunmaktadır.

Hicr ve hatîmle ilgili ölçümler hakkında kaynaklarda yer alan bilgilerde bazı farklılıklar göze çarpmakta ve bu durumun hem kullanılan değişik arşınlardan (“zirâu’l-yed” [zirâ-i şer‘î] 46,2 cm., “zirâu’l-hadîd” [zirâ-i kumâş] 57,7 cm.), hem de sürekli yapılan tamir ve ilâvelerden kaynaklanmış olduğu düşünülmektedir. Mirʾâtü’l-Ḥaremeyn sahibi İbrâhim Rifat Paşa’nın metrik sistemi kullanarak yaptığı ölçümlere göre hatîmin yüksekliği 1,31 m., üstten genişliği 1,52 m., alttan genişliği 1,44 m., Kâbe’nin kuzeydo-ğusunda Kâbe örtüsünün halkalarının tutturulduğu “şâzervân” adı verilen mermer kaide ile hatîm arasında yer alan açıklık 2,30 m., kuzeybatı tarafındaki açıklık 2,23 m., hatîmin iki ucunun içeriye olan mesafesi 8 m., arkadan tavaf mahalline 12 m., Kâbe’nin kuzey duvarının ortası ile hicrin merkezi arasındaki mesafe ise 8,44 metredir.

Kâbe, Husayn b. Nümeyr kumandasındaki Emevî ordusunun Abdullah b. Zübeyr’i kuşattığı sırada ciddi bir tahribata uğradı; ancak Emevî kuvvetleri çekilince Abdullah b. Zübeyr Kâbe’yi eskisinden daha güzel bir biçimde yeniden yaptırdı. İnşa tarzı üzerinde ashap kendisine itiraz edince Resûl-i Ekrem’in Hz. Âişe’ye söylediği sözleri (yk. bk.) delil getirip Kâbe’yi yıktırarak Hz. İbrâhim’in temellerini buldu ve ileri gelenlere gösterdi; sonra da duvarları bu temeller üzerinde yükseltti. Böylece Resûl-i Ekrem’in hadisine göre hicr Kâbe içine alındı. Emevî halifelerinden Abdülmelik b. Mervân zamanında Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî, Mescidi Harâm’a sığınan Abdullah b. Zübeyr’i kuşatınca Kâbe’yi mancınıkla taşa tuttu. Şehri ele geçirdikten sonra da onun Kâbe’yi inşa ediş biçimi ve yaptığı ilâveler

konusunda Abdülmelik ile istişarede bulundu. Halifeden aldığı emir üzerine binanın hicr mevkiini meydana getiren bölümünün duvarlarını 4,50 m. kadar yıktırdı ve Kâbe'nin o tarafını kapatıp burasını Kureyş'in yaptığı tarzda alçak bir duvarla çevirdi; diğer kısımları ise olduğu gibi bıraktı (74/693).

Hatîm önceleri sadece taştan örülmüş bir duvar şeklindeydi; yine hicr de taş döşemeliydi. Abbâsî Halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr 140 (758) yılında hac için Mekke'ye gittiğinde hatîm ve hicrin mermerle kaplanmasını emretti. Abbâsîler'den Osmanlılar'a kadar pek çok devlet adamı buranın imarı için gayret sarfetti. Bugün hicr, çevreleri saç örgüsü ve çeşitli geometrik motiflerle süslenmiş çok kıymetli, gül kırmızısı, siyah, yeşil, mavi mermerlerle kaplıdır. Hatîmin iç tarafının ortasında mermer üzerine Kudüs yönünü göstermek üzere Mescidi Aksâ'nın kubbesine benzeyen bir şekil işlenmiştir; çevresinde de ince geometrik nakışlarla süslü mermerler bulunmaktadır. Sultan Abdülmecid ve Abdülaziz zamanında Osmanlılar tarafından yapılan bu süslemeler, kıblenin Mescidi Harâm'a çevrilmesinden önce Hz. Peygamber'in Mescidi Aksâ'ya doğru namaz kılmasına işaret etmektedir. Resûl-i Ekrem o dönemde namazını Hacerülesved'le Rüknülyemânî arasında kılar ve böylece Kâbe'yi kendisiyle Mescidi Aksâ arasına almış olurdu; kıble yönü de hicrin ortasından geçerdi.

Memlük Hükümdarı el-Melikü'z-Zâhir Çakmak, hatîmin dış yüzü için Kâbe örtüsü gibi siyah renkli bir örtü gönderdiyse de bu örtü o yıl kullanılmadı. Ertesi yıl iç yüzü için de bir örtü gönderilince hatîm hem içeriden hem dışarıdan örtüldü; ancak daha sonra böyle bir uygulama yapılmadığı için bu ilk ve son örtü oldu.

Hasan-ı Basrî, Risâle fî fażli Mekke adlı eserinde hicri duaların makbul olduğu yerler arasında sayar (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3634/18, vr. 85, 87; ayrıca bk. ALTIN OLUK). Bu eserin Mustafa Hâmî tarafından yapılan Fazîletü'l-mücâvere adlı Türkçe tercümesinde hicrin faziletine dair bazı hadislere yer verilmiştir (s. 20, 38). Kâbe'nin bir bölümü olması sebebiyle Mâlikî ve Hanbelî mezheplerine göre hicrde nâfile namaz kılınmakla birlikte farzlar ve müekked sünnetler kılınmaz. Hanefî ve Şâfiîler'e göre ise Kâbe'de olduğu gibi burada da her türlü namaz kılınabilir. Bütün mezheplere göre tavaf sırasında hicrin dışından dolaşmak

şarttır.

Câhiliye döneminde Araplar'ın fâili tesbit edilemeyen cinayetlerle ilgili yeminleri (kasâme*) hicrde verdirdikleri ve aynı yeri daha önceleri Kâbe'ye hediye edilen kıymetli eşyanın saklandığı bir mahzen ve kurban kesme mahalli olarak kullandıkları rivayet edilmektedir (bk. KÂBE).

BİBLİYOGRAFYA

Fîrûzâbâdî, el-Ḳāmûsü'l-muḥît, "ḥaṭîm" md.; el-Muvaṭṭaʾ, "Ḥac", 33; Buhârî, "Ḥac", 42, "Tefsîr", 17/3, "Cenâʾiz", 62, 96; Müslim, "Ḥac", 69-70; İbn Mâce, "Menâsik", 31; Nesâî, "Ḥac", 125, 128, 129; Tirmizî, "Ḥac", 48; Hasan-ı Basrî, Risâle fî fażli Mekke, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3634/18, vr. 85, 87; a.mlf., Fazîletü'l-mücâvere fî Mekkete'l-Mükerreme ve'l-Medîneti'l-Münevvere (trc. Mustafa Hâmî), İstanbul 1280, s. 20, 38; Ezrakī, Aḫbâru Mekke (Melhas), I, 64-65, 209, 311-319; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü'l-ferîd, Kahire 1963, IV, 392-393; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, II, 221; Muhibbüddin et-Taberî, el-Ḳırâʾ li-ḳāṣıdi Ümmi'l-ḳurâ (nşr. Mustafa es-Sekkā), Kahire 1390/1970, s. 313-314; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, XXVII, 444-445; Heysemî, Mecmaʿu'z-zevâʾid (Dervîş), III, 551; İbn Haldûn, Mukaddime (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1982, II, 825-826; Fâsî, Şifâʾü'l-ġarâm (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Beyrut 1405/1985, I, 339-351; Aynî, el-Binâye, II, 1068-1070; Âmirî, Behcetü'l-meḥâfil ve buġyetü'l-emâs̱il, Kahire 1330, I, 22; Müttakī el-Hindî, Kenzü'l-ʿummâl, XII, 222; Zürkānî, Muḫtaṣarü'l-meḳāsıd (nşr. Muhammed b. Lutfî es-Sabbâğ), Riyad 1401/1981, s. 151; Şevkânî, Neylü'l-evṭâr, V, 51; Mir'âtü'l-Haremeyn, II, 937-940; İbrâhim Rifat Paşa, Mirʾâtü'l-Ḥaremeyn, I, 266, 305-308; M. Ali el-Mağribî, Aʿlâmü'l-Ḥicâz, Cidde 1984, II, 107-110; Ali Hüsnî el-Harbûtlî, Târîḫu'l-Kâʿbe, Beyrut 1408/1987, s. 158-167; Hamîdullah, İslâm Peygamberi (Tuğ), II, 816, 854, 858, 868; İsmâil Ahmed İsmâil Hâfız, "Ḥicru İsmâʿîl", Mecelletü'l-baḥs̱i'l-ʿilmî ve't-türâs̱i'l-İslâmî, V, Mekke 1982, s. 453-478; el-Ḳāmûsü'l-İslâmî, II, 45, 114; "Ḥicr", Mv.F, XVII, 102-104; Hakkı Dursun Yıldız, "Abdullah b. Zübeyr b. Avvâm",

DİA, I, 145-146; İrfan Aycan, “Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî”, a.e., XIV, 427-428.

Fuat Günel

HİCR SÛRESİ

(سورة الحجر)

Kur'ân-ı Kerîm'in on beşinci sûresi.

Mekke döneminde, Hz. Peygamber'e ve müslümanlara yapılan baskıların şiddetlendiği yıllarda muhtemelen İbrâhîm sûresinin ardından nâzil olmuştur. Kaynaklar, bütün âyetlerinin Mekkî olduğunda ittifak bulunduğunu kaydeder. Ancak Âlûsî, 87. âyetin Medine döneminde nâzil olduğuna dair bir görüşü nakletmektedir (Rûḥu'l-meʿânî, XIV, 2). Âyet sayısı doksan dokuz, fâsıla*sı (ل، م، ن) harfleridir. Sûre ismini sekseninci âyette geçen hicr kelimesinden alır. Hz. Sâlih'in peygamber olarak gönderildiği Semûd kavminin yaşadığı bölgenin merkezi olan

Hicr şehri, Hicaz'ın kuzey kesiminde Medine-Tebük yolu üzerinde sarp kayalıklardan oluşan bir vadide kurulmuştur (bk. HİCR). Dağ yamaçlarına oydukları muhkem meskenlerde yaşayan bu kavim, gösterdiği mûcizelere rağmen Sâlih peygambere inanmadıkları, uyarılarına aldırmayıp inkârcılıkta direndikleri için helâk edilmişti. İbn Battûta Hicr'e uğradığını, burada Semûd kavminin kızıl kayalara oyulmuş meskenlerini gördüğünü ve içlerinde hâlâ Semûd kavminin iskelet kalıntılarının bulunduğuna şahit olduğunu kaydetmektedir (Seyahatnâme, I, 119; Mevdûdî, II, 581).

Düşman istilâsından ve çeşitli âfetlerden korunmak için kayaları oyarak yaptıkları güvenli meskenler Semûd kavmini helâk olmaktan kurtaramamıştı. Sûrenin sonlarına doğru yer alan bu kıssa, Kur'an'a inanmak istemeyen müşriklere bir uyarı ve ihtar niteliği taşımaktadır. Sûrede Kur'ân-ı Kerîm'in ilâhî koruma altında olduğu, onu tahrif etmeye veya ortadan kaldırmaya yönelik her teşebbüsün boşa çıkacağı açıkça belirtilir. Öte yandan hicr kelimesi "tasarruftan menetmek, engel olmak" gibi mânalara da gelir. Sûrenin muhtevasında ise doğrudan doğruya Kur'an'a yönelik saldırıların ilâhî koruma engeliyle karşılaşacağı bildirilir. Bu bakımdan sûrenin ismiyle muhtevası arasında bir tenâsübün bulunduğu dikkati çeker.

Bundan önceki İbrâhîm sûresi, zalimlerin aşırılıklarının ve peygamberlere karşı yaptıkları baskıların cezasız kalmadığını, Allah'ın peygamberlerine verdiği sözü unutmadığını, onların intikamının alınacağını, herkesin yaptığının karşılığını göreceğini bildiren âyetlerin ardından (14/45-51) bütün bu açıklamaların insanlara, akıllarını başlarına alıp Allah'ın birliğini tanımaları hususunda birer uyarı olduğunu belirten bir âyetle son bulur. Hicr sûresinin ilk bölümünde de aynı konu üzerinde durulur. Bu bakımdan sûre İbrâhîm sûresinin devamı ve açıklaması gibidir.

Hicr sûresinin birinci bölümünde Kur'ân-ı Kerîm'in her türlü tebdil ve tahriften korunacağı, Hz. Peygamber'e "mecnun" (cin musallat olmuş) diyerek iftira edenlerin bütün çabalarının boşa çıkacağı, daha önceki peygamberlere de benzeri iftiraların yapıldığı, ancak gerçeği inkâr eden o zalimlerin çok kötü âkıbetlere uğradıkları bildirilir; göklerin kapıları kendilerine açılsa da hakikatleri gözleriyle görseler de bu durumu bir büyü sanıp yine de inanmaya yanaşmayacakları haber verilir. Cinlerin ve şeytanların göklerin ötesinden vahiy getirmeye güç yetiremeyeceklerini, bu bölgelerin Allah'ın koruması altında bulunduğunu (âyet 16-17) bildiren âyetlerin ardından Allah'ın tabiat olayları üzerindeki kudret ve hâkimiyetine dikkat çeken âyetler gelir. Hayat verenin de öldürenin de ölümden sonra mahşerde bir araya toplayacak olanın da Allah Teâlâ olduğu vurgulanır (âyet 23-25).

İkinci bölümde insanın (Hz. Âdem) ilk yaratılış olayına yer verilir. Bütün melekler secde emrine uydukları halde İblîs'in bu emre uymayıp isyan ettiği, bu yüzden lânetlendiği bildirilir. Ancak Allah'ın has kullarını azdırmaya gücünün yetmeyeceği, yalnızca günahkârlardan kendisine uyanları baştan çıkarabileceği, onların da esasen cehennemle tehdit edildikleri, cehennemin yedi kapısı olduğu, her grubun ayrı bir kapıdan oraya gireceği belirtilir (âyet 42-44). Günahtan sakınan iyi kimseler ise pınarlarla bahçelerin yer aldığı cennetlere güvenle girecekler, gönüllerinden her türlü kin ve nefret alınıp tertemiz hale getirildiği için birbirleriyle kardeş olarak mutlu yaşayacaklar ve orada ebedî kalacaklardır. Allah'ın gafûr ve rahîm olduğunu, ancak azabının da çok çetin olacağını kulların bilmesi gerektiğini vurgulayan âyetle ikinci bölüm sona erer (âyet 49, 50).

Sûrenin üçüncü bölümü, Hz. İbrâhim'e, ilerlemiş yaşına rağmen bir erkek çocuk sahibi olacağını müjdeleyen meleklerin gelişini ve İbrâhim'in bu müjdeyi hayretle karşılayışını bildiren âyetlerle başlar. Ardından bu meleklerin Lût ile ona inananlar dışında bütün Lût kavmini helâk ettikleri bildirilir. Kur'an'ın başka sûrelerinde de yer yer anlatılan Lût kavminin helâk edilmesi olayı en geniş ve ayrıntılı biçimde bu sûrede yer almaktadır. Hz. Muhammed'in hayatına yemin edilerek (âyet 72) azgınlık ve sapıklık içinde şaşkına dönmüş olmaları yüzünden onların bu helâki hak ettikleri haber verilir. Ayrıca ormanlık bir bölgede (Eyke) yaşayan Şuayb kavminin zalim bir kavim olduğu için helâki hak ettiği bildirilir. Peygamberlerinin tebliğ ettiği ilâhî emirleri dinlemeyen, bununla da kalmayıp onlara haksız yere ezâ ve cefa eden her iki kavmin böylece hak ettiği şekilde cezalandırıldığı, nitekim bu iki olayın kalıntılarının o dönemde işlek ticaret yolları üzerinde bulunduğu anlatılır.

Son bölümde Hicr ahalisinin peygamberleri inkâr etmesi yüzünden helâk edildiği, onların dağ yamaçlarında kayaları oyarak yaptıkları evlerin kendilerini kurtarmaya yetmediği gerçeğine dikkat çekildikten sonra (âyet 80-84) gökleri ve yeri yaratan Allah'ın her şeyi hakkıyla bildiğini ve beklenen sonucun yakında gerçekleşeceğini bildiren âyetler yer alır. Sık sık tekrarlanan yedi âyetle (Fâtiha sûresi) azametli Kur'an'ı vahiy yoluyla peygamberine gönderen Allah'ın gücünün peygamberini her türlü tehlikeden korumaya da yeteceği yolunda teminat sayılan âyetlerin (âyet 92-95) ardından müşriklerin gerek vahiy gerekse Peygamber hakkında konuşup alay etmelerine aldırmadan tebliğ görevini sürdürmesi gerektiği yolunda Resûl-i Ekrem'e emir ve tavsiyelerde bulunulur. Sûre, "Sen rabbinin şanını yücelterek O'na hamdet ve secde edenlerden ol; yakīn (ölüm) gelinceye kadar rabbine ibadet et" emriyle sona erer. Bundan önceki İbrâhîm sûresi, Allah'ın bir tek olduğunun bilinmesi gerektiğini vurgulayan bir âyetle tamamlanmıştı; bu sûre de yalnızca O'na ibadet edilmesini emreden âyetle sona ermektedir. Hicr sûresi, vahiy ve peygamberlik karşısında toplumların öteden beri nasıl bir tepki ortaya koyduklarını ve Cenâb-ı Hakk'ın peygamberlerini nasıl başarıya ulaştırdığını

bildiren ve "elif lâm râ" (الر) diye başlayan beş sûrenin (Yûnus, Hûd, Yûsuf, Ra'd ve İbrâhîm sûreleri) bir özeti gibidir. Sonuç kısmı da bütün bu sûrelerin nihaî hedefini belirleyen bir emirden ibarettir.

Bazı tefsir kitaplarında (meselâ bk. Zemahşerî, II, 320; Beyzâvî, I, 657) sûrenin fazileti hakkında Übey b. Kâ‘b’dan rivayet edilen, “Hicr sûresini okuyan kimseye muhacirlerin, ensarın ve Hz. Peygamber’le alay eden kişilerin sayısının on katı ecir verilir” meâlindeki hadisin mevzû olduğu kabul edilmektedir (İbnü’l-Cevzî, I, 239-241; Zerkeşî, I, 432; İbn Hacer, IV, 94).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ḥcr” md.; Buhârî, “Tefsîr”, 15/1-5; Tirmizî, “Tefsîr”, 15/1-5; Vâhidî, Esbâbü’n-nüzûl (nşr. İsâm b. Abdülmuhsin el-Humeydân), Beyrut 1411/1991, s. 275-277; Zemahşerî, el-Keşşâf (Beyrut), II, 309-320; İbnü’l-Cevzî, el-Mevżûʿât (nşr. Abdurrahman M. Osman), Medine 1386/1966, I, 239-241; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, XIX, 151-216; Kurtubî, el-Câmiʿ, X, 1-64; Beyzâvî, Envârü’t-tenzîl, İstanbul 1303, I, 67-657; İbn Battûta, Seyahatnâme, I, 119; Zerkeşî, el-Burhân, I, 432; İbn Hacer, el-Kâfi’ş-şâf fî taḫrîci eḥâdîs̱i’l-Keşşâf (Zemahşerî, el-Keşşâf [Beyrut] içinde), IV, 94; Süyûtî, el-İtḳān (Bugā), I, 28, 30, 31, 32, 45-46; a.mlf., Esbâbü’n-nüzûl, Beyrut 1986, s. 116-117; Âlûsî, Rûḥu’l-meʿânî, XIV, 2-89; Muhammed Tâhir b. Âşûr, Tefsîrü’t-taḥrîr ve’t-tenvîr, Tunus 1984, XIV, 5-92; Elmalılı, Hak Dini, IV, 3036-3081; Ömer Rıza Doğrul, Tanrı Buyruğu (İstanbul 1943), İstanbul 1980, s. 307-313; Mevdûdî, Tefhîmü’l-Kur’ân (trc. Muhammed Han Kayanî v.dğr.), İstanbul 1996, II, 561-585; Seyyid Kutub, Fî Ẓilâli’l-Ḳur’ân, Beyrut 1985, IV, 2121-2156; Abdullah Mahmûd Şehhâte, Ehdâfü külli sûre ve maḳāṣıdühâ fi’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm, Kahire 1986, I, 169-187; Zuhûr Ahmed Azhar, “el-Ḥicr”, UDMİ, VII, 944-945.

Emin Işık

HİCRET

(الخجرة)

Dinî sebeplerle bir yerden diğer bir yere göçme ve özellikle Hz. Peygamber'in Mekke'den Medine'ye göç etmesi olayı.

Sözlükte "terketmek, ayrılmak, ilgisini kesmek" anlamına gelen hecr (hicrân) masdarından isim olan hicret "kişinin herhangi bir şeyden bedenen, lisânen veya kalben ayrılıp uzaklaşması" demektir; ancak kelime daha çok "bir yerin terkedilerek başka bir yere göç edilmesi" anlamında kullanılır. Terim olarak genelde gayri müslim ülkeden (darülharp) İslâm ülkesine göç etmeyi, özelde ise Hz. Peygamber'in ve Mekkeli müslümanların Medine'ye göçünü ifade eder. Medine'ye göç eden müslümanlara muhâcir, Resûl-i Ekrem'e ve muhâcirlere yardım eden Medineli müslümanlara da ensâr unvanı verilmiştir.

Kur'ân-ı Kerîm'de hicret kelimesi yer almamakla birlikte otuz bir yerde "hecr" kökünden gelen çeşitli türevlerin geçtiği görülür. Bunlar kullanılışlarına göre "Kur'an'ı terketmek" (el-Furkān 25/30), "bir kişiden veya gruptan ayrılmak" (en-Nisâ 4/34; Meryem 19/46; el-Müzzemmil 73/10), "kötü şeyleri terketmek" (el-Müddessir 74/5) ve terim anlamına uygun olarak "Allah uğrunda başka bir yere göç etmek" (meselâ bk. el-Bakara 2/218; Âl-i İmrân 3/195; en-Nisâ 4/89, 97; et-Tevbe 9/20) anlamlarına gelmektedir. "Hicret eden kimse" karşılığında da muhâcir ve çoğul olarak muhâcirîn, muhâcirât kelimeleri kullanılmakta (meselâ bk. en-Nisâ 4/100; et-Tevbe 9/100, 117; en-Nûr 24/22; el-Mümtehine 60/10), bu âyetlerin çoğunda da Mekke'den Medine'ye göç eden müslümanlar kastedilmektedir.

Kur'an'da hicret kelimesinin geçmemesi ve Mekke'den Medine'ye göç olayının muhâceret masdarından türeyen kelimelerle anlatılmış olması, Caetani'nin iddiasının aksine (İslâm Tarihi, III, 17-18) hicret tabirinin sonradan, hatta Resûl-i Ekrem'in vefatından sonra ortaya çıktığına delâlet etmez; çünkü Kur'ân-ı Kerîm'de olayın kendisinden çok onu

gerçekleştirenlerin ve bu amellerinin önemine dikkat çekilmiş, ayrıca bu tabir hadislerde böyle bir şüpheye yer bırakmayacak kadar çok kullanılmıştır (bk. Wensinck, el-Muʿcem, “hcr” md.; Miftâḥu künûzi’s-sünne, “hicret” md.). Kelime bu hadislerin pek çoğunda Mekke’den Medine’ye göç olayına işaret etmekte, ancak farklı anlamlarda kullanıldığı da görülmektedir. Meselâ bir hadiste, “Muhacir Allah’ın yasakladığı kötülük ve günahları terkeden kimsedir” denilmekte (Buhârî, “Îmân”, 4; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 4, “Vitir”, 11), başka bir hadiste de hicretin “kötü şeyleri terketmek” anlamına geldiği belirtilmektedir (Müsned, IV, 114). Hicretin ahlâk ve zühd ile ilgisine işaret eden âyet ve hadisleri dikkate alan mutasavvıflar bu kavramı hem “haramları terkedip kötülüklerden uzaklaşmak”, hem de “nefsi terbiye etmek maksadıyla yolculuğa çıkmak” veya “kalben ve zihnen halkı terketmek” anlamında kullanmış, seyrü sülûk dedikleri mânevî yolculuğu da bir çeşit hicret saymışlardır (Reşîdüddîn-i Meybüdî, I, 58).

Kur’ân-ı Kerîm, Hz. Peygamber’den önceki dönemlerde de peygamberlerin ve onlara inanan insanların kâfirlerce hicret etmeye zorlandıklarından ve bunların inançları uğrunda yurtlarını bırakıp başka yerlere gittiklerinden bahseder. Hz. İbrâhim, kavminin kendisini ateşte yakma teşebbüsünün ardından, “Doğrusu ben rabbimin emrettiği yere hicret ediyorum” demiş (el-Ankebût 29/26) ve önce Filistin’e, ardından Mısır’a göç edip daha sonra da Ken‘ân diyarına yerleşmişti. Hz. İbrâhim’le beraber Filistin’e kadar bu hicrete katılan Hz. Lût, peygamberlik görevini yaparken kâfirlerin azgınlık ve ahlâksızlıkları karşısında Cenâb-ı Hak’tan aldığı emirle bir gece vakti inananlarla birlikte yurdundan çıkmış, arkasına dönüp bakmadan gitmesi istenilen yere gitmişti (Hûd 11/80-81; el-Hicr 15/65). Hz. Şuayb’a kavminin ileri gelen kibirlileri, “Ey Şuayb! Kesinlikle seni ve seninle beraber iman edenleri memleketimizden çıkaracağız; yahut dinimize döneceksiniz” demişler (el-A‘râf 7/88), onu ve müminleri hicrete zorlamışlardı. Hz. Mûsâ, Allah’ın emriyle geceleyin Mısır’dan yola çıkardığı İsrâiloğulları’nı göç ettirmeyi başarmış, peşlerine düşen Firavun ve ordusu ise denizde boğulmuştu (Yûnus 10/90; Tâhâ 20/77-78; eş-Şuarâ 26/52-67). Bu gibi âyetlere dayanarak hicretin bütün peygamberlerin

hayatında yer aldığı söylenebilir; kâfirlerden görülen eziyet ve baskılar, hak dini tebliğ imkânının ortadan kalkmış olması onları göç etmek zorunda

bırakmıştır. Nitekim İbrâhim sûresinde Mekkeliler'den öncekilerin, Nûh, Âd ve Semûd kavimlerinin ve onlardan sonrakilerin kıssaları anlatılırken kâfirlerin peygamberlerine, "Elbette sizi ya yurdumuzdan çıkaracağız ya da mutlaka dinimize döneceksiniz" dedikleri bildirilerek rablerinin bu peygamberlere, "Zalimleri mutlaka helâk edeceğiz" diye vaadde bulunduğu belirtilir (İbrâhim 14/9-13). Kitâb-ı Mukaddes'te de Hz. İbrâhim'in ve Lût'un hicretleriyle Hz. Mûsâ'nın İsrâiloğulları'nı Firavun'un zulmünden kurtarışı hikâye edilmektedir (Tekvîn, 12-13; Çıkış, 12/37-38, 14/1-31; Resullerin İşleri, 7/2-4).

Hz. Peygamber ve kendisine inananlar da daha önceki peygamberler ve ümmetlerinin âkıbetine mâruz kaldılar. Mekke müşrikleri Resûl-i Ekrem'e karşı İslâmiyet'i tebliğe başladığı andan itibaren olumsuz bir tavır takındılar. Bu tavır sadece İslâm'ı reddetmekten ibaret kalmadı; Hz. Peygamber alaya alındı, ona inananlara baskı uygulandı ve bu baskılar İslâmiyet'in Mekke'de yayılmaya başlaması üzerine eziyet ve işkenceye dönüştü. Hatta Ammâr b. Yâsir'in babası Yâsir ve annesi Sümeyye işkenceyle öldürüldü. Amcası Ebû Tâlib tarafından himaye edildiğinden kendisi bu tür eziyetlere uğramamakla beraber ashabının başına gelenlere son derece üzülen ve işkenceleri engellemeye de gücü yetmeyen Resûl-i Ekrem, aralarında Hz. Osman ve karısı Hz. Rukıyye (Hz. Peygamber'in kızı), Ca'fer b. Ebû Tâlib ve hanımı Esmâ bint Umeys, Osman b. Maz'ûn, Zübeyr b. Avvâm, Hâlid b. Saîd ve karısı Ümeyme bint Hâlid, Abdullah b. Cahş, Abdullah b. Mes'ûd, Abdurrahman b. Avf, Ebû Ubeyde b. Cerrâh, Mus'ab b. Umeyr gibi meşhur kişilerin de bulunduğu bir grup müslümanın Habeşistan'a gitmesine izin verdi. Habeşistan Necâşîsi Ashame'nin semâvî bir dine mensup adaletli bir hükümdar olması ve Arapça bilmesi hicret için Habeşistan'ın seçilmesinde önemli bir sebep teşkil ediyordu. Ayrıca ulaşım kolaylığı ve muhacirlerin malî sıkıntılarını daha rahat şekilde giderebilmeleri imkânı da bu seçimi etkilemişti. On bir erkek ve dört kadından oluşan müslüman kafilesi 615'te Mekke'den Şuaybe Limanı'na, oradan da bir tekneyle Habeşistan'a gitti. Bu hicret, Hz. Peygamber'in henüz tebliğinin ilk yıllarında iken Afrika ile temasa geçmesini sağladı. İlk muhacirlerin iyi karşılanması üzerine ikinci hicret kafilesine yetmişten fazla müslüman katıldı (616). Böylece Habeşistan'a hicret edenlerin sayısı İbn İshak'ın kaydına göre kadın ve çocuklar hariç sekseni aşmakta ve toplam 108 kişiye ulaşmaktadır (es-Sîre, s. 210). Belâzürî'nin düzenlediği listeye

göre muhacirlerin sayısı 109'u bulmaktadır (Ensâb, I, 198-223). Habeşistan'a hicret konusuna özel bir yer ayırmış olan İbn İshak (es-Sîre, s. 156-157, 205-210, 238-241) ve İbn Hişâm ile (es-Sîre, I, 322-331) ashabın hayatından bahsederken bu konuya da temas eden İbn Sa'd (eṭ-Ṭabaḳāt, III, 55-417; IV, 34-214; VIII, 36-301) gibi ilk devir İslâm tarihçileri Habeşistan'a hicret edenlerin isimleriyle ilgili farklı listeler vermektedir (geniş bilgi için bk. Öztürk, tür.yer.). Muhacirlerin sayısının artması üzerine endişeye kapılan Kureyşliler, Ashame en-Necâşî'ye bir heyet gönderip müslümanların iadesini istediler. Tarafları dinleyen Necâşî müşriklerin teklifini reddetti. Müşrikler de netice alamayınca bunun intikamını Mekke'de kalan müslümanlardan aldılar. Artık Mekke'deki müslümanlar çok daha kötü şartlarda var olma mücadelesi veriyorlardı. Bir müddet sonra muhacirlerin otuz üç kişilik bir bölümü, müslümanlara karşı Şi'bü Ebû Tâlib'de sosyal ve ekonomik boykotun kaldırılması ve Mekkeliler'in müslüman olduğuna dair söylentilerin çıkması üzerine Mekke'ye döndü (620). Müşrikler, Bedir'de uğradıkları bozgunun ardından Ashame en-Necâşî'ye ikinci bir elçilik heyeti gönderdilerse de yine sonuç alamadılar. Habeşistan'da kalan son müslüman kafilesi daha sonra yine kendi arzularıyla ve Necâşî'nin hazırlattığı gemilerle önce Câr Limanı'na geldiler, oradan da Medine'ye hareket ettiler (7/628). Resûl-i Ekrem Hayber'in fethi sırasında huzuruna çıkan muhacirlerin arasında Ca'fer b. Ebû Tâlib'i görünce çok sevinmişti (İbn Sa'd, IV, 34-35).

Müslümanlara ve Hz. Muhammed'i koruyan Hâşimoğulları'na karşı uygulanan üç yıllık boykotun ardından Ebû Tâlib'in ölümü müşriklere fırsat verdi ve bizzat Hz. Peygamber dahi birçok hakarete ve sataşmaya hedef oldu. Böyle bir ortamda İslâm'ı tebliğ edemeyeceğini anlayan Resûl-i Ekrem Tâif'e giderek yeni bir çevrede davasını anlatmayı denediyse de çok sert bir tepkiyle karşılaştı ve Mekke'ye dönmek mecburiyetinde kaldı. Bu sıralarda Akabe'de tanıştığı bazı Medine (Yesrib) sakinlerinin İslâmiyet'e girmesi üzerine şehir halkını oluşturan Hazrec ve Evs kabileleri arasında Müslümanlığın günden güne yayılması ve buna bağlı olarak yapılan Akabe biatları hicret açısından büyük önem taşımaktadır. Özellikle İkinci Akabe Biatı'nda Medineli müslümanlar Hz. Peygamber'i ve dolayısıyla Mekkeli müslümanları şehirlerine davet ederek geldiği takdirde canlarını, mallarını, kendi çocuklarını ve kadınlarını korudukları gibi onu koruyacaklarına, rahat günlerde de sıkıntılı anlarda da ona tâbi olacaklarına and içerek biatta

bulundular.

Tâifliler ve diğer kabileler Resûl-i Ekrem'i reddederken Medine'den gelenlerin daha ilk görüşmede İslâm'a girmeleri ve her türlü tehlike ve sıkıntıyı göze alarak şehrin kapılarını ona açmalarının, yani Medine'nin hicret yeri oluşunun sebep ve hikmetleri üzerinde durmak gerekir. İslâmiyet'in doğuşu sırasında bu şehirde oturan Evs ve Hazrec kabileleri arasında çok eskilere dayanan şiddetli bir düşmanlık vardı. 120 yıl boyunca birbirleriyle sık sık savaşa tutuşan bu iki kabile arasındaki son çarpışma hicretten beş veya altı yıl önce Buâs denilen yerde cereyan etmiş ve her iki taraftan pek çok kimse ölmüştü. Gerek Buâs gerekse daha önce yapılan

savaşlar birçok ocağın sönmesine yol açtığı için Hazrec ve Evs İslâmiyet'i tanıyınca bu yeni din sayesinde aralarındaki düşmanlığın kalkacağını ümit etmiştir. Bundan dolayı Buâs Savaşı'nın Medineliler'in İslâmiyet'e girişinde önemli bir yeri vardır. Nitekim Hz. Âişe'nin, "Buâs, Allah'ın Resûlullah için hazırlamış olduğu bir gündü" dediği nakledilir (Buhârî, "Menâḳıbü'l-enṣâr", 1, 27). Bundan başka Medine yahudilerinin son peygamberin yakın bir zaman içinde çıkacağını haber vermeleri de halk arasında bir peygamber beklentisi doğurmuştu. Öte yandan, şehrin İslâmiyet'in çevreye kolayca yayılmasına imkân sağlayacak merkezî bir konumda ve müdafaaya elverişli coğrafî bir yapıda olması, ayrıca kervan yollarının üzerinde bulunması da hicretin sebepleri arasında sayılmalıdır.

Ashaptan Medine'ye hicret eden ilk kişi Mahzûmoğulları'ndan Ebû Seleme Abdullah b. Abdülesed'dir. Ebû Seleme, Akabe biatlarından bir yıl önce hanımı Ümmü Seleme ile birlikte hicret etmiştir. Buhârî, Birinci Akabe Biatı'ndan (621) sonra Medine'ye İslâm'ı tebliğ için gönderilen Mus'ab b. Umeyr ile Abdullah b. Ümmü Mektûm'u ilk muhacirler olarak kabul eder ("Menâḳıbü'l-enṣâr", 46). İkinci Akabe Biatı'nın ardından (622) Hz. Peygamber'in hicrete izin vermesi üzerine ilk defa Âmir b. Rebîa ve hanımı Leylâ bint Ebû Hasme göç ettiler; onların arkasından da diğer sahâbîler gruplar halinde gitmeye başladılar. Hicret genellikle gizlice yapılmıştır; çünkü Mekkeliler ellerinden geldiğince engel olmaya çalışıyor, hatta yakaladıkları akrabalarını hapsediyorlardı. Yalnız Ömer b. Hattâb'ın, Kâbe'yi tavaf ettikten ve iki rek'at namaz kıldıktan sonra müşriklere meydan okuyarak alenen yola çıktığı bilinmektedir. Böylece ashabın büyük

çoğunluğu kısa sürede Medine'ye göç etti; geride sadece Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekir ve bunların aileleri, Hz. Ali ve annesi, ayrıca hicrete güç yetirememiş veya gidişleri engellenmiş belli kişiler kalmıştı. Muhacir sahâbîler Medine'ye vardıklarında ensar tarafından misafir edildiler.

Müslümanların büyük çoğunluğunun Medine'ye yerleşmesi ve İslâmiyet'in orada güçlenmeye başlaması Mekke müşriklerini korkuttu; Hz. Muhammed'in de bir gün oraya giderek ashabıyla birlikte kendilerine karşı bir tehlike oluşturacağından endişe ediyorlardı. Buna karşı bir tedbir almak üzere Dârünnedve'de toplandılar ve tartışacakları konu son derece önemli olduğundan Ebû Leheb dışında Hâşimoğulları'ndan hiç kimseyi çağırmadıkları gibi güvenmedikleri kimseleri de içeri sokmadılar. Bazı siyer kitaplarında yer alan, "şeytanın Necid halkından bir ihtiyar kılığında gelerek toplantıya katıldığı ve alınan kararda etkili olduğu" şeklindeki rivayetlere itibar etmemek gerekir. Dârünnedve'de uzun müzakerelerden sonra Ebû Cehil'in teklifiyle Hz. Peygamber'i öldürme kararı alındı. Bu kararı sadece bir kişi değil, Kureyş kabilelerinin her birini temsilen görevlendirilecek silâhşörlerden oluşan bir grup yerine getirecek, böylece Hâşimoğulları'nın kan davasına kalkışması önlenecekti.

Görevlendirilen kişiler suikast hazırlıklarına başlarken Resûl-i Ekrem de Cebrâil vasıtasıyla durumdan haberdar oldu, hicret etmek üzere harekete geçerek hemen Hz. Ebû Bekir'in evine gitti, onunla birlikte bir plan hazırladı. Plan gereğince bir kılavuz buldular; Abdullah b. Uraykıt adındaki bu kılavuz müşrik olmakla beraber güvenilir, mert bir kişiydi. Hz. Ebû Bekir, hicret için önceden hazırladığı iki deveyi kılavuza verdi ve üç gün sonra Sevr dağının eteğinde buluşmak üzere onunla sözleşti. Evine giden Hz. Peygamber, ayrıldığı zaman evi kontrol edebilecek müşrikleri yanıltmak ve kendisine emanet bırakılan bazı eşyayı sahiplerine geri vermek üzere Hz. Ali'yi görevlendirdi ve gece yarısı Ebû Bekir'in evine gitti; oradan beraberce yola çıkarak Mekke'nin güneybatısındaki Sevr dağına vardılar ve bir mağaraya gizlendiler. Burada kaldıkları üç gün boyunca Hz. Ebû Bekir'in oğlu Abdullah geceleri gelerek elde ettiği bilgileri onlara aktarmıştır.

Resûl-i Ekrem'i öldürmekle görevlendirilen Mekkeliler onu evinde bulamayınca hemen aramaya koyulmuşlardı. Ebû Bekir'in evinde yapılan

arama ve soruşturmalar da netice vermeyince bütün çevreyi taramaya başladılar ve etrafa haberciler göndererek onların başına ödül koyduklarını ilân ettiler. Bu aramalar sırasında içlerinden bir grup saklandıkları mağaranın yanına kadar gelmişti. Hz. Ebû Bekir duyduğu seslerden endişe ederek, “Ey Allah’ın resulü! Eğilip baksalar bizi görecekler” diyor, Resûl-i Ekrem ise Kur’an’da da işaret edildiği üzere, “Üzülme, elbette Allah bizimledir” cevabıyla onu teskin ediyordu (et-Tevbe 9/40). Allah’ın resulünü koruduğu âşikârdı; çünkü müşrikler mağaranın yanına kadar geldikleri halde içine bakmadan dönüp gittiler. Onların mağaraya bakmadan dönmelerine sebep olarak bir örümceğin mağaranın ağzına ağ ördüğünü ifade eden rivayetler -farklı görüşe sahip olanlar bulunmakla birlikte-pek çok muhaddis tarafından “hasen” olarak değerlendirilmiştir (Müsned, I, 348; İbn Kayyim el-Cevziyye, III, 52; İbn Kesîr, III, 181; İbn Hacer, VII, 236); esasen bu rivayetlerin reddini gerekli kılacak bir sebep de mevcut değildir. Mağarada geçirilen üç günün sonunda Mekkeliler’in kontrolü ve aramaları oldukça tavsamıştı. Sözleşildiği gibi kılavuz Abdullah b. Uraykıt develerle birlikte Sevr’e geldi. Ebû Bekir’in âzatlısı Âmir b. Füheyre de kafileye alındı ve sahil yoluna doğru hareket edildi. Medine’ye salimen ulaşabilmek için işlek ve mûtat yollar yerine farklı bir güzergâh tercih edilmiş ve bazan sarp dağ geçitlerinden, bazan çöllerin arasından geçilmiştir. Buna rağmen zaman zaman takibe uğradılar, sorguya çekildiler ve tehlikeli anlar yaşadılar. Müdlic kabilesine mensup Sürâka b. Mâlik’in takibi ve daha sonra Tâif muhasarasının ardından onun İslâm’a girmesiyle ilgili rivayet meşhurdur (bk. SÜRÂKA b. MÂLİK). Böyle bir tehlike Eslem kabilesinin topraklarına gelindiği zaman da yaşandı. Kabilenin reisi Büreyde b. Husayb bir müfrezeyle kafilenin önünü kesti; ancak kısa bir görüşmenin ardından adamlarıyla beraber müslüman oldu ve mızrağına bağladığı sarığı ile Hz. Peygamber’e sancak açarak arazilerinden çıkıncaya kadar kendisine refakat etti. Bu arada yolculuk es-nasında bazı güzel olaylar da yaşandı. Meselâ kafile Kudeyd’de yiyecek bir şeyler almak üzere Ümmü Ma‘bed Âtike bint Hâlid’in bulunduğu çadıra uğradı. Burada Resûl-i Ekrem sürüye katılamayacak kadar zayıf, sütten kesilmiş bir keçiyi besmeleyle sağınca keçi oradakilere yetip artacak kadar süt verdi. Ümmü Ma‘bed’in, daha sonra çadıra dönen kocası Ebû Ma‘bed el-Huzâî’nin isteği üzerine Hz. Peygamber’i tavsif ederken kullandığı ifadeler hilye edebiyatına konu olmuştur (bk. HİLYE; ÜMMÜ MA‘BED).

Medine’deki müslümanlar Hz. Muhammed’in Mekke’den ayrıldığını öğrenmiş, fakat gecikince endişelenmeye başlamışlardı. Bundan dolayı her sabah Mekke yolu üzerindeki Harre mevkiine çıkıp gün yükselinceye kadar bekliyor, hararet artınca ümitlerini keserek evlerine dönüyorlardı. 8 Rebîülevvel (20 Eylül 622) Pazartesi günü de böyle yapmış ve dönmüşlerdi; ancak kısa bir süre sonra üç katlı bir evin damına çıkan bir yahudi kızı, ufukta Medine’ye doğru gelen bir kafile

görünce bunların beklenen misafirler olduğunu anladı ve bağırarak durumu ilân etti. Bunun üzerine müslümanlar Resûl-i Ekrem’i karşılamak için Harre’ye koştular. Ashabına kavuşan Hz. Peygamber, Medine’ye bir saatlik mesafede bulunan Kubâ mevkiinde Evs kabilesinin bir kolu olan Amr b. Avfoğulları’ndan Külsûm b. Hidm’in evine inerek bir süre dinlendi. İbn İshak ve İbn Hişâm’a göre Kubâ’daki ikamet dört gün (İbn Hişâm, II, 494), Buhârî’nin naklettiği bir rivayete göre ise on dört gün (“Menâḳıbü’l-enṣâr”, 46) devam etmiştir. Bu hususta daha başka görüşler de mevcut olmakla birlikte verilen molanın fazla uzun sürmediği anlaşılmaktadır (bk. İbn Hacer, VII, 287). Bu süre zarfında Kubâ’da hemen bir mescid yaptıran Hz. Peygamber bir cuma günü buradan ayrıldı ve Medine’ye yöneldi. Rânûnâ vadisine gelince Sâlim b. Avf kabilesine uğrayarak ilk cuma namazını kıldırdı; namazdan sonra da şehre ulaştı. Büyük bir kalabalık tarafından coşkuyla karşılanan Resûl-i Ekrem, kendisini evlerine davet eden kimseleri kırmamak için güzel bir usul buldu ve devesi Kasvâ’nın serbest bırakılmasını isteyerek onun çöktüğü yere en yakın eve ineceğini söyledi. Devenin, daha sonra Mescidi Nebevî’nin yapıldığı boş bir arsaya çökmesi üzerine de en yakındaki evin sahibi Ebû Eyyûb el-Ensârî’nin misafiri oldu. Burada yedi ay kadar kaldıktan sonra mescidin bitişiğinde inşa edilen odalarına taşındı.

Kaynaklarda Hz. Peygamber’in Mekke’den çıkışı, Kubâ’ya varışı ve Medine’ye girişi hakkında verilen tarihler oldukça farklıdır. Bunların incelenmesi sonunda, Mekkeliler’in 26 Safer (9 Eylül 622) Perşembe günü suikast kararı aldıkları, durumu öğrenen Resûl-i Ekrem’in o gece şehri terkederek Sevr mağarasına gittiği, 27-28-29 Safer (10-11-12 Eylül 622) Cuma, Cumartesi ve Pazar günlerini mağarada geçirdiği, 1 Rebîülevvel (13 Eylül 622) Pazartesi günü mağaradan yola çıktığı, 8 Rebîülevvel (20 Eylül 622) Pazartesi günü Kubâ’ya indiği ve 12 Rebîülevvel (24 Eylül 622) Cuma

günü Medine'ye girdiği anlaşılmaktadır.

Hz. Peygamber'in Mekke'den Medine'ye hicretiyle İslâm tarihinde yeni bir dönem başlamıştır. Hadise sadece bir mekân değişikliği boyutunda kalmamış, İslâm'ın daveti, teşrî faaliyeti ve siyaseti açısından bir dönüm noktası olmuştur. Bu sebeple hicretin ve muhacirlerin değer ve şerefinden bahseden pek çok âyet ve hadis vardır. Meselâ bir âyette şöyle denilmektedir: "Öne geçen ilk muhacirler ve ensarla onlara güzellikle tâbi olanlar, işte Allah onlardan razı olmuştur, onlar da Allah'tan razı olmuşlardır. Allah onlara içinde ebedî kalacakları, altından ırmaklar akan cennetler hazırlamıştır. İşte bu büyük kurtuluştur" (et-Tevbe 9/100). Hz. Peygamber de ensara karşı yaptığı bir konuşmada, "Eğer hicret şerefi olmasaydı ben muhakkak ensardan bir fert olmak isterdim" diyerek (Müsned, II, 315; Müslim, "Zekât", 139) muhacirliğin şerefinin yerini hiçbir şeyin tutamayacağını belirtmiştir. Bütün müslümanlar da hicrete ve muhacirlere ayrı bir değer atfetmişlerdir. Sahâbeyi tabakalara ayıran İslâm âlimleri ilk sırayı daima muhacirlere vermişlerdir.

Hicretten sonra muhacirlerle ensar arasında tam bir kaynaşma ve dayanışmanın oluştuğu görülmektedir. Bunun sağlanmasında, İslâm'ın esasları ve mensuplarına telkin ettiği kardeşlik anlayışı kadar Hz. Peygamber'in uygulamaya koyduğu "muâhât" ameliyesinin de etkisi büyük olmuştur. Bu ameliye hicretten hemen sonra gerçekleştirilmiş ve Resûl-i Ekrem, ensarla muhacirleri bir araya getirerek her muhacir için ensardan bir kardeş tayin etmişti. 186 ailenin kardeş ilân edildiği bu uygulama sadece şekilde kalmamış, muhacirler ve ensar kan bağından öte bir bağlılıkla birbirlerine bağlanmışlardı. Hatta mirasla ilgili âyetler gelinceye kadar bu kardeşler birbirine vâris dahi oluyorlardı. Siyasî, iktisadî, içtimaî, dinî ve askerî pek çok fayda sağlayan muâhât, İslâm toplumunun yapılanmasındaki rolü bakımından hicrete anlam kazandırmış ve muhacirlerin Medine'deki hayatlarını kolaylaştırmıştır (ayrıca bk. MUÂHÂT).

Siyasî açıdan hicretin büyük bir değişime imkân sağladığı âşikârdır. Mekke'deki müşriklerin baskıları karşısında pek çok eziyet ve işkenceye mâruz kalan müslümanlar hicret sayesinde güç bulmuş ve Hz. Peygamber'in önderliğinde bir devlete kavuşmuşlardır. Hicretten sonra Yesrib şehrinin adı, "fesat" anlamındaki bir kökten geldiği için Resûl-i

Ekrem tarafından “hoş ve güzel” mânasında Taybe veya Tâbe’ye çevrildi; daha çok da Medînetü’r-resûl yahut Medîne-i Münevvere adıyla anılarak müslümanların kurdukları devletin ilk başşehri oldu ve bu konumunu Hz. Osman’ın şehid edildiği tarihe kadar korudu. Ayrıca Resûl-i Ekrem, Hz. İbrâhim’in hareminden (Mekke) sonra bu yeni merkezin de harem olmasını Allah’tan niyaz etmiş, niyazının kabulü üzerine de şehrin doğusundaki Harretüvâkım ve batısındaki Harretülvebre ile güneydeki Âir (Ayr) ve kuzeydeki Küçük Sevr dağları arası şehrin harem sınırı olarak kabul edilmiştir. Resûl-i Ekrem, Mekke’nin fethinden sonra ensara karşı vefa duygusuyla hareket edip Medine’yi bırakmamış ve vefatında Mescidi Nebevî’deki hücre-i saâdetine defnedilmiştir.

Hicretten sonra Hz. Peygamber İslâm devletinin kuruluşunu ilân etmiş ve diplomatik temaslarına hemen başlamıştır. Yahudileri de içine alacak şekilde devletin ilk anayasasının belirlenmesini (DİA, III, 153-154) ve civardaki kabilelerle antlaşmalar yapılmasını bu çerçevede değerlendirmek gerekir. Neticede 6 (628) yılında yapılan Hudeybiye Antlaşması ile, daha önce müslüman varlığını reddeden Kureyş de İslâm devletinin mevcudiyetini kabullenmek mecburiyetinde kaldı. Resûl-i Ekrem, devletin teşkilâtlandırılması için gereken bütün çalışmaları en kısa zamanda tamamlamaya çalıştı. Henüz hicretin birinci yılı dolmadan can ve mal güvenliğini sağlamak üzere çevreye silâhlı birliklerin gönderilmesi de bunu göstermektedir. Mekke döneminde kâfirlerin sataşmaları ve fiilî engellemelerine karşı sabır

tavsiye edilirken Medine döneminde durum değişmiş ve müslümanlara misillemede bulunma hakkı tanınmıştır. Çok kısa bir sürede güçlenecek ve tarihte yeni oluşumlara sebep teşkil edecek İslâm devletinin temelinde hiç şüphesiz hicret olayı vardır.

Hicret teşrî açısından da büyük önem taşımaktadır. Mekke döneminde nâzil olan âyetlerde tevhid, nübüvvet, âhiret gibi temel inanç konuları işlenip ibadet ve ahlâkla ilgili İslâm esasları konulurken hicretten sonra ferdî ve içtimaî hayatı düzenleyen ahkâmla ilgili âyetler inmiş, ibadet ve muâmelâta dair hükümler konularak müeyyideler getirilmiş ve devletlerarası hukuku ilgilendiren kurallar belirlenmiştir. Hicretin, İslâm davetinin seyrinde ve dinin yayılışında da etkili olduğu bilinen bir husustur. Medine döneminde

davetin önündeki engeller birer birer kaldırılarak müslümanlara ve Müslümanlığa meyli olan kimselere yapılan baskılar kırılmış, böylece insanlara hür iradeleriyle dinlerini seçme imkânı sağlanmıştır. Hicretten sonra gün geçtikçe kuvvetlenen devlet otoritesi İslâm'a duyulan ilginin artmasını sağlamış, ayrıca kabileler ve aşiretlerle yapılan görüşmeler sonucunda gerçekleşen toplu ihtidâlarla hızlı bir yayılma sürecine girilmiştir. Hicretle müslümanların iktisadî ve ticarî imkânları da genişlemiştir.

Medine döneminin ilk yıllarında İslâmiyet'i kabul eden çevredeki insanların Hz. Peygamber'in yanına hicret etmesi bir zorunluluktu ve imanla ilgili görülüyordu. Kur'an buna uymayanları şiddetle kınar ve onların âkıbetlerinin korkunç olacağını belirtir (en-Nisâ 4/97). Müminlere böyle kimselerle yakın dostluk ilişkilerinin kesilmesi de emredilmiştir: "İman edip de hicret etmeyenler ise hicret edinceye kadar onlarla sizin hiçbir yakın dostluğunuz ve ilişkiniz olamaz" (el-Enfâl 8/72). Resûl-i Ekrem de kendisine iman ve biat etmek üzere gelen kişilerden biat şartı olarak hicret etmelerini istiyordu (Buhârî, "Meġāzî", 53; Müslim, "Birr", 6). Medine'ye gelenlerin daha sonra oradan ayrılıp başka bölgelere yerleşmeleri hoş karşılanmıyordu. Hz. Peygamber'in, "Allahım! Ashabımın hicretini kararlı kıl; onları topukları üzerinde tekrar geriye döndürme" diye dua ettiği bilinmektedir (Müslim, "Vaṣıyye", 5); nitekim hicret ettikten sonra Mekke'ye dönüp orada ölen Sa'd b. Havle için çok üzülmüştü (Müslim, "Vaṣıyye", 5). Bu ve benzeri naslar dolayısıyla İslâm âlimleri bu devrede Medine'ye hicretin farz, daha sonra oradan ayrılmanın ise haram olduğu görüşüne varmışlardır. İslâmiyet güç kazanıp, müslümanların bulundukları bölgelerde kendilerine yapılan baskılar ortadan kalktıktan ve dinin esaslarını kolayca öğrenme imkânı doğduktan ve nihayet Mekke fethedildikten sonra hicret bir zorunluluk olmaktan çıkarılmıştır.

Bu derece önem verilmesine bağlı olarak hicretin daha Peygamber döneminde bir takvim ve tarih başlangıcı sayıldığı görülmektedir. Ashabın, Resûl-i Ekrem'in hayatını Mekke ve Medine dönemi diye ikiye ayırması ve bu dönemlere ait yılları birbirini tamamlayacak şekilde değil ayrı ayrı zikretmesi (Buhârî, "Menâḳıbü'l-enṣâr", 28, 45, "Meġāzî", 85; Müslim, "Feżâʾil", 113, 118, 121, 123) bu hususun ilk işaretidir. Ayrıca İbn Şihâb ez-Zührî'den, Resûl-i Ekrem'in Medine'ye gelince bir takvim hazırlanmasını

istediği, bunun üzerine hicretin gerçekleştiği rebîülevvel ayının tarih başlangıcı olarak belirlendiği rivayet edilirse de bu rivayet fazla kabul görmemiştir (İbn Hacer, VII, 268). Hicretin resmen takvim başlangıcı sayılması Hz. Ömer zamanında 17 (638) yılında gerçekleşmiştir (bk. TAKVİM).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “hcr” md.; İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, “hcr” md.; Lisânü’l-ʿArab, “hcr” md.; et-Taʿrîfât, “hicret” md.; Wensinck, el-Muʿcem, “hcr” md.; Miftâḥu künûzi’s-sünne, “hicret” md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “hcr” md.; Müsned, I, 348, 409, 430; II, 68, 315; III, 401; IV, 62, 99, 114, 223; V, 270, 363, 375; VI, 465, 466; Dârimî, “Ṣalât”, 135, “Siyer”, 69; Buhârî, “Îmân”, 4, “Cihâd”, 1, 27, 194, “Menâḳıbü’l-enṣâr”, 1, 27, 28, 45-48, “Meġāzî”, 53, 85, “Nikâḥ”, 92; Müslim, “Zekât”, 139, “Vaṣıyye”, 5, 6, “İmâre”, 83-86, “Feżâʾil”, 113, 118, 121, 123, “Birr”, 6; İbn Mâce, “Keffârât”, 12; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 2, 4, “Vitir”, 11; Nesâî, “Îmân”, 9, “Beyʿat”, 9, 12, 15, “Zînet”, 25; İbn İshak, es-Sîre, s. 156-157, 205-210, 238-241; İbn Hişâm, es-Sîre2, I, 321-331; II, 431-507; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 217-239; III, 55-417; IV, 34-214; VIII, 36-301; Belâzürî, Ensâb, I, 198-223, 257-271; Ya‘kūbî, Târîḫ, II, 37-42; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), II, 353-393; Mes‘ûdî, Mürûcü’ẕ-ẕeheb (Meynard), IV, 137-140; Beyhakī, Delâʾilü’n-nübüvve (nşr. Abdülmu‘tî Kal‘acî), Beyrut 1405/1985, II, 430-521; Reşîdüddîn-i Meybüdî, Keşfü’l-esrâr ve ʿuddetü’l-ebrâr, Tahran 1344 hş., I, 58; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, II, 94-110; Nevevî, Şerḥu Müslim, XI, 79-80; XIII, 6-9; Zehebî, Târîḫu’l-İslâm: es-sîretü’n-nebeviyye, s. 281-338; İbn Kayyim el-Cevziyye, Zâdü’l-meʿâd, III, 43-65; İbn Kesîr, el-Bidâye, III, 168-210; İbn Hacer, Fetḥu’l-bârî (Hatîb), VII, 236, 268-312; Süyûtî, el-Ḫaṣâʾiṣü’l-kübrâ (nşr. M. Halîl Herrâs), Kahire 1386/1967, I, 451-473; Diyârbekrî, Târîḫu’l-ḫamîs, I, 320-343; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, Bulûġu’l-ereb, III, 214-216; L. Caetani, İslâm Tarihi (trc. Hüseyin Cahid), İstanbul 1924, III, 7-80; W. Montgomery Watt, Mahomet à la Mecque (trc. F. Dourveil), Paris 1958, s. 180-195; a. mlf., Mahomet à Médine (trc. S. M. Guillemin - F. Vaudou), Paris 1959, s. 13-14;

Hasan Fethü'l-bâb, ʿAlâ ṭarîḳı'l-hicre, Kahire 1390/1971; Ahmed Abdülgafûr Attâr, el-Hicre, Mekke 1400/1980; Abdülhamîd Zûzû, el-Hicre ve devrühâ fi'l-ḥareketi'l-vaṭaniyyeti'l-Cezâʾiriyye beyne'l-ḥarbeyn: 1919-1939, Cezayir 1985; Mahmûd Ali el-Bablâvî, Târîḫu'l-hicreti'n-nebeviyye ve bedʾü'l-İslâm, Beyrut 1406/1985; Şevkī Ebû Halîl, el-Hicre ḥades̱ün ġayyere mecra't-târîḫ, Dımaşk 1406/1986; Sa'd el-Marsafî, el-Hicretü'n-nebeviyye ve devrühâ fî binâʾi'l-müctemaʿi'l-İslâmî, Beyrut 1409/1988; Muhammed b. Muhammed Ebû Şühbe, es-Sîretü'n-nebeviyye fî ḍavʾi'l-Ḳurʾân ve's-Sünne, Dımaşk 1988, I, 429-498; Levent Öztürk, Hz. Muhammed'in Habeşistan'la Münasebetleri (yüksek lisans tezi, 1988, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), tür.yer.; Fethî Gays, el-İslâm ve'l-Ḥabeşe ʿabre't-târîḫ, Kahire, ts. (Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye), s. 49; M. Lokman el-A'zamî en-Nedvî, Müctemaʿu'l-Medîneti'l-Münevvere fî ʿahdi'r-Resûl, Kahire 1989, s. 31-51; Ahmed Abdülganî en-Necûlî el-Cemel, Hicretü'r-Resûl ve ṣaḥâbetühû fi'l-Ḳurʾân ve's-Sünne, Mansûre 1989; Muhammad Khalid Masud, "The Obligation to Migrate: The Doctrine of Hijra in Islamic Law", Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration and the Religious Imagination (ed. D. F. Eickelman - J. Piscatori), London 1990, s. 29-49; Mehdî Rızkullah Ahmed, es-Sîretü'n-nebeviyye fî ḍavʾi'l-meṣâdiri'l-aṣliyye, Riyad 1412/1992, s. 257-306; W. Madelung, "Has the Hijra Come to an End?", REI, LIV (1986), s. 225-237; P. Crone, "The First-Century Concept of Hiğra", Arabica, XLI/3, Leiden 1994, s. 352-387; B. Carra de Vaux, "Hicret", İA, V/1, s. 476-477; M. Akif Aydın, "Anayasa", DİA, III, 153-154.

Ahmet Önkal

FIKIH.

Hicret'in tarihî, içtimaî ve iktisadî yönden olduğu gibi dinî, siyasî ve hukukî yönden de birtakım sonuçları olmuştur. Müslümanlar, hicretle birlikte Mekke müşriklerinin zulüm ve baskısından kurtularak Medine'yi yurt edinince İslâm'a yeni girenlerin de gerek zulüm ve baskıya mâruz kalmadan yaşamaları, gerekse yeni kurulan İslâm toplumuna destek olmaları ve İslâm esaslarını öğrenme imkânına kavuşmaları bakımından

onlara katılmaları büyük önem arzediyordu. Bundan dolayı Medine'ye hicret, dinî bir vecîbe olmanın yanında hicret etmeyenlerin ulaşamayacağı bir fazilet de sayılıyordu.

Birçok âyette hicret cihadla birlikte anıldığı gibi (el-Bakara 2/218; el-Enfâl 8/72, 74-75; et-Tevbe 9/20; en-Nahl 16/110) bu âyetlerde ve diğer bazı yerlerde (Âl-i İmrân 3/195; en-Nahl 16/41; el-Hac 22/58) Allah yolunda hicretin önem ve faziletine işaret edilmiş, kişinin hayatını ve inancını korumak için vatanını terkederek başka bir yere göçmesi sebebiyle karşılaşacağı zorluklara katlanması bakımından da İslâm'a bağlılığın göstergesi sayılmıştır. "-Bilhassa o fey-hicret eden fakirlere aittir ki onlar Allah'tan fazlu inâyet ve hoşnutluk beklerler; Allah'a ve Peygamber'ine yardım ederken yurtlarından çıkarılıp mallarından mahrum edilmişlerdir. İşte bunlar sadıkların ta kendileridir. Onlardan önce -Medine'yi-yurt ve iman evi edinmiş olanlar kendilerine hicret edenlere karşı sevgi beslerler. Onlara verilen şeylerden dolayı içlerinde bir ihtiyaç duymazlar. Kendileri yoksulluk içinde olsalar bile onları öz canlarından daha üstün tutarlar. Kim nefsinin hırsından ve cimriliğinden korunursa işte muratlarına erenler onlardır" (el-Haşr 59/8-9) meâlindeki âyette bu husus dile getirildiği gibi ashabın faziletiyle ilgili olarak yapılan tasniflerde muhacirler de kendi aralarında ayırıma tâbi tutulmuş, önce hicret edenler sonrakilerden üstün sayılmıştır (Bağdâdî, s. 299-303; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî, s. 407).

Mekke'de ilk müslümanların, Kureyş'in zulüm ve baskısına karşı geleceğe yönelik herhangi bir plan ve stratejileri olmaksızın pasif bir şekilde boyun eğdiklerini düşünmek doğru değildir. O dönemde müslümanlar, intikam için değil bir ideal uğruna verilecek mücadele ve savaşın icap ettirdiği ruhî bir hazırlık devresi geçiriyordu. Ayrıca silâhlı bir direnişin gerektirdiği şartlara da sahip değillerdi. Bunun için savunulabilir bir toprak ve İslâm idealine bağlı etkili bir siyasî otoritenin varlığı şarttı. Nitekim Medine'ye hicretin siyasî açıdan anlamı ve hedefi şu âyetle ifade edilmiştir: "Ve şöyle de: Rabbim! Gireceğim yere doğrulukla girmemi sağla; çıkacağım yerden de beni doğrulukla çıkar ve tarafından bana hakkıyla yardım edici bir kuvvet ver" (el-İsrâ 17/80). Katâde b. Diâme, davasının bir kuvvet ve otorite olmadan yürüyemeyeceğini anlayan Resûl-i Ekrem'e, hemen hicretten önce nâzil olan bu âyette kuvvet ve iktidar için dua etmesinin emredildiğini belirtir (İbn Kayyim el-Cevziyye, Zâdü'l-meʿâd, II, 55; İbn Kesîr, III, 59).

Hz. Peygamber, İslâm'ın evrensel boyutta tebliği ve müslümanların barış ve güven içinde yaşamaları için siyasî hâkimiyetin hayatî önem taşıdığını düşündüğünden İkinci Akabe Biatı'nda Medine üzerinde şahsî otoritesinin kabulünü kesin şekilde istemişti. Hicretle birlikte bu siyasî hedefin ilk adımı atılmış ve daha sonra merhale merhale amaca ulaşılmıştır.

Hicretle ortaya çıkan en önemli durum şüphesiz müslümanların bir yurt edinmiş olmalarıdır. Uğradıkları baskılar yüzünden daha önce Habeşistan'a göç eden müslümanlar bu defa ana yurtlarıyla ilgilerini tamamıyla keserek Medine'ye hicret etmişlerdi. Hicretten önce siyasî bir organizasyona sahip bulunmayan müslümanların siyasî iktidarlarının hâkimiyet ve faaliyet alanı olacak bir yurtları yoktu. Hicretin hemen ardından ise devlet kurma imkânına kavuştukları gibi bu devletin hâkimiyet alanını meydana getiren bir ülkeye de sahip olmuşlardı. Böylece ilk dârülislâm, bazı hadislerde "dârülhicre" veya "dârülmuhâcirîn" diye de anılan (İbn Mâce, "Cihâd", 38; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 90; Hâkim, III, 4-5) Medine olmuştu (İbn Kayyim, Aḥkâmu ehli'ẕ-ẕimme, I, 5). Mekke döneminde nâzil olan âyetler daha çok dinin inanç esaslarıyla ilgili iken hicretten sonra bağımsız bir devletin kurulmasıyla birlikte gerek Kur'an'da gerekse sünnette müslümanların toplumsal ve milletlerarası alanda ilişkilerini düzenleyen siyasî, hukukî ve iktisadî esaslar vazedilmiştir. Bundan dolayı hicret İslâm teşrii bakımından da önemli bir merhale oluşturmaktadır.

Hicretin bazı önemli hukukî sonuçlarının belirtildiği bir hadiste kaydedildiğine göre Resûlullah, bir seriyyenin veya ordunun başında gönderdiği kumandana kendisi ve beraberindeki müslümanlar hakkında hayrı ve takvâyı tavsiye ederek şöyle derdi: "Müşriklerle karşılaştığınızda onların şu üç husustan birini seçmelerini iste ve bunlardan hangisine icâbet ederlerse kabul ederek kendilerinden el çek: Onları İslâm'a davet et; eğer sana icâbet ederlerse kabul et ve onları kendi yurtlarından dârülmuhâcirîne göç etmeye çağır. Bunu yaptıkları takdirde muhacirlerin lehine ve aleyhine olan hükümlerin onların da lehine ve aleyhine olacağını bildir. Eğer kendi yurtlarını tercih ederlerse müslüman olan bedevî Araplar'ın (A'râb*) statüsüne girerler ve kendilerine müslümanlara uygulanan hükümler uygulanır. Müslümanlarla birlikte cihad etmezlerse fey ve ganimetten pay alamazlar. Eğer İslâm'a girmeyi reddederlerse onları cizye vermeye davet et, icâbet ettikleri takdirde kabul et ve kendilerinden el çek. Eğer bundan da

yüz çevirirlerse Allah'a güven ve onlarla savaş" (İbn Mâce, "Cihâd", 38; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 90; Tirmizî, "Siyer", 48).

Bu hadisten anlaşıldığı üzere başlangıçta İslâm'a girenlerin kendi yurtlarını terkedip Medine'ye hicret etmeleri farzdı. Çünkü yeni müslüman olanların İslâmiyet'in hükümlerini öğrenmeleri ve İslâm toplumunun çekirdeğini oluşturan ensar ve muhacirlere destek olmaları zaruri idi. Medine'ye hicretin farz oluşu Mekke'nin fethine kadar devam etmiştir. Resûl-i Ekrem'in, "Fetihten sonra hicret yoktur" (aş. bk.) hadisi de bunu göstermektedir (Cessâs, III, 75; Serahsî, X, 6).

İmam Şâfiî'nin belirttiğine göre Medine'ye hicreti takip eden ilk zamanlar hicret farz olmadığı gibi Mekke'de ikamet de haram değildi. Hicretten sonra cihad önce mubah, daha sonra farz kılınınca hicret etmeyenlere karşı uygulanan baskı ve zulüm iyice arttı. Bunun üzerine baskıya mâruz kalanlardan hicrete gücü yetenlerin hicret etmesi farz kılındı. İlk İslâm toplumunun geleceği bakımından taşıdığı önem sebebiyle bu emre uymayanların durumu ve âkıbeti şöyle ifade edilmiştir: "Kendi nefislerine zulmeden kişiler olarak canlarını alacağı kimselere melekler, 'Ne işte idiniz?' derler. Onlar, 'Biz yeryüzünde -dinin emirlerini uygula-maktan âcizdik' deyince melekler, 'Allah'ın arzı geniş değil miydi, siz de hicret edeydiniz ya' derler. İşte onların barınakları cehennemdir. O ne kötü bir yerdir!" (en-Nisâ 4/97). Âyetin devamında ise hicrete gücü yetmeyenlerin mâzeretinin kabul edileceği belirtilmiştir (en-Nisâ 4/98). Öte yandan hicret, göç etmeye muktedir olanlardan dinleri hususunda baskıya mâruz kalanlar için farz kılınmıştır. Çünkü Resûlullah, Hz. Abbas gibi baskı altında bulunmayan bazı kişilere Mekke'de kalma izni vermiştir (Şâfiî, IV, 84).

Muhacirler, Allah için yurtlarını terkederek Medine'yi vatan edinen çeşitli kabilelere mensup kimselerdi. Çoğunun ne toprağı ne de hayvanı vardı; Hz. Peygamber onlara feyden infakta bulunuyordu. Çölde yaşayan bedevî müslümanlar ise feyden pay alamıyordu. Bedevîlerden savaşa katılanlar ganimetten paylarını alıp

giderlerdi. Diğer taraftan muhacirler cihad ve umumi seferberlik ilânı halinde savaşa katılmakla mükelleftiler. Bunların yeterli olması durumunda bedevî müslümanların savaşa katılma zorunluluğu ortadan kalkardı (Ebû

Ubeyd, s. 272; Hattâbî, III, 83; Sindî, Ḥâşiyetü İbn Mâce, II, 103).

İmam Şâfiî, hicret etmeyenlerden muhtaç olanlara zekât verilebileceği görüşündedir. Ona göre zekât feyden payı olmayanlara, fey ise askerlere aittir. Fey ehline zekât, zekât ehline de fey verilmez. Zekât ehli hicret etmeyenler ve savaşmayanlardır. Resûlullah zamanında zekât ehli "A‘râb", fey ehli ise "muhâcirîn" diye adlandırılmıştı (Mâverdî, s. 127-128; Nevevî, XIII, 38). Ebû Hanîfe'ye ve Mâlik'e göre ise zekâtla fey aynıdır, biri diğerinin yerine harcanabilir (Nevevî, XIII, 38; Şevkânî, VII, 262).

Hicretten sonra ensarla muhacirler arasında kardeşlik bağı (muâhât*) kurulmuş ve bunlar birbirlerine mirasçı kılınmıştı. Buna karşılık hicret eden bir müslümanla, dârülharpte İslâm'a girmiş ve henüz hicret etmemiş olan akrabası arasında ilgili âyet gereğince (el-Enfâl 8/72) mirasçılık cereyan etmezdi. Hicret eden müslümanın dârülharpte müste'men olarak bulunması da bunun için yeterli değildi. Zira miras velâyete dayanır, velâyet kopukken tevarüs cereyan etmez. Ancak bu hüküm Mekke'nin fethine kadar devam etmiştir. Çünkü Mekke'nin fethiyle hicretin hükmü, "Fetihten sonra hicret yoktur" hadisiyle neshedildiği gibi, "Hısımlar Allah'ın kitabında birbirine daha yakındır" (el-Enfâl 8/75) âyetiyle de müslümanlar arasında tevarüsün hicrete değil akrabalık bağına dayandığı belirtilmiş ve önceki hüküm neshedilmiştir (Ebû Ubeyd, s. 275; Cessâs, II, 241-243; III, 74-76).

İbn Abbas, Resûlullah'ın Mekke'nin fethedildiği gün, "Fetihten sonra hicret yoktur, ancak cihad ve niyet kalmıştır; cihada çağrıldığınızda icâbet edin" dediğini nakleder (Dârimî, "Siyer", 69; Tirmizî, "Siyer", 33). Buna göre, Mekke'nin fethinden sonra Medine'ye hicretin fazileti artık kalmamakla birlikte cihad ve amellerde hayra niyet etmek gibi birtakım davranışlarda bulunmak hicretin faziletiyle eşdeğerde sayılmıştır (Sindî, Ḥâşiyetü'n-Nesâ'î, VII, 146). Bunların yanında Allah rızâsı için ilim tahsil etmek ve dininden dolayı baskıya uğradığı yerden göç etmek gibi hususlar da bu hicretin değerine eş fiillerdir. Fetihle dârülislâm olan Mekke'den hicretin artık son bulmasına karşılık dârülharpten dârülislâma hicret kıyamete kadar devam edecektir (Süyûtî, Şerḥu'n-Nesâ'î, VII, 147; Mübârekfûrî, V, 215).

Bu hususla ilgili başka bir rivayete göre Ya‘lâ b. Ümeyye, babası Ümeyye'yi fetih zamanında Resûlullah'a getirerek, "Ey Allah'ın resulü!

Hicret üzere babama biatta bulun” deyince Hz. Peygamber, “Onunla cihad üzere biatta bulunurum, hicret artık sona erdi” karşılığını vermiştir (Nesâî, “Beyʿat”, 9). Bu hadis, dârülislâm olması sebebiyle artık Mekke’den hicretin gerekli olmadığına işaret ettiği gibi başka bir yerden Medine’ye hicrete gerek kalmadığını da belirtmektedir. Çünkü İslâmiyet birçok yerde ve özellikle Medine’de hâkim duruma gelmişti. Dârülharpten dârülislâma hicretin devamlı bir vecîbe olarak kalmasının amacı ise dârülharpte inançları sebebiyle baskıya mâruz kalan müslümanların dârülislâma gelerek kurtulmaları, dinlerinin gereğini yerine getirebilecekleri bir ortama kavuşmaları ve dârülislâmdaki müslümanlara destek olmalarıdır (İbn Kudâme, X, 513; Mübârekfûrî, V, 215).

Mekke’nin fethiyle hicretin son bulduğunu belirten bu hadisler yanında hicretin kıyamete kadar devam edeceğini bildiren hadisler de vardır. Muâviye, Resûl-i Ekrem’in, “Tövbe sona ermedikçe hicret sona ermez, güneş batıdan doğuncaya kadar da tövbe son bulmaz” dediğini nakleder (Dârimî, “Siyer”, 70; İbn Kayyim el-Cevziyye, Zâdü’l-meʿâd, II, 70). Diğer bir hadiste de, “Kâfirlerle savaş devam ettikçe hicret sona ermez” denilmektedir (Nesâî, “Beyʿat”, 15). Bu hadislerdeki hicretle, yabancı bir ülkede müslüman olan kimsenin İslâm ülkesine hicretinin kastedildiği belirtilmiş ve bu yorumla, hicretin sona erdiğine dair rivayetler ile devam edeceğine dair rivayetler arasında bir uygunluk sağlanmıştır (Sindî, Ḥâşiyetü’n-Nesâʾî, VII, 147).

Kur’ân-ı Kerîm’de hicretle ilgili hükümleri ve Hz. Peygamber’in uygulamasını göz önüne alan müslüman hukukçular kendi zamanlarındaki milletlerarası şartlar çerçevesinde, gayri müslim bir toplum içinde İslâmiyet’i kabul eden kimselerin veya düşman istilâsına uğrayan İslâm ülkesindeki müslümanların hicret açısından durumlarını tartışmıştır. “Muhacir, Allah’ın yasakladığı şeylerden uzaklaşan ve onları terkeden kimsedir” (Buhârî, “Îmân”, 4, “Riḳāḳ”, 26; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 2) meâlindeki hadisten de anlaşılacağı gibi hicret genel anlamda dinin yasakladığı şeyleri terketmeyi ifade etmekle birlikte hukukçular hicreti özel olarak “bir yerden başka bir yere göç etme” anlamında kullanmışlardır. Buna göre hicret iki türlü olmuştur. a) Korku ülkesinden (dârülhavf) emniyet ülkesine (dârülemn) hicret. Habeşistan hicretiyle Mekke’den Medine’ye hicretin ilk dönemi gibi. b) Dârülharpten dârülislâma hicret.

Resûl-i Ekrem'in Medine'ye iyice yerleşmesi ve gücü yeten müslümanların hicret etmelerinden sonraki devreyi kapsar. O dönemde hicret Medine'ye göç etmeye münhasırdı. Mekke fethinden sonra bu sınırlama kaldırılmış ve hicret genelde gücü yeten müslümanların dârulharpten göçmeleri şeklinde anlaşılmıştır (Mübârekfûrî, V, 248). Bu tür hicretin ise kıyamete kadar devam edeceği konusunda icmâ vardır. Buna göre dârülharpte inançlarını açıkça söyleyemeyenlerin ve farzları yerine getiremeyenlerin hicrete güçleri yetiyorsa dârülislâma hicret etmeleri farz, dârülharpte kalmaları haramdır. "İman edip de hicret etmeyenlere gelince, onlar hicret edinceye kadar sizin onlara hiçbir şeyle velâyetiniz yoktur" (el-Enfâl 8/72) meâlindeki âyetle, bulundukları ülkede dinin esaslarını yerine getiremedikleri halde hicret etmeyenleri kınayan Nisâ sûresinin 97-98. âyetleri (yk. bk.) buna delâlet eder. Ayrıca farzların yerine getirilmesi gücü yetenlere farz olduğu gibi farzın ancak kendisiyle tamamlanabileceği şey de farzdır. Buna göre hicret etmedikçe farzları yerine getirmek mümkün değilse hicret farz olur.

İslâmiyet yalnız bir inanç sistemi değil aynı zamanda bir hayat tarzı ve bir dünya görüşü olduğundan müslümanların İslâmî hüküm ve vecîbelerin rahatlıkla yerine getirilebildiği bir ortamda güvenlik içinde yaşamaları büyük önem taşımaktadır. Yukarıda zikredilen âyetler yanında Hz. Peygamber'in, "Müşrikler arasında ikamet eden müslümandan berîyim" (Ebû Dâvûd, "Cihâd", 105; Tirmizî, "Siyer", 42) hadisi de müslümanların baskılara mâruz kaldıkları takdirde gayri müslimlerle beraber yaşamalarının yasaklandığını ve hicretin gerekliliğini anlatmaktadır (Cessâs, II, 242; İbn Kudâme, X, 513; İbn Kayyim el-Cevziyye, Zâdü'l-meʿâd, II, 70). Semüre b. Cündeb'in Resûl-i Ekrem'den naklettiği şu hadis de bunu teyit etmektedir: "Müşriklerle beraber oturmayın, onlara karışmayın; kim onlarla birlikte oturur veya onlara karışırsa onlar gibidir (Tirmizî, "Siyer", 42).

İslâm toplumunun dışında yaşayan bir müslüman yalnızlık hissine kapılır; bu ise

aşağılık duygusu doğurarak gitgide gayri müslimlere tâbi olmaya yol açar. Halbuki İslâm dini müslümanın kendini güçlü, onurlu ve üstün olarak görmesini, Allah'ın hükümranlığından başka herhangi bir hâkimiyeti kabul etmemesini ister. Bundan dolayı dinin gereklerini yerine getirmenin mümkün olmadığı bir yerde ikamet etmek haram kılınmıştır. Ancak

dârülharpte olup da dinin emirlerini yerine getiremeyenler hicrete imkân bulamadıkları takdirde bu hükümden istisna edilmişlerdir. Dârülharpte dinin emirlerini serbestçe yerine getirme hususunda baskıya mâruz kalmayanların dârülislâma hicret etmeleri ise farz değil müstehaptır. Bunlara yine de hicretin tavsiye edilmesi, müslümanların ilke olarak İslâm toplumu içinde yaşamasının içtimaî ve siyasî yönden gerekli görülmesi ve yabancı bir toplumda kendi inançlarını paylaşmayanlarla birlikte yaşamanın muhtemel olumsuzlukları sebebiyledir. Özellikle Endülüs'te yaşanan tarihî tecrübenin etkisiyle Mâlikî âlimleri genel olarak küfrün hâkimiyeti altında yaşamanın hiçbir zaman câiz olmadığını, mutlaka hicret edilmesi gerektiğini söylerler. Ancak bazı âlimler kâfirlerin hidayetine vesile olmak amacıyla dârülharpte kalmayı meşru görmüşlerdir (Venşerîsî, II, 133).

Dârülharpte dinin emirlerini yerine getirmeye gücü yeten müslümanların hicret etmesinin farz olmadığına dair bir delil de Hz. Peygamber'in, amcası Abbas'a Mekke'de ikamet izni vermiş olmasıdır. Benî Adî kabilesinin yoksullarını ve yetimlerini barındıran Nuaym b. Abdullah hicret etmek istediğinde kavmi ondan, dininin icaplarını yerine getirmede serbest olacağını söyleyip kalmasını istedi. Nuaym bir müddet sonra hicret ettiğinde Resûl-i Ekrem ona şöyle dedi: "Kavminin sana karşı davranışı benim kavmimin bana davranışından daha iyi oldu. Zira kavmim beni yurdumdan çıkardı ve beni öldürmek istedi; senin kavmin ise seni korudu ve sana eziyete engel oldu". Nuaym buna şu cevabı verdi: "Ey Allah'ın resulü! Senin kavmin seni Allah'a itaate ve düşmanlarıyla cihada sevketti; benim kavmim ise beni hicretten ve Allah'a itaatten alıkoydu" (İbn Kudâme, X, 515).

Şâfiî âlimlerinin belirttiğine göre dârülharpte dinini açıkça yaşayabilen bir müslümanın orada İslâm'ın yayılacağını umuyorsa kalması hicret etmesinden daha faziletlidir. Hatta dârülharpte dinin gereklerini serbestçe yerine getirmesi yanında hicretiyle de müslümanlara yardımcı olması söz konusu değilse ikameti farzdır. Çünkü Şâfiî fakihlerine göre dârülharpte müslüman kendini korumaya ve müstakil olarak yaşamaya muktedir olduğu takdirde onun bulunduğu yer dârülislâm sayılır; orayı terketmesi halinde o yer dârülharbe dönüşeceğinden terki câiz olmaz (İbn Hacer el-Heytemî, IX, 269; Remlî, VIII, 82).

Bazı Hanbelî âlimleri, dârülharpten ayrı olarak kötü âdetlerin hâkim olduğu beldelerle âsilerin elinde bulunan yerlerden hicret etmenin gerekli olduğunu belirtirler (Haccâvî, II, 7). İmam Mâlik de haramların yaygın olduğu bölgelerde ve Selef'e küfredilen yerlerde ikameti haram saymıştır (İbn Rüşd, el-Beyân ve't-taḥṣîl, IV, 171; XVIII, 335-336; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, I, 484).

Şâfiî ve Hanbelî fakihleri, dârülharpte müslüman olup henüz dârülislâma hicret etmemiş bulunan bir müslümanın hukuken can ve mal güvenliğine sahip olduğu görüşündedir. Onlara göre bu müslümanın canına ve malına tecavüz etmek kısas ve tazmini gerektirir. O yerin fethedilmesi durumunda da malına ve mülküne ganimet hükmü uygulanmaz. Hanefîler'e göre ise hicret etmeyen müslümanın canı ve malı diyâneten dokunulmaz olsa bile hukuken koruma altında değildir. Öldürülmesi durumunda yalnız kefârete hükmedileceği gibi o yerin İslâm hâkimiyeti altına girmesi halinde elinde bulunan menkul malları dışındaki emlâkine ganimet hükmü uygulanır. Mâlikî âlimlerinin bir kısmı ilk görüşü, bir kısmı da ikinci görüşü savunmuştur; üçüncü bir grup ise can ve mal arasında ayırım yaparak ilkinin imanla, ikincisinin İslâm ülkesine hicretle dokunulmazlık kazanabileceğini belirtmiştir (Venşerisî, II, 127-131).

Ukbe b. Amr'ın naklettiğine göre Hz. Peygamber şöyle demiştir: "Bir cemaate Allah'ın kitabını en iyi okuyanlar imamlık eder; bunlar kıraatte eşitseler sünneti en iyi bilenleri, sünnette eşit olurlarsa hicrette önde gelenleri imam olur" (Şevkânî, III, 178). Ahmed b. Hanbel'e göre namazda imâmette kıraat ve fıkıh bilgisinde eşit olunması halinde yaşlılığa değil dârülharpten dârülislâma hicrette önceliğe itibar edilir. Zira hicret bir ibadettir, onu önce yapan kimse namazı kıldırmaya daha lâyık olur (İbn Kudâme, II, 19). Hanefî ve Şâfiî âlimlerinin çoğunluğu, hicretin Mekke fethiyle sona erdiğini gerekçe göstererek kıraat yeteneği ve fıkhî bilgiden sonra takvâ ve fazileti göz önüne almıştır. Çünkü hicret bir anlamıyla günahlardan uzaklaşıp takvâya erişmektir (Zeylâî, I, 134). Ancak Şevkânî, imâmette önceliği gerektiren bu hicretin Hz. Peygamber devrine has olmadığını, kıyamete kadar hükmü bâki sayılan genel anlamda hicret olduğunu belirtir (Neylü'l-evṭâr, III, 179).

Hicret kavramı, klasik dönem cihad ve ülke kavramları çerçevesinde

kazandığı dinî-siyasî anlamıyla, bütün Ortaçağ boyunca İslâm hâkimiyetinin zayıfladığı yerlerde ve dönemlerde olduğu gibi İslâm dünyasının Batı karşısında gerilemeye başladığı son birkaç yüzyıl boyunca da birçok dinî-siyasî hareketin mahallî ve milletlerarası güçlere karşı verdiği mücadelede önemli rol oynamıştır. Hindistan'da Ahmed Şehid'in, Nijerya'da Osman b. Fûdi, Futa Toro'da el-Hâc Ömer Tâl, Cezayir'de Emîr Abdülkādir el-Cezâirî, Sudan'da Muhammed Ahmed el-Mehdî'nin, Libya'da I. Dünya Savaşı sırasında Senûsiyye tarikatı ve Hindistan'da Hilâfet Hareketi'nin (1920), sömürge güçlerine veya İslâm'a muhalif hareketlere karşı mücadelelerini meşrû göstermek için cihadla birlikte bu kavrama atıfta bulunduğu görülmektedir. Osmanlı Devleti'nin kaybettiği topraklardan ve özellikle 1860-1914 yılları arasında Kafkasya ve Balkanlar'dan Anadolu'ya yönelen müslüman göçleri de hicret kavramıyla ifade edilmiş ve göç işlerini düzenlemekle görevli teşkilâtlara İdâre-i Umûmiyye-i Muhâcirîn Komisyonu veya Muhâcirîn-i İslâmiyye Komisyon-ı Âlîsi gibi adlar verilmiştir.

XX. yüzyıl ortalarında Mevdûdî ve Seyyid Kutub gibi dinî liderler ve düşünürler hicreti, müslüman ulus-devletlerin seküler, kapitalist ve modernist politikalarıyla özdeşleştirdikleri yeni Câhiliye'den uzak durma şeklinde ideolojik bir anlamda kullandılar. Mısır'da Şükrî Mustafa'nın kurduğu, muhalifleri tarafından daha çok Cemâatü't-tekfîr ve'l-hicre adıyla anılan Cemâat-ı Müslimîn mensupları, bu Câhiliye kavramını daha da genişleterek Cemal Abdünnâsır ve Enver Sedat yönetimindeki Mısır toplumunu İslâm dışı saydılar ve ondan uzak durmanın gerektiğini ileri sürerek Mansûre'de toplumdan kopuk bir grup oluşturdular.

İslâm tarihinin ilk dönemlerinde hicret kavramı çerçevesinde daha çok gayri müslim bir ülkede müslüman olan kimsenin İslâm ülkesine göç etmesi ele alınırken İslâm hâkimiyetinin zayıflamaya başlaması üzerine ve özellikle XII. yüzyıldan itibaren doğuda Moğollar'ın, batıda hıristiyan devletlerin eline geçen İslâm topraklarındaki müslümanların durumu da

tartışılır olmuş, bu ülkelerden hicret edilip edilmeyeceği veya hangi şartlarda hicret edilmesi gerektiği konusunda çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Ancak gerek Osmanlı Devleti'nin çökmesi üzerine gerek sömürgecilik döneminden sonra oluşan yeni devletler içinde kalan

müslüman azınlıklarla bağımsızlığa kavuşamayan müslüman toplulukların varlığı yanında, İslâm toprakları üzerinde birçoğu laik veya Batı tesirinde bir düzeni uygulayan ulus-devletlerin meydana geldiği günümüzde farklı bir durum ortaya çıkmıştır. Artık müslümanlar, diledikleri zaman bu ülkelerden herhangi birine yerleşme ve hatta seyahat etme imkânına sahip olmadıkları gibi, gayri müslim bir ülkedeki müslüman azınlıklar veya İslâmiyet'i yeni kabul eden bir kişi istediği bir müslüman ülkesine serbestçe hicret edememektedir. Ayrıca bu ulus-devletlerin birçoğunda hâkim olan siyasî ve hukukî yapı sebebiyle müslümanlar kendi ülkelerinde bile İslâm'a uygun şekilde yaşama konusunda ciddi zorluklarla karşı karşıya gelmişlerdir. Modern iletişim araçlarıyla küçülen, Batı'nın kültürel, ekonomik ve askerî hâkimiyeti altında bulunan günümüz dünyasında bütün müslümanlar bir anlamda gayri müslimlerin hâkimiyeti altındaki bir toplum manzarası çizmektedir.

Bu durumda hicret, karşılaşılan güçlükler sebebiyle bir yerden diğerine göç etme yerine Allah'ın emirlerine uyma ve yasaklarından kaçınma şeklinde mânevî boyutuyla önem kazanmakta, gayri müslim bir ülkede bulunan müslüman azınlıklar yerine göre bağımsızlıklarını elde etmeye veya kendi dinî ve kültürel kimliklerini koruyarak güven ve barış içinde yaşayacakları şartları oluşturmaya, müslüman ülkelerde bulunanlar da İslâm'ı yaşama konusunda karşılaştıkları zorlukları aşmaya çalışmak sorumluluğu taşımaktadırlar. Hicretin esasen maddî boyutuyla da zorluklar karşısında pasif bir kaçış değil İslâm'ı öğrenmek ve yaşamak için yeni imkânlar aramaya, yeni şartların oluşmasına zemin hazırlamaya yönelik etkin bir çaba olması onu her iki boyutu bakımından cihad kavramıyla bütünleştirmektedir.

Çalışma, öğrenim ve eğitim amacıyla ve kendi istekleriyle İslâm ülkelerinden Batı ülkelerine göç eden müslümanların durumu geçmişte benzeri olmayan, dolayısıyla fukaha arasında tartışılmayan yeni bir gelişmedir. Bunun meşrûlaştırılması konusunda bazı araştırmacılar Habeşistan'a hicret modeline atıfta bulunurken bazıları da gerek İslâm'ı tebliğ etmenin, gerekse müslüman toplumların kalkınması için modern bilim ve teknolojinin öğrenilmesinin önemi sebebiyle bu ülkelere gitmenin yalnız mubah değil aynı zamanda gerekli olduğunu ileri sürmektedir. Buna ayrıca ticarî ilişkilerin geliştirilmesi, iş ve çalışma imkânlarının aranması

gibi hususlar da eklenmekte ve gayri müslim ülkelere göçün genel olarak ihtiyaç ve zaruret prensiplerinden hareketle meşrû sayıldığı görülmektedir. Ayrıca gayri müslim ülkelerden İslâm ülkesine hicretin gerekçesi, müslümanın can ve mal güvenliğiyle dinin temel hükümlerini serbestçe yerine getirme imkânının bulunmaması olduğundan geçmiş dönemlerin aksine milletlerarası ilişkilerde barışın hâkim olduğu günümüzde ve özellikle demokratik Batı ülkelerinde dini tebliğ ve yaşama konusunda şartların birçok müslüman ülkeden daha uygun olduğuna da dikkat çekilmektedir. Ancak Batı demokrasilerinde dinî hürriyetten genellikle ibadet özgürlüğünün anlaşılması, buna karşılık İslâm'ın sosyal hayatın her alanında prensipler koyması sebebiyle bu ülkelerdeki müslümanların kendi gerçek dinî ve kültürel kimlikleriyle yaşama imkânları, içinde bulundukları gayri müslim toplumun müsamahasıyla sınırlı kalmaktadır. Çoğulculuğun ve çok kültürlü bir toplum yapısının tarihî tecrübesine sahip olmayan Batı dünyası, müslüman azınlıkların kendi kimliklerini koruyarak yaşamaları konusunda hazırlıksız göründüğü gibi demokrasiye ve serbest düşünceye rağmen Batı kültürünün tekelci yapısının müslümanları asimileden vazgeçip geçmeyeceği, onların bu ülkelerde daha etkin duruma gelmelerinin ne gibi sonuçlar doğuracağı merak konusudur. Bununla birlikte milletlerarası ilişkilerde insan haklarıyla ilgili telakkilerin ön plana çıktığı, global ve dinamik bir rekabetin hâkim olduğu zamanımızda müslüman azınlıkların birçok yerde sistemi zorlamasının sonucunda yeni şartlar oluşmakta, fevkalâde durumlar dışında müslüman bir ülkeye hicret yerine müslümanların bulundukları yerlerde güçlenmesine yönelik politikalar önem kazanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Dârimî, “Siyer”, 69-70; Buhârî, “Îmân”, 4, “Riḳāḳ”, 26; İbn Mâce, “Cihâd”, 38; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 2, 90, 105; Tirmizî, “Siyer”, 33, 42, 48; Nesâî, “Beyʿat”, 9, 15; Şâfiî, el-Üm, lV, 84; Ebû Ubeyd, el-Emvâl, Kahire 1975, s. 272, 275; Cessâs, Aḥkâmü'l-Ḳurʾân, ll, 241-243; III, 74-76; Hattâbî, Meʿâlimü's-sünen, Humus 1969, Ill, 83; Hâkim, el-Müstedrek, III, 4-5; Bağdâdî, Uṣûlü'd-dîn, s. 299-303; Mâverdî, el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye,

Kahire 1966, s. 127-128; Serahsî, el-Mebsûṭ, X, 6-7; Şîrâzî, el-Mühez̠z̠eb,
II, 227; İbn Rüşd, el-Muḳaddimât, Kahire 1325, II, 611-613; a.mlf., el-
Beyân ve't-taḥṣîl (nşr. Muhammed el-Haccî), Beyrut 1404-1406/1984-
1986, ll, 212, 582-583; IV, 163, 171; XVlll, 335-336; Ebû Bekir İbnü'l-
Arabî, Aḥkâmü'l-Ḳurʾân, I, 414-415, 476-477, 484-487; İbn Kudâme, el-
Muġnî, II, 19; X, 513-515; Nevevî, Şerḥu Müslim, XIII, 8, 38; Zeylaî,
Tebyînü'l-ḥaḳāʾiḳ, Bulak 1313, I, 134; İbn Kayyim el-Cevziyye, Zâdü'l-
meʿâd, Kahire 1950, II, 55, 70; a.mlf., Aḥkâmu ehli'z̠-z̠imme (nşr. Subhî
es-Sâlih), Dımaşk 1381/1961, I, 5; İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Ḳurʾân, Kahire, ts.,
Ill, 59; Süyûtî, Şerḥu'n-Nesâʾî, Kahire 1930, Vll, 147; a.mlf., Tedrîbü'r-
râvî, s. 407; Venşerîsî, el-Miʿyârü'l-muʿrib, Beyrut 1981, II, 119-135, 137-
141, 440; Haccâvî, el-İḳnâʿ, Kahire 1351, II, 7; İbn Hacer el-Heytemî,
Tuḥfetü'l-muḥtâc, Kahire 1315, IX, 269; Remlî, Nihâyetü'l-muḥtâc, Kahire
1386/1967, Vlll, 82; Sindî, Ḥâşiyetü İbn Mâce, Kahire 1313, II, 103; a.mlf.,
Ḥâşiyetü'n-Nesâʾî, Kahire 1930, VII, 146-147; Şevkânî, Neylü'l-evṭâr, III,
178-179; VII, 262; Mübârekfûrî, Tuḥfetü'l-aḥvez̠î, Kahire 1383/1963, V,
215, 229, 248; R. Peters, lslam and Colonialism: The Doctrine of Jihad in
Modern History, The Hague 1979, s. 41-42, 48, 57-62, 66, 88, 152; Ahmed
Abdülgafûr Attâr, el-Hicre, Mekke 1400/1980; Mahmood Ahmad Ghazi,
The Spirit of Hijrah and its Revival in Modern Times, Islamabad 1401;
Muhammad Samiullah, Muslims in Alien Society, Lahore 1982, tür.yer.;
Zakaria Bashier, Hijra: Story and Significance, Leicester 1403/1983; Şevkī
Ebû Halîl, el-Hicre ḥades̠ün ġayyere mecra't-târîḫ, Dımaşk 1406/1986;
Muhammad Khalil Masud, "The Obligation to Migrate: The Doctrine of
Hijra in Islamic Law", Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration and the
Religious Imagination (ed. D. F. Eickelman - J. Piscatori), London 1990, s.
29-49; Kemal H. Karpat, "The Hijra from Russia and the Balkans: The
Process of Self-Definition in the Late Ottoman State", a.e., s. 131-152;
Ahmet Özel, İslâm Hukukunda Ülke Kavramı: Dârülislâm-Dârülharp,
İstanbul 1991, s. 284-302; a.mlf., "Hicretin Fıkhî Yönü", Diyanet Dergisi,
XIX/3, Ankara 1983, s. 29-37; Ahmed Fuâd Seyyid, Târîḫu'd-daʿveti'l-
İslâmiyye, Kahire 1414/1994, s. 29-52; Muhammed Hayr Heykel, el-Cihâd
ve'l-ḳıtâl fi's-siyâseti'ş-şerʿiyye, Beyrut 1414/1994, I, 661, 669-671, 674-
676, 686-692; Abdülmüteâl es-Saîdî, "el-Hicretü'n-Nebeviyye ve'l-
ḥükmü'l-ecnebî", Risâletü'l-İslâm, XI/1, Kahire 1959, s. 99-106; Zaferü'l-
İslâm Han, "el-Hicre: Maʿnâhâ ve ṣılatühâ bi'l-ʿaṣri'l-ḥadîş", el-Baʿs̠ü'l-
İslâmî, XXXI/9, Leknev 1987, s. 32-38; Bernard Lewis, "Legal and

Historical Reflections on the Position of Muslim Populations under Non-Muslim Rule", JIMMA, XIII/1 (1992), s. 1-16; Imtiyaz Yusuf, "Hijrah", The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World, New York 1995, II, 111-112.

Ahmet Özel

HİCRET HAREKETİ

(bk. HİNDİSTAN HİCRET HAREKETİ).

HİCRÎ TAKVİM

(bk. TAKVİM).

HİDÂD

(bk. İHDÂD).

HİDÂNE

(الحضانة)

Küçük çocukların bakımı, gözetimi ve terbiyesi anlamında bir fıkıh terimi.

Sözlükte “bir şeyi yanına almak, çocuğu kucağına almak ve beslemek” mânasına gelen hidâne (hadâne), İslâm hukukunda küçüğün ve bu hükümde olan kimselerin gerektiği şekilde büyütülüp yetiştirilmesi, korunup gözetilmesi ve eğitilmesi amacıyla kanun koyucunun belli şahıslara tanıdığı hak, yetki ve sorumluluğu ifade eder. Bu hak ve sorumluluğu üstlenen kimseye hâdın (hâdıne) denir.

Kur’ân-ı Kerîm’de çocukların bakım, gözetim ve terbiyesiyle ilgili genel hükümler yer almakla birlikte hidâne konusuna özel olarak temas edilmemiştir. Hadisler ve Hz. Peygamber dönemindeki uygulama örnekleri de konuya belirli yönlerden sınırlı bir açıklama getirir. Bu sebeple hidâne hak ve sorumluluğunda kimlere öncelik tanınacağı ve bu kimselerde ne gibi özelliklerin aranacağı, hidâne hakkının mahiyeti ve kapsamı, çocuğun ve diğer ilgili kişilerin hakları, hidânenin sona ermesi gibi konularda klasik fıkıh literatüründe yer alan görüş ve öneriler, kısmen Hz. Peygamber ve sahâbe dönemi uygulama örneklerinden kaynaklansa bile esasen fakihlerin şahsî müşahede ve tercihlerini ve dönemlerindeki tecrübe birikimini yansıtır. Öte yandan Batı hukukunda anne ve çocuğun haklarına ve korunmasına dair millî ve milletlerarası hukukî düzenlemelerin XX. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren yoğunlaştığı ve önemli ölçüde mesafe kaydettiği düşünülürse, İslâm hukuk literatüründeki anne-baba ve çocuk haklarının korunmasına ilişkin görüş ve yaklaşımların, bu arada hidâne konusundaki zengin hukuk doktrininin ve tecrübe birikiminin hukuk tarihi açısından da ayrı bir önem taşıdığı görülür (M. Abdülcevâd Muhammed, s. 15-83).

İslâm hukukunda doğumla birlikte küçükler üzerinde üç türlü velâyetin olacağı kabul edilir. Bunlar, doğrudan doğruya küçüğün şahsına bağlı hakların kullanımıyla ilgili velâyet, küçüğün mallarının koruma ve idaresine

yönelik velâyet, üçüncüsü de küçüğün bedenen ve ruhen sağlıklı bir şekilde yetiştirilmesini, gözetilip eğitilmesini konu alan velâyet olup bu sonuncusu İslâm hukukunda hidâne terimiyle ifade edilir. Bu sebeple İslâm hukuk doktrininde velâyet küçüğün bakım, gözetim ve terbiyesini de kapsayan daha üst bir kavramdır ve velâyetin bir türü olan kişi üzerindeki velâyet ile hidâne arasında yakın bir bağ, âdeta iç içelik vardır. Bu iki velâyet türü arasındaki fark veya çatışma, evlilik birliği devam ettiği sürece anne ve baba küçüğün bakım ve gözetimini birlikte üstlendiklerinden fazla hissedilmez. Ancak evliliğin sona ermesi halinde velâyetin prensip olarak babaya veya diğer erkek akrabaya (asabe) ait olması küçüğün bakım ve gözetimini sağlamada yetersiz kalabileceğinden velâyetin diğer bir türü olarak hidâne kavramı doğmuş ve bu aşamada anne ile ailenin diğer kadın üyeleri devreye sokularak küçüğün en iyi şekilde yetişmesi için âdeta bir iş bölümüne, yetki ve sorumluluk paylaşımına gidilmiştir. Hidâne ile ilgili hukukî düzenlemeler, daha çok evliliğin sona ermesiyle önem kazandığı ve bu dönemde taraflar arasında hukukî çekişmeye konu teşkil ettiği için meselâ klasik dönem fıkıh literatüründe "boşanma" (talâk) ana başlığı altında veya onu takip eden ayrı bir bahiste ele alınır.

Hidânenin kime ait bir hak olduğu veya çocuğu gözetip yetiştirecek kimse için bir hak mı yoksa sorumluluk mu teşkil ettiği öteden beri fakihler arasında tartışılmıştır. Nitekim Sünnî ve Şiî fıkıh mezhepleri içinde hidâneyi çocuğa veya anneye (hidâneyi üstlenen kadına) ait bir hak olarak nitelendiren fakihler de ikisine ait bir hak olarak görenler de vardır. Ancak hidâne kurumunun, öncelikle çocuğun en uygun ortamda ve en iyi şekilde yetişmesini sağlamaya, ikinci olarak da ebeveynin ve diğer yakınların çocuk üzerindeki hak ve sorumluluklarını belirli bir düzen ve dengeye oturtmaya mâtuf bir tedbir mahiyetinde olduğu düşünülürse, hidânenin hem çocuğun kendisine tevdi edildiği kimse hem babası veya onun yerine geçen kimse (velî-vasî) hem de çocuk açısından bir hak olduğu, bir tarafın hakkının diğer taraflara çok defa görev şeklinde yansıdığı, bu üç hak arasında çatışma olduğunda çocuğun hakkına öncelik verileceği söylenebilir. Öyle anlaşılıyor ki hidânenin hak veya görev olarak nitelendirilmesi, konuya hangi taraf açısından bakıldığıyla doğrudan ilgili bir husustur. Nitekim meseleye daha çok çocuğun yetişmesi ve hukukunun korunması yönünden bakanlar hidânenin haktan ziyade çok yönlü bir görev ve sorumluluk olduğunu vurgular. Klasik literatürde hidânenin "kefalet"

kelimesiyle de ifade edilmekte oluşu, bu görev ve sorumluluk yönünün ağır bastığını hissettirmeyi de amaçlar. Buna karşılık konuya, uygun ve istekli başka kişilerin de bulunması durumunda ön sıradaki hak sahiplerinin hidâneden imtinâ edebilmesi ve onu kabule zorlanamaması noktasından bakanlar ise hidânenin esasen hâdıneye ait bir hak olduğunu ileri sürerler. Öte yandan ebeveynin çocuk üzerindeki şefkati ve onu yanında bulundurma, bakıp büyütme konusundaki tabii arzusu göz önünde tutulursa hidânenin hak olarak nitelendirilmesinin gerektiği, diğerleri gibi bu hakkın kullanımının da birtakım kayıt ve şartlarla sınırlı olduğu, bu hakkın aynı zamanda çocuğun ve ilgili tarafların hukukunu ilgilendiren bir görev mahiyeti taşıdığı söylenebilir.

Hak Sahipliği. Küçüğün velâyeti kural olarak babaya, hidânesi ise anneye aittir. Ancak evlilik birliği devam ettiği sürece küçüğün bakım ve gözetimi anne-babanın ortaklaşa çaba ve sorumluluğuyla yürütüldüğünden bu dönemde hidâne hakkının kime ait olacağı hususu önemli bir mesele teşkil etmez. Buna karşılık evlilik birliğinin sona ermesi durumunda çocuğun kime tevdi edileceği ve hidânesini kimin üstleneceği çok defa önemli bir çekişme konusu olur. Nitekim Hz. Peygamber döneminde böyle bir anlaşmazlık ortaya çıkmış, bir kadın Resûl-i Ekrem'e gelip, "Ey Allah'ın elçisi! Şu oğluma karnım yuva, göğsüm pınar, kucağım kundak olmuştur. Şimdi ise babası beni boşamıştır ve çocuğu benden çekip almak istemektedir" diyerek müracaatta bulununca Resûlullah, "Sen evlenmedikçe daha çok hak sahibisin" cevabını vermiştir (Müsned, II, 182; Ebû Dâvûd, "Ṭalâḳ", 35; Şevkânî, VI, 369-370). Buna benzer bir olay da Hz. Ebû Bekir'in devlet başkanlığı döneminde meydana gelmiş, Hz. Ömer ile, boşadığı karısı Ümmü Âsım arasında çocukları Âsım'ın kimde kalacağı hususunda anlaşmazlık çıkmış, nihayet halife Ebû Bekir, Hz. Peygamber'in uygulaması istikametinde çocuğun annesiyle birlikte kalmasına karar vermiştir. Hatta bu vesileyle halifenin Ömer'e, "Annenin kokusu, okşaması ve şefkati çocuk için büyüyüp kendi tercihini kullanıncaya kadar senin yanındaki petekli baldan daha hayırlıdır"

dediği rivayet edilir (Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî, III, 266). Fakihler, Hz. Peygamber ve sahâbe dönemindeki bu uygulamalardan hareketle evlilik sonrasında çocuğun velâyetinin öncelikli olarak babaya, hidânesinin de anneye ait olacağında görüş birliği içindedir; bu konuda icmâ bulunduğu da

ifade edilmiştir (İbn Kudâme, VIII, 238; Osman b. Ali ez-Zeylaî, III, 46; Şevkânî, VI, 368). Literatürde, hidâne hakkı sahibinin genelde müennes olarak "hâdıne" kelimesiyle anılması da bu kimsenin ya çocuğun annesi ya da annesi yerine geçecek bir kadın akrabası olması sebebiyledir. Ailede baba otoritesi anlayışına ve asabe geleneğine sıkı sıkıya bağlı olan fıkıh mezhepleri de hidânenin anneye ait bir hak olduğunu kabul eder, fakat anne yanında geçecek hidâne süresini mümkün olduğu ölçüde kısa tutmaya çalışırlar. Meselâ İmâmiyye Şîası ve İbâzıyye mezheplerinde, erkek çocuğun hidânesinin süt emme dönemi sonrasında babaya geçmesinin, Sünnî fakihlerin önemli bir kısmına göre ise hidâne süresinin çocuğun temyiz çağına gelmesiyle sona ermesinin başta gelen sebebi de bu olmalıdır.

Hidâne konusunda anneye öncelik tanınmasının temelinde, onun çocuğuna olan şefkatinin başkalarıyla kıyaslanamayacak bir nitelik taşıması ve fıtraten çocuğun bakım ve terbiyesine ehliyetli olması yatar. Bu görüş ve gerekçe hemen hemen bütün İslâm hukukçularınca dile getirilir. Çocuğun mallarının idaresi, nafakasının temini, şahsına bağlı hakların kullanımı ve geleceğini ilgilendiren köklü kararların alınması şeklinde özetlenebilecek yetkiler (velâyet) babaya veya onun yerini tutan kişiye verilirken çocuğun büyütülmesi, bakımı ve gözetilmesi şeklinde gerçekleşen ve daha çok çocuğun küçüklük dönemini kapsayan hidâne de anneye veya annenin yerini tutacak kadın yakınlara verilmiş, böylece tarafların güç ve kabiliyetlerini göz önünde bulunduran ve çocuğun bedenen ve ruhen en iyi şekilde yetişmesini sağlayan bir iş bölümüne gidilmiştir. Öte yandan böyle bir iş bölümünün sadece İslâm hukukuna ve müslüman milletlere has olmadığı, hemen hemen bütün toplumlarda genel kabul gördüğü de söylenebilir.

Fakihlerin ve fıkıh mezheplerinin büyük çoğunluğu hidâne hakkının anneden sonra anneanneye ait olduğu görüşündedir. Gerekçe olarak hadiste anneye, cins olarak da kadına öncelik verilmesinden hareket eder ve anneannenin bu bakımdan anne hükmünde olduğunu söylerler. Ancak Ahmed b. Hanbel'in anneden sonra asabe bağını esas alarak babaanneye, İmâmiyye'nin ise babaya öncelik verdiği görülür. Hidânede anneden sonra anneanneye öncelik tanıyan fakihler, üçüncü sırada ve daha sonraki sıralarda kimlerin yer alacağı konusunda farklı görüşler belirtmişlerdir. Bu görüş ayrılığı, hidâne hakkına sahiplikte annenin kan (nesep) bağına,

nikâhtaki velâyet sırasına, mirasçılıktaki önceliğe, eşit derecede yakınlar arasındaki asabeye veya özellikle kadınlara öncelik verileceği hususunda farklı ölçülerin benimsenmiş olmasından, ayrıca teyzenin anne mesabesinde olduğunu bildiren hadis (Şevkânî, VI, 368-369) başta olmak üzere konuyla doğrudan veya dolaylı olarak ilgili rivayetlerin yorumundan kaynaklanır. Özetle belirtmek gerekirse Hanefî ve Şâfiî fakihleri anneanneden sonra babaanneye, Hanefîler'den Züfer ve bir rivayette Ahmed b. Hanbel kız kardeşe ve teyzeye, eski görüşünde İmam Şâfiî kız kardeşe, Mâlikîler, İbâzîler ve bir başka rivayette Ahmed b. Hanbel teyzeye, Hanbelîler, Zâhirîler ve Zeydîler ise babaya öncelik verirler. Küçüğün yakınlarının hidânede öncelik sıralaması bundan sonra daha da ihtilâflıdır. Meselâ Hanefîler ve Şâfiîler babaanneden sonra kız kardeşe, Mâlikîler teyzeden sonra annenin teyzesine ve halasına, daha sonra da babaanneye, babaya, kız kardeşe ve halaya, Hanbelîler babadan sonra babaanne, kız kardeş, teyze ve halaya yer verirler. Hanefî, Hanbelî ve Zâhiriyye mezheplerinde zevi'l-erhâm grubunda yer alan yakınlara da hidâne hakkı tanınır.

Hidâne Ehliyeti. Bir kimseye çocuğun bakım ve gözetiminin tevdi edilebilmesi için onun hidâne hakkı taşıyanlar arasında bulunmasının yeterli olmayacağı, bunun yanında hidâne ehliyetine de sahip olması gerektiği açıktır. Fakihlerin hidâne ehliyeti için aradıkları şartlar esasta büyük oranda benzerlik arzeder. Kadın ve erkek ayırımı yapılmaksızın bir kimsenin hidâne ehliyeti için akıllı, yetişkin, güvenilir olması, bu sorumluluğu yerine getirebilecek fizikî güce sahip bulunması, görevin ifası veya küçük açısından sakınca teşkil eden bir kusurunun veya hastalığının bulunmaması gerektiği konusunda önemli bir görüş ayrılığı yoktur. Çoğunluk hidâne için hür olma şartını da ararken Mâlikî, Zâhirî ve İbâzîler bunu gerekli görmezler. Ancak söz konusu şartlarla ilgili ayrıntılara inildikçe farklı bakış açıları, tecrübe birikimleri ve gözlemler bulunabileceğinden birçok farklı görüşe rastlanır.

Fakihlerin çoğunluğu hidâne ehliyeti için akıllı olmayı ve bulûğa ermeyi şart görürken Mâlikîler ve ileri dönem bazı Hanefî âlimleri bulûğdan ziyade rüşd üzerinde durur ve reşîd sayılabilecek derecede aklı başında, fakat bulûğa ermemiş çocuğun bu ehliyeti haiz olduğunu ifade ederler. Sefihin ehliyetinin kısıtlanacağı kuralını benimseyen fakihlerin çoğunluğu içinde, hacrin hidâne ehliyetini de kapsadığı görüşünün yanı sıra bunun malla ilgili

olduğu ve hidâne ehliyetini etkilemeyeceği görüşü de vardır.

Hidâne ehliyeti için aranan güvenilir olma şartına, “dinî istikamet anlamında” adalet şartını da içeren bir kapsam yüklenir. Bundan dolayı çocuğun bakım ve gözetimini sağlamada gerektiği şekilde titizlik göstermeyen, farz namazları terkeden, haramları işleyen (fâsık ve fâcir) kimse genelde hidâneye ehil görülmez. Ancak mezheplerin fısk tanımları ve hangi derecede fıskın hidâneye engel sayılacağı konusunda farklı görüş ve ölçülere sahip olduğuna da işaret etmek gerekir. Meselâ Mâlikîler fıskı âdet ve itiyat haline gelmesi durumunda hidâne ehliyetine engel görürken Hanbelîler’in ve Şîa’nın fıskı daha kapsamlı tuttuğu görülür. Öte yandan İbn Kayyim el-Cevziyye gibi fıskı hidâne ehliyetine kural olarak engel görmeyenler veya bazı Hanefîler gibi küçüğün henüz olup biteni anlamayacağı dönemler için engel saymayanlar da mevcuttur.

Hidâneyi üstlenecek kimsenin çocuğun bakım ve gözetimini sağlayacak fizikî güce sahip olması şartı genel kabul görse bile hangi tür bedenî ârıza ve kusurların hidâneye engel teşkil edeceği mezheplere hatta fakihlere göre değişiklik gösterebilir. Bu konuda genel bir döküm vermek yerine her bir ârıza ve kusuru kendi şartları içinde değerlendirme temayülü ağır basar. Hidâneyi üstlenecek kimsenin bulaşıcı ve sakıncalı bir hastalığının bulunmaması şartı da benzer bir yaklaşımla ele alınır.

Fakihlerin genel yaklaşımı, müslümanın hem müslüman hem de gayri müslim, gayri müslimin ise kendi din mensupları üzerinde hidâne ehliyetine sahip olduğu yönündedir. Gayri müslimin müslüman üzerinde hidâne ehliyeti ise tartışmalıdır. Hanefî, Mâlikî, Zâhirî ve İbâzî mezheplerinde zimmînin müslüman üzerinde hidâne hakkına sahip olmasına karşı

çıkılmamakla birlikte Hanefîler bunu sadece kadınlara mahsus bir imtiyaz olarak görüp gayri müslim kadının yanında geçecek hidâne süresini küçüğün davranışlarının bilincine varma ve din eğitimi dönemi (genelde yedi yaş olarak kabul edilir) öncesiyle, Zâhirîler ise ilgili âyetten hareketle (el-Bakara 2/232) süt emme süresiyle sınırlı tutarlar. Şâfiî, Hanbelî mezhepleri, bazı Mâlikîler ve Şîa fakihleri ise hidânenin bir tür velâyet olduğu ve gayri müslimlerin müslüman üzerinde velâyetinin bulunmayacağı gerekçesiyle aksi görüştedir. Burada, henüz temyiz çağına gelmemiş

küçüğün dine mensubiyeti esas alınmış gibi görünse de aslında çocukların bu dönemde en iyi şekilde büyütülüp gözetilmesiyle, müslüman babanın veya ailenin çocuklarının gayri müslim kadınların terbiyesine verilmesinin sakıncalarını önleme gayreti arasındaki muhtemel çelişkinin sonuçları açıkça görünmektedir. Hidâneyi üstlenecek kimsenin hür olması şartını arayanlar da yine velâyet için hürriyetin şart olduğu noktasından hareket ederler.

Hidâneyi üstlenecek erkeğin küçüğe yabancı bir kadınla evli olmasının onun ehliyetini etkilemeyeceği genel kabul görürken aynı durumdaki kadının evli olmasının veya küçüğün mahremi dışında bir erkekle evli bulunmasının hidâne ehliyetine etkisi, Hz. Peygamber ve sahâbe dönemindeki birkaç farklı uygulamanın da tesiriyle fakihler arasında hayli tartışmalıdır. Bazı tâbiîn fakihleriyle Zâhirî âlimleri kadının evli olmasını hidâne ehliyetine engel görmezler. İmâmiyye fakihleri de küçüğün babasının ölmüş veya ehliyetini yitirmiş olması şartıyla aynı görüşü paylaşır. Dört büyük Sünnî fıkıh mezhebiyle Zeydiyye âlimlerinin ise kadının evlendiği erkeğin küçüğe yakınlığına göre bir ayırım yaptığı ve kadının küçüğün mahremi olmayan bir erkekle evli olmasını hidâne ehliyeti için kural olarak engel saydığı, ancak mezhepte ayrıntıda birtakım farklı görüş ve istisnaların geliştirildiği görülür. Kadın küçüğün mahremi dışında bir yakınıyla meselâ küçüğün amcasının oğluyla evlendiğinde Hanbelîler kaideten, diğer üç Sünnî hukuk ekolü ise bu erkeğin küçüğün velisi olması ve karısının hidâneyi devam ettirmesine rızâ göstermesi kaydıyla bu evliliği hidâne ehliyetine engel saymazlar. Hanefîler ve Hanbelîler, yukarıdaki hadiste geçen “evlenmedikçe sen daha çok hak sahibisin” ifadesini kadının küçüğe yabancı bir erkekle evlenmesi şeklinde anladıklarından bu durumun hidâne ehliyetine engel sayılması konusunda daha kuralcıdır. Mâlikîler, bir sonraki hak sahibinin bu evliliğe ve hidânenin kadının uhdesinde kalmasına rızâ göstermesi, küçüğün başka bir kimsenin hidânesini kabul etmemesi veya bakım ve gözetiminin aksayacak olması, hidâneyi kabul eden başka bir hak sahibinin bulunmayışı veya ehil olmayışı gibi durumlarda küçüğün hak ve menfaatlerini gözeterek bu kadının hidâne ehliyetini devam ettirirler. Şâfiîler ise aynı konuda küçüğün babasının ve kadının kocasının rızâsını şart koşarlar.

İslâm hukuk literatüründe, kadının hidâne ehliyeti için ikinci ilâve bir şart

olarak çocuğun ahlâkî, dinî, bedenî ve ruhî yönden gelişimini ve iyi yetişmesini sağlayabilecek uygun bir ortamın bulunması üzerinde durulur. Kadının evliliğine ilişkin yukarıdaki kayıtlar ve bu şart ikisi birden, ev içinde kadının kocasından veya diğer aile fertlerinden, komşu ve çevreden gelebilecek muhtemel olumsuz davranış ve etkilere karşı küçüğü korumayı ve ona uygun bir ortam sağlamayı amaçlar. Aslında bu şartın erkeğin hidâne ehliyeti için de aranması gerekirken sadece kadın hakkında gündeme getirilmesi, üzerinde hidâne sorumluluğu bulunan kadının yapacağı yeni evlilikten sonra gireceği ortamın çocuk açısından uygunsuz olması ihtimaline karşı bir tedbir olarak düşünülebileceği gibi, ailede velâyetin erkeğe ait bulunması ve hidâneyi üstlenen erkeğin bu tür olumsuzlukları önlemede etkili olacağı var sayımıyla da açıklanabilir.

Küçüğün bakım ve gözetimini üstlenecek kimsenin erkek olması halinde de yine temel amaç, küçüğün daha iyi yetişmesini ve muhtemel zararlara karşı korunmasını sağlamak olduğundan bazı ilâve şartların arandığı görülür. Meselâ Hanefîler, müslüman çocuğun hidânesini üstlenecek erkeğin çocuğun mirasçısı olabilecek derecede yakını olmasını, Mâlikîler, erkeğin yanında çocuğa bakacak bir kadının bulundurulmasını gerekli görürken fakihlerin çoğunluğu, kız çocuklarının en azından belli bir dönemden sonraki hidânesinin mahremi olmayan erkeklere verilmesini aynı gerekçelerle sakıncalı bulur. Kız çocuklarının hidânesini üstlenecek erkeğin mahrem olmasını şart görmeyenler de genelde bu erkeğin yanında güvenilir bir kadının bulunmasının gereğinden söz ederler.

Hükmü. Evlilik birliği devam ettiği sürece çocuğun bakım ve gözetimi kural olarak anneye ait olacağı gibi anne ve babanın müşterek ikametgâha sahip bulunmaları sebebiyle hidâne mahalli de bu aile ortamıdır. Hatta iddet süresince kadın kocasının evinde ikamet edeceğinden evlilik birliğinin sona ermesini takip eden belli bir dönem için de hidâne yeri problem teşkil etmez. Evlilik esnasında anne veya babadan birinin uzunca bir süre yolculuğa çıkması veya ayrı bir şehirde ikamet etmesi halinde İslâm hukukçularının bir kısmı çocuğun annenin yanında, bir kısmı da ebeveynden mukim olanın yanında kalması gerektiği görüşündedir.

Evlilik birliği ve iddet sona erdikten sonra çocuğun hidânesini üstlenen kimsenin ikametgâhı, çocuğun diğer yakınlarının haklarını da ilgilendirmesi

sebebiyle ayrı bir önem kazanır. Hidâne hakkı evlilik sonrasında kural olarak anneye veya anne tarafından bir kadın akrabaya ait olacağından çocuğun babası ve velisine de belirli aralıklarla onu görme ve onunla ilgilenme hakkı tanınmıştır. Bu ilgi, aynı zamanda onun velâyet görevinin de bir parçası olduğundan bir tür sorumluluk ve çocuk açısından da bir hak niteliğindedir. Bu sebeple klasik fıkıh literatüründe, hidâneyi üstlenen kimseyle çocuğun velisinin evlilik sonrasında da aynı şehirde ikamet etmesi, bunlardan birinin başka bir şehirde oturması gerekiyorsa bu ikametgâh değişikliğinin haklı bir mazerete dayanması ve çocuğun bakım ve gözetimi açısından da sakınca teşkil etmemesi üzerinde önemle durulur. Annenin yolculuğa çıkması veya başka bir şehirde ikamet etmesi halinde hidâne hakkının düşmesi, babaya geçmesi, anne ile diğer kadınlar arasında ikametgâh değişikliği ve seyahat açısından bir ayırımın yapılması gibi konularda mezheplerin kısmen farklılık taşıyan ölçü ve yaklaşımları da temelde yukarıdaki amaca mâtuf çeşitli tedbirler olarak görülmelidir. Meselâ Hanefîler, evlilik sonrasında çocuğun bakım ve gözetimi annede olduğundan onun aslî vatanında veya nikâh akdinin yapıldığı yerde ikamet edebileceği, bunun için çocuğun velisinden izin almanın gerekmediği, fakat annenin dârülharpte ikamet edemeyeceği görüşündedir. Ancak söz konusu fakihler bu hakkı sadece anneye tanır, diğer kadınların ise çocukla birlikte ikametgâh değiştirebilmesi için velisinin iznini veya mesafenin velinin bir gün içinde çocuğunu görüp dönebileceği uzaklıkta olmasını gerekli görürler. Hanefîler arasında, çocuğun köyden şehre götürülmesini câiz görüp aksini câiz görmeyenler de

mevcut olup bu ayırım, fakihlerin çocuk için uygun bir eğitim ve yetişme ortamının oluşmasını ölçü almalarından kaynaklanmış olmalıdır. Hanefîler'le birlikte Zâhiriyye, Zeydiyye ve İmâmiyye mezheplerine göre çocuğun velisinin başka bir şehre taşınması annenin hidâne hakkını düşürmez. Diğer mezheplerde annenin çocuğun velisinin bulunduğu yerden başka bir şehirde ikamet hakkı daha kısıtlıdır. Bu mezheplerde annenin, velinin veya hâkimin izni olmadan ikametgâh değişikliği yapması veya çocuğun velisinin haklı bir sebeple seferîlik mesafesindeki başka bir şehre taşınması halinde annenin hidâne hakkının düşeceği görüşü ağır basar. Bu görüşte, velinin çocuğu görme ve onunla ilgilenme hak ve sorumluluğu esas alındığından anneye seferîlik mesafesini aşmayan, hatta velinin bir gün zarfında çocuğu ziyaret edip dönebileceği bir mesafeye seyahat ve ikamet

hakkı tanınır. Ancak bu tedbir, seyahatin sürekli ikamet amacıyla yapılması halinde gündeme gelir; ziyaret ve ticaret amaçlı seyahatlerde Şâfiî ve Hanbelîler çocuğun ebeveynden mukim olanın, Mâlikîler ve İbâzîler ise hidâne hakkına sahip bulunanın yanında kalmasını tercih ederler. Öte yandan seyahat ve ikametgâh değişikliğinin iyi niyetle ve tabii bir ihtiyaca binaen gerçekleşmesi, sırf karşı tarafa zarar verme amacıyla yapılması halinde ilgili âyetin de delâletiyle (el-Bakara 2/233) bunun hakkın kötüye kullanımı sayılıp hidâne hakkının düşmesi, yine yol emniyetinin bulunmadığı veya çocuğa uygun olmayan bir ortamın mevcudiyeti halinde annenin çocukla birlikte seyahatine izin verilmeyeceği de birçok fakih tarafından ifade edilir.

Yakınlarının belirli aralıklarla da olsa çocuğu görmeleri hem hak hem de sorumluluk niteliği taşıdığından hidâne hakkı sahibinin böyle bir görüşmeyi engellememe, hatta bazı durumlarda yardımcı olma gibi bir mükellefiyeti vardır. Kur'an'da anne veya babanın çocuk sebebiyle zarara uğratılmaması istenirken (el-Bakara 2/233) diğer birçok anlam yanında böyle bir hususa da işaret edilir. Ancak anne veya babanın ve diğer akrabanın çocuğu kaç günde bir görebileceği veya görmesi gerektiği konusu fakihler arasında tartışmalıdır. Meselâ Hanefîler, evli kadının haftada bir defa anne ve babasını görme hakkına kıyasen ebeveynin haftada bir, diğer akrabaların ise daha uzun aralıklarla çocuğu görmesi hakkından, Mâlikîler ebeveynin küçük çocukları her gün, büyükleri ise haftada bir görebileceğinden söz ederler. Öte yandan görüşme yeri kural olarak hidâne yeri olmakla birlikte belirli mazeret hallerinde çocuğun ilgili akrabasının yanına götürülmesi de söz konusu olabilir. Görüşme yer ve usulüyle ilgili ayrıntılar taraflar arası anlaşmaya, örf ve âdete, anlaşmazlık zuhur ettiğinde de hâkimin takdirine göre belirlenir.

Hidâneyi üstlenen kimsenin çocuğun bakım, gözetim ve terbiyesini en iyi şekilde yerine getirme sorumluluğunda olduğu, hatta bu açıdan hidânenin haktan ziyade sorumluluk vasfının ön plana çıktığı söylenebilir. Bundan dolayı hidâneyi üstlenen kimsenin çocuğun yakını olması yeterli bir güvence sayılmayarak çocuğun velisine denetim, hâkime de hem denetim hem de gerektiğinde çocuğu ondan alıp sıradaki bir başka hak sahibine verme hakkı tanınmıştır.

Zeydiyye fakihleri hariç fukaha, evlilik birliği içinde annenin çocuğun hidânesi karşılığında ücret talep edemeyeceğinde müttefiktir. Evlilik birliğinin sona ermesi üzerine hidâneyi üstlenen kimsenin velisi dışında bir kimse olması durumunda hidâne için ücret talep hakkı önem kazanır. Mâlikîler, annenin ve anne dışındaki bir yakının hidâne karşılığı ücret talep edemeyeceğini, ancak fakir olup çocuğun da malı varsa malından hidâne ücreti değil normal nafakasını alabileceği görüşündedir. Şîa dahil diğer fakihler ise prensip olarak kadının nafaka ve emzirme ücretinden başka hidâne karşılığı ücret alınabileceği görüşünde olmakla birlikte bunun şart ve ölçüleri konusunda farklı görüşler ileri sürerler. Meselâ Hanefîler, annenin ric'î talâk iddeti süresince ayrıca bir hidâne ücreti alamayacağı, bâin talâkta ise alabileceği görüşündedir. İddet sonrasında ise çocuğa ücretsiz bakacak başka bir hak sahibi ve ehil kadının bulunup bulunmamasına, çocuğun ve velisinin malî durumuna bağlı olarak anneye hidâne için ücret talep hakkı tanınmayabilir veya ecr-i misille çocuğa bakmaya zorlanabilir. Hatta belli durumlarda anneye çocuğa ücretsiz bakmakla çocuğun bir başka hak sahibine teslimi arasında tercih hakkı tanınır. Hanbelî mezhebinde her durumda anneye hidâne ücreti ödenmesi görüşü ağır basarken Şâfiîler'in görüşü Hanefîler'inkine daha yakındır. Hidâne ücreti kural olarak çocuğun malından, yoksa çocuğun nafakasını sağlamakla yükümlü şahıs veya merci tarafından karşılanır. Zâhirîler'e göre ilgili âyetin (el-Bakara 2/233) genel anlatımından hareketle emzirme süresince babanın, sonrasında ise çocuğun malından, Zeydîler'e göre ise her iki halde de babanın malından karşılanır.

Şâfiî ve Henbelîler ile bazı Hanefîler kadının mesken ihtiyacını nafaka hakkı içinde mütalaa ederken diğer bir kısım Hanefî fakihleri, hidâneyi üstlenen kadının haklı bir gerekçeyle, meselâ çocuğu için uygun bir bakım ve eğitim ortamı oluşturabilme amacıyla ayrı ev tutması halinde aynı şekilde bu meskenin ücretinin ödenmesini de talep edebileceği görüşündedir. Mâlikîler ise hâkimin takdirini devreye sokarak benzeri bir çözüm önerirler. Hidâne sahibinin yardımcı bir kadın veya hizmetçi istihdamı talebi de genelde çocuğun veya velisinin malî durumuyla bağlantılı olarak çözüme kavuşturulur.

Sona Ermesi. Hidâne hakkı, hidâneyi üstlenmeye engel bir durumun ortaya çıkmasıyla veya hidâne ehliyetinin yitirilmesiyle sona erer. Meselâ ilgili kimsenin çocuğun bakım ve gözetimini sağlamaktan âciz hale gelmesi,

bulaşıcı bir hastalığa yakalanması, ahlâkî zaaflarının ortaya çıkması, tartışmalı olmakla birlikte çocuğa yabancı biriyle evlenmesi, çocuğun yetişmesi açısından olumsuz bir ortamın oluşması, uzun süreli yolculuk veya ikametgâh değişikliği gibi durumlarda hidâne hakkı sona erer. Hak sahibinin bu hakkını kullanmaktan sarfınazar etmesi aynı neticeyi doğurur. Hidâne ehliyetine engel durum veya kusurun ortadan kalkması halinde fakihlerin çoğunluğu, bazı istisnaî durumlar hariç ilgili şahsın bu hakkını tekrar kazanabileceği görüşündedir. Mâlikîler ise genelde hidânenin düşmesine yol açan sebebin ihtiyarî olup olmamasına göre çözüme giderler; meselâ çocuğa yabancı biriyle evlenen kadını bu evlilik sona erdiğinde tekrar hak sahibi kılmazlar.

Hidâneyi sona erdiren en tabii ve yaygın sebep hidâne süresinin dolmasıdır. Doğumla başlayan hidâne süresi kural olarak çocuğun başkalarının hizmet ve himayesine ihtiyaç duymayacağı, yeme içme ve giyinme gibi şahsî ihtiyaçlarını bizzat kendisinin görebileceği çağa kadar devam eder. Fakihlerin konuyla ilgili genel yaklaşımları bu olmakla birlikte bu dönemin tesbitindeki izâfîliğe ilâve olarak çocuğun kız veya erkek, hidâneyi üstlenen kişinin erkek veya kadın olmasına ve çocuğa yakınlık derecesine göre farklı sürelerin belirlendiği görülür. Hanefîler, çocuklardan yedi yaşına girince namaz kılmalarının istenmesini emreden hadisten (Ebû Dâvûd, “Ṣalât”, 26) hareketle

hidânenin erkek çocuğun yedi yaşına girmesiyle, kız çocuğun da bulûğa ermesiyle sona ereceği görüşündedir. Ancak hidâneyi anne ve anneanne dışında bir kadının üstlenmesi durumunda bulûğ beklenmeden kız çocuğun hidânesi dokuz yaşına girmesiyle sona erdirilir. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed böyle bir ayırım yapmayıp her iki halde de kız çocukları için serpilmeyi ve erkeklerin ilgisini çeker olmayı sınır olarak benimser. Bu sınır da kuvvetli görüşe göre kız çocuğunun dokuz yaşına girmesidir. Mezhepte de bu görüş ağırlık kazanmıştır. Kız çocuğunun bulûğa kadar annesinin veya yakını bir kadının yanında kalması şeklindeki birinci görüş onun eğitimine ve kadınlarla ilgili bilgilerine, ayrıca ev hizmetlerini ve görgü kurallarını sağlıklı şekilde öğrenmesine imkân hazırlama amacına, ikinci görüş olan dokuz yaş sınırı ise kız çocuklarının muhtemel zararlardan daha iyi korunması amacına mâtuf birer tedbir olarak görülmelidir. Erkeklerde sürenin erken sona erdirilmesi ise çocuğun velisi tarafından erken yaşta

eğitimi ve mesleğe yönlendirilmesi amacıyla açıklanır. Kız ve erkek çocukları bu süreler sonunda babasının veya velisinin sorumluluğuna verilir. Erkek çocukları bulûğa erince, kız çocukları ise kendi başlarına doğru karar verebilecek aklî ve fikrî olgunluğa ulaşınca anne veya babasından dilediğiyle kalma konusunda muhayyer bırakılır. Çocuklara belli bir dönemden sonra anne ve babasından dilediğiyle oturma hakkı tanınması Hz. Peygamber'in bu konudaki uygulamasına dayandığından (Şevkânî, VI, 370-372) fakihler arasında esasa müteallik bir ihtilâf yoktur. Ancak Hanefîler başta olmak üzere birçok fakih, çocuğun erken yaşta yapacağı tercihin sağlıklı olamayacağından hareketle ona bu hakkı ileri bir dönemde tanır.

Mâlikîler'e göre hidâne erkeklerin bulûğa ermesine, kız çocuklarının ise evlenmesine kadar devam eder. Şâfiîler, kız-erkek ayırımı yapmadan çocuğun temyiz yaşına girmesini -ki bu genelde yedi sekiz yaş olarak kabul edilirsınır kabul ederler. Bundan sonra çocuğa anne ve babasından birini seçme hakkı tanınır; çocuk çekimser kalırsa anneye verilir. Erkek çocukları reşîd olarak bulûğa erdiğinde serbest kalırken kız çocukları evleninceye kadar anne ve babasından biriyle oturmak zorundadır. Hanbelî mezhebinde de hidâne çocuğun yedi yaşına girmesiyle sona erer. Bu yaştan sonra erkeğe anne ve babasından birini seçme hakkı verilir, kız çocukları evleninceye kadar babasıyla oturmak zorundadır. Babanın tercih edilmesi, kız çocuğunun temel haklarının velisi (babası) tarafından daha iyi korunacağı düşüncesine dayanır. Zâhirîler'de hidâne süresi, erkek-kız ayırımı yapılmaksızın bulûğ ile sona ererken Zeydîler belirli bir yaş belirlemekten çok çocuğun kendi kendine yeterli olmasını ölçü alırlar. İmâmiyye'de ise erkek çocuklarının hidânesi süt emme dönemiyle, kız çocuklarınınki yedi-dokuz yaşına girmesiyle sona erer. Bu görüş farklılıkları, çocuğun en uygun eğitim ve gözetim ortamında kalması, geleceğini ilgilendiren temel kararların alınması ve yönlendirmenin yapılmasında velisinin devreye sokulması, muhtemel zararlardan korunması, çocuğa seçim hakkı tanınarak kişiliğine ve şahsına bağlı haklarına öncelik verilmesi gibi kısmen birbiriyle çelişebilen farklı amaçların birlikte gözetilmiş olmasından kaynaklanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, II, 182; Ebû Dâvûd, “Ṣalât”, 26, “Ṭalâḳ”, 35; Şîrâzî, el-Mühe̱zẕeb, II, 169-172; Kâsânî, Bedâʾiʿ, IV, 40-45; İbn Kudâme, el-Muġnî, Kahire 1389/1969, VIII, 237-252; Karâfî, el-Furûḳ, III, 120-122, 206; Osman b. Ali ez-Zeylaî, Tebyînü’l-ḥaḳāʾiḳ, Bulak 1313, III, 46-50; İbn Cüzey, Ḳavânînü’l-aḥkâmi’ş-şerʿiyye, Kahire 1985, s. 225-226; İbn Kayyim el-Cevziyye, Tuḥfetü’l-mevdûd bi-aḥkâmi’l-mevlûd, Beyrut 1403/1983, tür.yer.; Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî, Naṣbü’r-râye, Riyad 1393/1973, III, 266; el-Fetâva’l-Hindiyye, I, 541-544; Şevkânî, Neylü’l-evṭâr, VI, 368-377; M. Ebû Zehre, el-Aḥvâlü’ş-şaḫṣiyye, Kahire 1377/1957, s. 405-415; M. Mustafa Şelebî, Aḥkâmü’l-üs̱re fi’l-İslâm, Beyrut 1397/1977, s. 731-766; Subhî Mahmesânî, el-Mebâdiʾü’ş-şerʿiyyetü’l-ḳānûniyye, Beyrut 1981, s. 71-76; Suâd İbrâhim Sâlih, ʿAlâḳatü’l-âbâ bi’l-ebnâ fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye, Cidde 1404/1984, s. 91-120; Zühaylî, el-Fıḳhü’l-İslâmî, VII, 717-745; Bilmen, Kamus2, II, 425-443; Karaman, İslâm Hukuku, I, 340-343; Büşrâ Şurbecî, Riʿâyetü’l-aḥdâs̱ fi’l-İslâm ve’l-ḳānûni’l-Mıṣrî, İskenderiye 1406/1986, tür.yer.; Semîr M. Mahmûd Ukbâ, el-Ḥaḍâne fi’l-fıḳhi’l-İslâmî, Kahire 1406/1986; Zekiyyüddin Şa‘bân, el-Aḥkâmü’ş-şerʿiyye li’l-aḥvâli’ş-şaḫṣiyye, Bingazi 1409/1989, s. 613-644; Mustafa Yıldırım, İslâm Hukukunda Hidâne, Manisa 1990; M. Abdülcevâd Muhammed, Ḥimâyetü’l-ʿumûme ve’ṭ-ṭufûle fi’l-mevâs̱iḳi’d-devliyye ve’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye, İskenderiye 1412/1991, tür.yer.; Ahmed el-Îsevî, Aḥkâmü’ṭ-ṭıfl, Riyad 1413/1992, s. 212-231; Celal Erbay, İslâm Hukukunda Küçüklerin Himayesi, Bakü 1995, s. 146-160; Mustafa Baktır, “İslâm Hukukunda Hidâne”, EAÜİFD, VII (1986), s. 259-289; Ishaq Oloyede, “al-Hadana: An Integral Part of Islamic Matrimonial Law”, Islamic and Comparative Law Quarterly, IX/2-4, New Delhi 1989, s. 141-152; Y. Linant de Bellefonds, “Ḥaḍāna”, EI² (İng.), III, 16-19; “Ḥiḍâne”, Mv.F, XVII, 299-318.

Ali Bardakoğlu

el-HİDÂYE

(الهداية)

Burhâneddin el-Mergīnânî'nin (ö. 593/1197) Hanefî fıkhına dair eseri.

Hanefî fıkhının en tanınmış ve muteber metinlerinden biri olup müellifin, Kudûrî'ye ait el-Muḫtaṣar ile Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr'inde mevcut meseleleri bir araya getirmek suretiyle kaleme aldığı Bidâyetü'l-mübtedî adlı eserinin şerhidir. Mergīnânî, Bidâyetü'l-mübtedî'yi önce Kifâyetü'l-müntehî adıyla şerhetmeye başlamış, ancak eser büyük bir hacme ulaşınca okuyucuya bıkkınlık vereceğini ve kullanım zorluğu sebebiyle yeterince faydalı olmayacağını düşünerek el-Hidâye'yi hazırlamıştır. el-Hidâye'de ayrıntılarına girmediği bazı meseleler için de bu şerhe atıflarda bulunmuştur. Eseri on üç yılda yazan müellif rivayete göre bu müddet zarfında devamlı oruç tutmuş ve bunu herkesten gizlemiştir.

el-Hidâye'de el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr'in tertibi esas alınmakla birlikte el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr kırk bölüm olduğu halde el-Hidâye'de bölüm sayısı elli altıya çıkmıştır. Konular incelenirken önce el-Muḫtaṣar'da, ardından el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr'deki meselelere yer verilmekte, aralarında ihtilâf bulunduğu takdirde el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr'den yapılan nakillere işaret edilmektedir. Meseleleri ele alırken önce Ebû Hanîfe'nin, sonra da talebeleri Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin görüşünü veren müellif zaman zaman Züfer b. Hüzeyl'in görüşüne de temas etmektedir. Bunların delillerini verirken tercih ettiği görüşün delilini diğerlerine cevap olması için en sona bırakmaktadır. Genellikle Ebû Hanîfe'nin görüşlerini tercih etmekle birlikte İmâmeyn'in görüşüne meylettiği durumlarda yukarıdaki sıra değişmektedir. Her meselede kime ait olursa olsun en son kaydettiği delile uygun olan görüşü benimseyen müellif bu arada muhtemel soru veya itirazlara da cevap vermektedir. Tercih ettiği görüşleri ise bazan "sahih" veya "esah" terimleriyle birbirinden ayırmaktadır. Hasan b. Ziyâd el-Lü'lüî, İbn Semâa, Tahâvî, Cessâs, Kerhî ve Şemsüleimme es-Serahsî gibi Hanefî âlimlerinin de görüşlerine yer verilen eserde ayrıca sık sık İmam Şâfiî ve bazan da Mâlik'in görüşleri delilleriyle birlikte kaydedilmektedir. Eserde

Ahmed b. Hanbel'in görüşlerine hiç rastlanmaz. Gerek görüş ve delillerin sıralanışı, gerekse

İmam Şâfiî ve Mâlik'in görüşlerinin zikredilmesi konusunda Mergīnânî'nin metodu ile çağdaşı olan Hanefî fakihi Kâsânî'nin Bedâʾiʿu'ṣ-ṣanâʾiʿdeki metodu aynıdır.

Mergīnânî eserinde kendine has bazı tabirler kullanır. Meselâ "el-Kitâb" kelimesiyle Kudûrî'nin el-Muḫtaṣar'ını kastetmiştir. Müellifin zikrettiği mesele hem el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr hem de el-Muḫtaṣar'da mevcutsa söze "kāle" lafzıyla başlar. Hadisleri kaydederken "el-hadîs mahmûl alâ..." tabiriyle muhaddislerin yorumunu, "nahmiluh" lafzıyla kendi yorumunu verir. Daha önce zikrettiği aklî deliller için "li-mâ beyyennâ", âyetler için "li-mâ televnâ", hadisler için "li-mâ reveynâ" ve sahâbe kavli için "li'l-eser" tabirlerini kullanır. Zaman zaman da hem haber hem de eser için "li-mâ reveynâ" sözüne yer verir. "el-Fıkh fîhi kezâ" lafzıyla aklî delille sabit hükmü, "an fülân" lafzıyla o şahsın rivayetini, "inde fülân" lafzıyla da ilgili âlimin görüşünü nakleden Mergīnânî kendi görüşlerini yazarken "kāle'l-abdü'z-zaîf" tabirini kullanır. Ancak ölümünden sonra bu ifade talebeleri ve müstensihler tarafından "kāle radıyallāhu anh" veya "kāle rahimehullāh" tabiriyle değiştirilmiştir. "Müellif, kālû" lafzını üzerinde ihtilâf edilen hususlarda kullanmış, "meşâyihunâ" tabiriyle Buhara ve Semerkant civarındaki Mâverâünnehir ulemâsını, "fî diyârinâ" lafzıyla da Mâverâünnehir şehirlerini kastetmiştir (Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, II, 265-266).

Telifinden itibaren büyük rağbet gören ve medreselerde ders kitabı olarak okutulan el-Hidâye'nin fesahat ve belâgatı müellifin Arap dili ve edebiyatına olan vukufunu göstermektedir. Bundan dolayı İslâmî literatürde Kur'an'dan sonra en fasih kitabın Buhârî'nin Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'i ile el-Hidâye olduğu (Zeylaî, I, 14), ayrıca el-Hidâye'nin Kur'ân-ı Kerîm gibi kendisinden önceki kitapların hükmünü ortadan kaldırdığı (Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, II, 265; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 2032) söylenmiştir. Nüshalarının bolluğu, üzerine yapılan şerh, hâşiye ve ta'lik gibi çalışmaların çokluğu el-Hidâye'ye verilen önemin bir başka göstergesi olup bu kadar rağbet görmesinin sebebi güvenilirliği, muhtevasının dolgunluğu ve üslûbunun güzelliğidir. Bununla birlikte eserde muhtemelen bir kısmı

müstensihlere ait bazı yanlışlara rastlanmakta, Şâfiî ve Mâlik'e atfedilen bazı görüşlerin doğru olmadığı görülmektedir (Leknevî, Müẕeyyiletü'd-dirâye, I, 2-25).

el-Hidâye birçok defa basılmıştır (Kahire 1282, 1326, 1928, 1355, I-II, 1326, 1327, 1371, nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd, I-IV, 1385/1966; Kazan 1888; I-II, Kalküta 1234; I-IV, Kanpûr 1289-1290, Leknevî'nin Müẕeyyiletü'd-dirâye'siyle birlikte, Leknev 1314; Delhi 1306, 1328, 1331). Eser Gulâm Yahyâ Han, Tâceddin Bengālî, Mîr Muhammed Hüseyin ve Şerîatullah Senbelî tarafından Farsça'ya (Kalküta 1807; I-IV, Leknev 1874), bu tercümesi esas alınarak Charles Hamilton tarafından İngilizce'ye (l-IV, The Hedaya or Guide, London 1791, Arapça metniyle birlikte; London 1870, 1957, 1963; Lahore 1870, bazı bölümleri çıkarılarak; Leiden 1977), Hasan Ege (Hidâye Tercemesi, I-III, İstanbul 1982-1984) ve Ahmed Meylânî (el-Hidâye Tercemesi, İstanbul 1991) tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. Ayrıca Rusça tercümesinin bulunduğu da söylenmektedir (Kavakçı, s. 133).

Şerhleri. el-Hidâye üzerine altmış civarında şerh ve hâşiye yazılmış olup (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 2031-2040) bunların en meşhurları şunlardır: 1. el-Kifâye fî şerḥi'l-Hidâye. Habbâzî'nin (ö. 691/1292) şerhi olup değişik isimler altında çok sayıda yazması bulunmaktadır (DİA, XIV, 343). Kâtib Çelebi'nin bildirdiğine göre İbnü'r-Rabve bu kitabı Tekmiletü'l-fevâ᾿id adını verdiği eserle tamamlamıştır (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 2033). 2. en-Nihâye. Siğnâkī tarafından 700 (1301) yılında tamamlanan bu şerh üzerine Cemâleddin el-Konevî'nin Ḫulâṣatü'n-Nihâye adlı bir muhtasarı vardır (her iki eserin yazma nüshaları için bk. Brockelmann, GAL, I, 466; Suppl., I, 644). Bu şerhin Selef'in görüşlerini nakletmekle yetindiği gerekçesiyle eleştirildiği ve İtkānî'den yeni bir şerh hazırlaması istendiği belirtilmektedir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 2033). 3. Nihâyetü'l-kifâye li-dirâyeti'l-Hidâye. Tâcüşşerîa Ömer b. Ahmed b. Ubeydullah'a ait olup bir nüshasında yeminle ilgili bölümünün Şâban 673'te (Şubat 1275) tamamlandığına dair bir kayıt bulunduğunu Kâtib Çelebi zikretmektedir (a.g.e., II, 2033). Bu şerhin Süleymaniye (Fâtih, nr. 1993; Hacı Mahmud Efendi, nr. 826; Kadızâde Mehmed, nr. 206; Serez, nr. 821, 822; Süleymaniye, nr. 567; Sâliha Hatun, nr. 78, 79), Millet (Feyzullah Efendi, nr. 902, 903), Murad Molla (nr. 973), Koca Râgıb Paşa (nr. 556), Topkapı Sarayı Müzesi (III. Ahmed, nr. 944) ve

İzmir Millî (nr. 444) kütüphanelerinde nüshaları vardır. 4. Miʿrâcü'd-dirâye ilâ şerḥi'l-Hidâye. Kıvâmüddin el-Kâkî'nin 21 Muharrem 745 (4 Haziran 1344) tarihinde tamamladığı eserde diğer üç mezhep imamının görüşlerine de yer verilmiştir (yazma nüshaları için bk. Brockelmann, GAL, I, 466; Suppl., I, 644-645). 5. Ġāyetü'l-beyân ve nâdiretü'l-aḳrân fî âḫiri'z-zamân. Emîr Kâtib el-İtkānî'nin yazdığı bu şerh yirmi altı yıllık bir çalışmadan sonra 747'de (1346) tamamlanmıştır (yazmaları için bk. Brockelmann, GAL, I, 466; Suppl., I, 645). 6. el-Kifâye fî şerḥi'l-Hidâye. Celâleddin el-Kurlânî'ye (ö. 767/1366) ait olup Alâeddin İbnü't-Türkmânî'ye (ö. 750/1349) nisbet edilen el-Kifâye adlı el-Hidâye muhtasarıyla karıştırılmamalıdır. Müstakil olarak ve Fetḥu'l-ḳadîr ile birlikte çeşitli baskıları yapılmıştır (Kalküta 1831-1836; Bombay 1279-1280, 1288; Leknev 1876-1881, 1304; Kazan 1304; Kahire 1306, 1319). 7. el-ʿİnâye. Bâbertî tarafından yazılan bu eser Anadolu'da çok meşhur olmuştur. Başta Siğnâkī'nin en-Nihâye'si olmak üzere çeşitli şerhlerden faydalanılarak sade bir dille kaleme alınan, dil, gramer ve fıkıh usulü yönünden tahlillerin yapıldığı, delillerin değerlendirildiği eserde yer yer diğer şerhler tenkit edilmiştir. Eserde diğer mezheplerin görüşlerine temas edildiği gibi Ebû Hanîfe ve talebelerinin ictihad ve delilleri değerlendirilirken sonraki Hanefî âlimlerin tercihlerine de yer verilmiştir. Sâdî Çelebi ve Muhammed b. İbrâhim ed-Dürûrî'ye ait iki hâşiyesi bulunan eserin çeşitli baskıları yapılmıştır (Bulak 1315-1318; I-VIII, Kahire 1356, İbnü'l-Hümâm'ın Fetḥu'l-ḳadîr'i, Sâdî Çelebi'nin hâşiyesi ve Ahmed Şemseddin Kadızâde'nin Fetḥu'l-ḳadîr tekmilesi Netâʾicü'l-efkâr ile birlikte; I-IX, Kahire 1306, 1319, I-IX, Kurlânî'nin el-Kifâye'si, Fetḥu'l-ḳadîr, Sâdî Çelebi hâşiyesi ve Kadızâde tekmilesiyle birlikte; I-X, Kahire 1970, Fetḥu'l-ḳadîr, Sâdî Çelebi hâşiyesi ve Kadızâde tekmilesiyle birlikte; Kalküta 1831, 1837, 1840). 8. el-Binâye fî şerḥi'l-Hidâye. Bedreddin el-Aynî'nin 817-850 (1414-1446) yılları arasında kaleme aldığı eser el-Hidâye'deki kapalı ifadeleri açması, fıkhî konuları derli toplu bir şekilde ele alması ve hadisleri incelemesi bakımından önemlidir. Dört mezhep imamının görüşlerinin anlaşılır bir dille açıklandığı bu şerhte özellikle ahkâm hadisleri geniş bir şekilde izah ve tahrîc edilmiştir. Başta el-Hidâye'nin müellifi ve şârihleri olmak üzere Hanefî ulemâsı ile diğer mezheplerin imam ve âlimlerini zaman zaman eleştiren Aynî kendi tercihlerini de belirtir. el-Hidâye'nin en hacimli şerhi olan bu eserin çeşitli baskıları vardır (I-IV, Leknev 1293; I-X, Kahire

1980-1981; I-XII, Beyrut 1990). Kahire baskısı hatalarının çokluğu sebebiyle dikkatle kullanılmalıdır. 9. Fetḥu'l-ḳadîr. İbnü'l-Hümâm'a (ö. 861/1457) ait olup daha çok hadisleri değerlendirmesi ve hükümleri istidlâl tarzı bakımından dikkat çeker. el-Hidâye'nin en geniş hacimli şerhlerinden biridir. Telifine 829 (1426) yılında başlanan ve müellifin vefatıyla eksik kalan eser, "Kitâbü'l-Vekâle"den itibaren Kadızâde Ahmed Şemseddin tarafından Netâ ͗icü'l-efkâr fî keşfi'r-rumûz ve'l-esrâr adlı eserle tamamlanmıştır. Aynî'nin Müeyyediyye Medresesi'ndeki hadis derslerinde mukarrir olarak bulunan İbnü'l-Hümâm'ın (Sehâvî, VIII, 127) şerhinde hocası gibi daha çok hadis tahlillerine ağırlık vermesi bir tesadüf olmamalıdır. Bu iki eserde birbirine yapılan atıflara rastlanmaması her ikisinin de aynı dönemde kaleme alınmasıyla izah edilebilir. Fetḥu'l-ḳadîr'in birçok baskısı yapılmıştır (Bulak 1318; I-III, Leknev 1292, Kadızâde'nin tekmilesi Netâ ͗icü'l-efkâr ile; Bulak 1315-1318; I-VIII, Kahire 1356, Kadızâde'nin tekmilesi, Bâbertî'nin şerhi ve Sâdî Çelebi'nin hâşiyesiyle; I-IX, Kahire 1306, 1319, Kadızâde, Kurlânî, Bâbertî ve Sâdî Çelebi'nin eserleriyle; I-X, Kahire 1970, Kadızâde, Bâbertî ve Sâdî Çelebi'nin eserleriyle).

Tâcüşşerîa'nın, torunu Sadrüşşerîa için el-Hidâye'den seçmelerle telif ettiği, kısaca el-Viḳāye adıyla tanınan Viḳāyetü'r-rivâye* fî mesâ ͗ili'l-Hidâye, Hanefî mezhebinde "mütûn-i erbaa" diye bilinen dört muteber kaynaktan biridir. Eser, Sadrüşşerîa'nın kendi lakabıyla şöhret bulan Şerḥu'l-Viḳāye'si (Leknev 1872-1873, 1883; Dehli 1888, 1889; Kahire 1318) başta olmak üzere pek çok şerh ve hâşiye çalışmasına konu olmuştur (Brockelmann, GAL, I, 468; Suppl., I, 646-647). el-Hidâye'nin yine Sadrüşşerîa tarafından en-Nuḳāye adıyla yapılan muhtasarına da (Kalküta 1858; Leknev 1873, 1888, 1889; Lahor 1314, 1323, 1326; Kahire 1218) çeşitli şerhler yazılmıştır.

Bazı âlimlerin el-Hidâye'de zayıf hadislerle istidlâl edildiğini ileri sürmeleri üzerine eserdeki hadislerin tahrîci için muhtelif çalışmalar yapılmıştır ki bunlardan en önemlisi Cemâleddin ez-Zeylaî'nin Naṣbü'r-râye fî eḥâdîs̱i'l-Hidâye'sidir (I-IV, Leknev 1301; Kahire 1357, 1393; sonunda Zeynüddin İbn Kutluboğa'nın Münyetü'l-elma ͑ î fîmâ fâte min taḫrîci eḥâdîs̱i'l-Hidâye li'z-Zeyla ͑ î [nşr. M. Zâhid el-Kevserî, Kahire 1369] adlı hâşiyesi olarak). Bu eserde, el-Hidâye'nin tertibine uyularak her babda geçen hadisler

kaynakları zikredilip sıhhat dereceleri bakımından değerlendirilmekte, kaynağı bulunamayanlar ise ayrıca belirtilmektedir. Daha sonraki dönemlerde el-Hidâye'yi şerheden âlimler Naṣbü'r-râye'den büyük ölçüde faydalanmışlardır. İbn Hacer el-Askalânî ed-Dirâye fî taḫrîci eḥâdîs̱i'l-Hidâye adıyla ihtisar ettiği bu kitaptan (Delhi 1299; Leknev 1301; Kahire 1384), başta Taḫrîcü eḥâdîs̱i Şerḥi'l-Vecîz'i olmak üzere çeşitli eserlere yaptığı hadis tahrîclerinde de istifade etmiştir. Bu konudaki diğer bir çalışma da Alâeddin İbnü't-Türkmânî'nin Taḫrîcü eḥâdîs̱i'l-Hidâye'sidir (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 261). Kâtib Çelebi bu eseri el-Kifâye fî maʿrifeti eḥâdîs̱i'l-Hidâye adıyla kaydetmektedir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 2035).

el-Hidâye'nin metni olan Bidâyetü'l-mübtedî, Ebû Bekir b. Ali el-Hâmilî tarafından en-Naẓmü'l-mens̱ûr (Dürrü'l-mühtedî ve ẓuhrü'l-muḳtedî) adıyla manzum hale getirilmiş, Ebû Bekir el-Haddâd da bu manzumeyi Sirâcü'ẓ-ẓalâm ve bedrü't-tamâm adıyla şerhetmiştir (el-Hidâye üzerine yapılan muhtelif çalışmalar ve bunların yazma nüshaları için bk. Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 2032-2040; Brockelmann, GAL, I, 466-469; Suppl., l, 644-649).

BİBLİYOGRAFYA

Mergīnânî, el-Hidâye (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), I-IV, Kahire 1385/1966; Zeylaî, Naṣbü'r-râye, Kahire 1393/1973, mukaddime, I, 14-16; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, VIII, 127; Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, II, 264-270; a.mlf., Mevzûâtü'l-ulûm, I, 724-734; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 2031-2040; İbn Âbidîn, Mecmûʿatü'r-resâʾil, I, 38; Leknevî, el-Fevâʾidü'l-behiyye, s. 141-142; a.mlf., Müẕeyyiletü'd-dirâye li-muḳaddimeti'l-Hidâye (Mergīnânî, el-Hidâye içinde), Leknev 1314, I, 2-25; M. Seyyid Bey, Usûl-i Fıkıh, İstanbul 1333, I, 59; G. Pfannmüller, Handbuch der Islam-Literatur, Berlin 1923, s. 241; Serkîs, Muʿcem, II, 1739-1740; Brockelmann, GAL, I, 466-469; Suppl., I, 644-649; Karatay, Arapça Basmalar, I, 142; A. G. Ellis, Catalogue of Arabic Books in the British Museum, London 1967, I, 227-229; Yusuf Ziya Kavakçı, XI ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Māvāra' al-Nahr İslâm Hukukçuları, Ankara 1976, s. 133; J. Schacht, İslâm

Hukukuna Giriş (trc. Mehmet Dağ - Abdülkadir Şener), Ankara 1977, s. 289; Abdülvehhâb İbrâhim Ebû Süleyman, Kitâbetü'l-baḥs̱i'l-ʿilmî, Cidde 1403/1983, s. 338-342; Maʿa'l-Mektebe, s. 353-354, 362; Osman Keskioğlu, Fıkıh Tarihi ve İslâm Hukuku, Ankara 1984, s. 104-105; Sâlih Yûsuf Ma'tûk, Bedrüddîn el-ʿAynî ve es̱eruhû fî ʿilmi'l-ḥadîs̱, Beyrut 1407/1987, s. 94; Ahmet Özel, Hanefi Fıkıh Âlimleri, Ankara 1990, s. 57-58, 95-97; Hüseyin Kayapınar, "Merğinânî ve Eseri Hidâye", Diyanet Dergisi, XXII/2, Ankara 1986, s. 30-41; Heffening, "Merginânî", İA, VII, 761, 762; Mahmud Rıdvanoğlu, "Habbâzî", DİA, XIV, 343.

Cengiz Kallek

HİDÂYET

(الهداية)

Dünya ve âhiret mutluluğunu sağlayacak yolu gösterme anlamında bir terim.

Hidâyet (hüdâ, hedy) "doğru yola gitmek, doğru yolu göstermek" mânasında masdar, "doğru yol, kılavuzluk" anlamında isim olarak kullanılır ve "amaca ulaştıracak yolu gösterme, bu yol için kılavuzluk etme" diye de tanımlanabilir (Kāmus Tercümesi, "hdy" md.; Ebü'l-Bekā, s. 952-953).

Kur'ân-ı Kerîm'de hidâyet kelimesi yer almamakla birlikte hüdâ seksen beş yerde geçmektedir. Bu kavram Kur'an'da, çeşitli fiil sigalarının yanı sıra hâdî, hüdâ, mühtedî isimleriyle birlikte 300'den fazla yerde tekrarlanmakta ve büyük çoğunlukla Allah'a izâfe edilmektedir. Bunun yanında mutlak mânada ilâhî vahye, başta Kur'an olmak üzere ismen semâvî kitaplara, meleklere, yine genel anlamda peygamberlere ve ismen Hz. Muhammed'den başka Hz. İbrâhim'e, Dâvûd'a, Mûsâ'ya ve peygamberlerin ümmetlerine de nisbet edilmektedir. Bazı âyetlerde herhangi bir merci gösterilmeden zikredilen hidâyetin ise Allah'a izâfe edildiği anlaşılmaktadır (bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "hdy" md.). Hidâyet bir âyette Kâbe'ye nisbet edilmekte (Âl-i İmrân 3/96), bazı âyetlerde de ilâhî tâlimata uymadıkları için helâk edilmiş eski milletlerin oluşturduğu sosyolojik realiteye izâfe edilmekte ve bundan ibret alınmasının gereği vurgulanmaktadır (el-A'râf 7/100; Tâhâ 20/128; es-Secde 32/26). "Hidâyete erme, hak ve doğru olanı benimseme" mânasına gelen ihtidâ kelimesi Kur'an'da altmış yerde geçmektedir (bk. İHTİDÂ). Bu âyetlerin muhtevasından anlaşılacağı üzere hidâyetin benimsenmesine vesile olan âmillerin başında kişinin iradesi ve kararlılığı gelmektedir. Bunlardan başka ilâhî hidâyet, vahye ve peygambere bağlılık da gerçeği görüp benimseme vesileleri arasında zikredilmiştir. Söz konusu âyetler, hidâyetin zıddı olan dalâlete düşmenin sebeplerine de işaret etmekte ve bunlar arasında ilâhî lutuftan mahrum kalma, şahsî tutum, ataların dinine ve geleneklere körü körüne bağlılık, gaflet, nifak, şeytanın tahrikleri ve

Allah’a kavuşma günü olan âhireti düşünmeme faktörlerine dikkat çekilmektedir (bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “hdy” md.). Kur’ân-ı Kerîm’de hidâyet mânasında

olmak üzere rüşd ve reşâd, felâh, necat, iman, sırat ve sebil kelimeleri de kullanılmaktadır (bk. a.g.e., ilgili md.ler).

Kur’an lugatıyla meşgul olan âlimler, Kur’ân-ı Kerîm’de seksen beş yerde geçen hüdâ kelimesinin hangi mânalara gelebileceği üzerinde durmuşlardır. İbn Kuteybe, kelimenin temel anlamının “yol gösterme, kılavuzluk etme” olduğunu belirttikten sonra bu yol göstericiliğe (irşad) peygamberlerin davetini, Allah’ın canlılara verdiği hayatı sürdürme yeteneğini ve yine Allah’ın dilediğine lutfettiği başarıyı örnek olarak zikretmiş (Teʾvîlü müşkili’l-Ḳurʾân, s. 443-444), İbnü’l-Cevzî ise hüdânın mânalarını yirmi dörde kadar çıkarmıştır (Nüzhetü’l-aʿyün, s. 626-630). Râgıb el-İsfahânî hidâyeti “lutufla kılavuzluk etme”, yani ilk bakışta farkedilmeyen yollarla bütün yaratıklara ve özellikle ilâhî emirlere muhatap olan insana yol gösterme şeklinde tanımlamış ve Kur’an’da yer alan bütün hidâyet kavramlarını içinde bulundukları âyetlerin genel kompozisyonu çerçevesinde gruplandırmıştır. Buna göre Allah’ın insanlara olan hidâyeti dört merhaleden oluşur: 1. Her mükellefe lutfettiği akıl ve idrak yetenekleriyle hayatını sürdürmeyi sağlayan zaruri bilgiler. 2. Vahiy ve peygamberler yoluyla yaptığı davet. 3. Hidâyeti benimseyenlere lutfettiği tevfîk. 4. Hak kazananları âhirette cennetle mükâfatlandırma. Bu hidâyet türleri buradaki tertibe göre birbirine bağlı olup bir sonraki hidâyetin gerçekleşmesi için bir öncekinin meydana gelmesi şarttır. Bunun yanında, birinci merhaledeki hidâyet gerçekleştiği halde ikincisi ve ona bağlı olarak diğerleri gerçekleşmeyebilir. İnsana nisbet edilen hidâyet, sadece ikinci merhalede yer alan “çağrıda bulunmak ve tanıtmak”tan ibaret olup hiç kimsenin diğer hidâyet türlerini meydana getirmeye gücü yetmez. Bu dörtlü sistemde ikinci merhalede zikredilen hidâyeti benimsemeyen kimseye Allah’ın müteakip hidâyetleri vermediğini söyleyen İsfahânî’ye göre Kur’ân-ı Kerîm’de zâlimlerden ve kâfirlerden menedildiği belirtilen hidâyetlerden maksat tevfîk-i ilâhîden ibaret bulunan üçüncü merhaledeki hidâyettir. Yine Hz. Peygamber’den ve insanlardan nefyedilip güç yetiremeyecekleri haber verilen hidâyetler de ikinci merhalede zikredilen çağrıda bulunma ve yol gösterme dışında kalan hidâyetlerdir. İsfahânî, bu

gruplandırma ve kurallaştırma işlemlerinin örneklerini Kur’an’da göstermiştir (el-Müfredât, “hdy” md.; a.mlf., Tafṣîlü’n-neşʾeteyn, s. 124). Elmalılı Muhammed Hamdi ile Muhammed Reşîd Rızâ da Kur’ân-ı Kerîm’de yer alan hidâyet kavramının mânalarını benzer bir şekilde tasnife tâbi tutmuşlardır (Hak Dini, I, 120; Tefsîrü’l-menâr, I, 62-63).

Hidâyet kavramı hadislerde de fiil sigaları, ayrıca hüdâ, hidâyet ve ihtidâ kelimeleriyle yer almakta, bu kavram Allah’tan başka Kur’an’a, Hz. Peygamber’e ve diğer insanlara da izâfe edilmektedir (bk. Wensinck, el-Muʿcem, “hdy” md.). Resûl-i Ekrem, bir kişinin hidâyete ermesine vesile olmanın büyük bir servete kavuşmaktan daha hayırlı olduğunu belirtmiştir (el-Muvaṭṭaʾ, “Ḳurʾân”, 8; Müslim, “ʿİlim”, 16; Ebû Dâvûd, “ʿİlim”, 10).

Hidâyet, kelâm ilminde erken devirlerden itibaren kulların fiilleri, dolayısıyla kader meselesine bağlı bir problem olarak tartışmaya başlanmıştır. Bütün İslâm âlimleri hidâyetin ilâhî menşeli olduğunu ilke olarak benimsemekle birlikte değişik ekollere mensup âlimler onun mahiyeti ve hidâyete erme noktasında kulların nasıl bir fonksiyona sahip olabileceği hususunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bu görüşleri şöylece özetlemek mümkündür: Mu‘tezile. Hidâyeti genellikle “sonuca ulaştıracak şekilde yol gösterme” diye tanımlayan Mu‘tezile âlimlerine göre mükellefin sorumlu tutulabilmesi için onun Allah tarafından gösterilen doğru yolu kendi iradesiyle benimsemesi veya reddetmesi gerekir. Bundan dolayı kişinin hidâyete ermesi ilâhî bir müdahaleye bağlı olarak gerçekleşmez. Allah, kurtuluşa götüren yolu bütün kullarına peygamberler ve ilâhî kitaplar vasıtasıyla açıklayıp göstermiştir. Hidâyet konusu Kur’an’da daha çok bu çerçevede yer almış ve ilâhî hidâyetin bu anlamda bütün mükellefleri kapsayıcı bir mahiyet taşıdığına işaret edilmiştir. Bu umumi hidâyetin dışında Allah’ın bazı kullarına tahsis ettiği hususi bir hidâyet daha vardır ki o da gösterilen doğru yolu benimseyen müminler içindir. Allah, imanlarını kuvvetlendirmek ve İslâm’da sabit kalmalarını sağlamak üzere doğrudan veya dolaylı bir şekilde müminlerin kalplerine basîret verir, onlara havâtır* yoluyla imanlarını teyit eden bilgiler öğretir. Böylece müminlere kâfir, zâlim ve fâsık kullarından farklı bir hidâyet vermiş olur. Allah’ın müminleri hidâyete erdirmesi, iman ve itaatlerine karşılık olarak onları mükâfatlandırıp cennete koyması veya müminleri “mühtedî” diye adlandırması şeklinde de te’vil edilebilir. Nitekim

Kur’an’da ilâhî hidâyet bu anlamlarda kullanılmıştır. Allah’ın kâfir, zâlim ve fâsık kullarını hidâyete erdirmeyeceğini ifade eden âyetler ise onların, gösterilen doğru yolu benimsemeyişlerinin dünyada başlayan bir cezası olarak husussi hidâyetten (tevfîk) mahrum bırakılmaları tarzında anlaşılmalıdır. Şu halde Allah’ın dilediklerini hidâyete erdirmesi, dilediklerini de saptırması gösterilen hidâyet yolunun benimsenmesi veya reddedilmesiyle ilgilidir (Eş‘arî, Maḳālât, s. 261; Kādî Abdülcebbâr, s. 61-65, 616, 656).

Eş‘ariyye. Eş‘arî âlimleri, hidâyetin “doğru yolu gösterip açıklama, müminleri mükâfatlandırıp cennete koyma” mânalarına geldiği yönündeki görüşe katılmakla birlikte asıl hidâyetin, imanın Allah tarafından müminlerin kalbinde yaratılmasından ibaret olduğunu kabul etmişlerdir. Buna bağlı olarak da hidâyeti “doğru yolu gösterip ona ulaştırma” diye tanımlamışlardır. Eş‘ariyye’ye göre kul ihtidâ etmeyi dilerse Allah, kalbinde iman etmesini sağlayacak bilgileri ve ardından imanı yaratır. Bu sebeple kulu sonuçta kurtuluşa ulaştıran hidâyet müminlere mahsus olup kâfirler buna dahil değildir ve bu anlamdaki hidâyet sadece Allah’a aittir. Naslarda hidâyetin Hz. Peygamber’e ve Kur’an’a nisbet edilmesi ona vesile olmaları itibariyle mecazi mânadadır. Eğer Allah dileseydi bütün kulların kalbinde bilgi ve iman yaratıp onların ihtidâ etmesini sağlardı. Ancak bunu yalnız müminler için dilemiş ve yaratmıştır. Allah’ın, kullarını hidâyete erdirici olmakla övünmesi, nasların O’ndan hidâyet istemeyi tavsiye etmesi ve gerçekte bazı insanların ihtidâ edip bazılarının bunun dışında kalması gibi deliller bunu göstermektedir (Eş‘arî, el-İbâne, s. 131-132; İbn Fûrek, s. 46, 56, 102-104; Bağdâdî, s. 140-141; Fahreddin er-Râzî, VII, 77; Teftâzânî, Şerḥu’l-Maḳāṣıd, IV, 309-311; Cürcânî, Şerḥu’l-Mevâḳıf, s. 525).

Mâtürîdiyye. Mâtürîdî âlimleri de hidâyetin “doğru yolu gösterip açıklama ve ona ulaştırma” olmak üzere iki anlama geldiğini kabul eder ve ilkine “hidâyet-i gayr-i mûsıle”, ikincisine “hidâyet-i mûsıle” adını verirler. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, Allah’ın, hidâyeti veya dalâleti benimseyecek kullarına dair bilgisi uyarınca bir kısmını hidâyete, bir kısmını dalâlete sevketmeyi dilediğini ve herkesi buna uyum sağlayacak şekilde yarattığını söyler. Ona göre bu husus âyetlerde açıklanmıştır.

Nitekim Allah’ın hidâyete erdirmeyi dilediği kimsenin kalbini İslâm’a açacağını açıklaması (el-En‘âm 6/125) bunu göstermektedir. Zira müslüman olduktan sonra kişinin kalbini İslâm’a açmanın bir faydası yoktur (Kitâbü’t-Tevḥîd, s. 287-288, 301). Ebü’l-Muîn en-Nesefî, bu konuda kullara ait bütün fiillerin Allah tarafından yaratıldığını, kulun ihtidâ fiilinin de bu kapsama dahil olduğunu belirtmekle yetinir (Tebṣıratü’l-edille, II, 720). Beyâzîzâde Ahmed Efendi ve Elmalılı Muhammed Hamdi gibi müteahhir dönem âlimleri, Allah’ın ihtidâyı yaratmak suretiyle kulu hidâyete erdirmesinin onun hidâyeti benimseme iradesi göstermesiyle irtibatlı olduğuna dikkat çekmişler ve ilâhî kitaplar aracılığıyla gerçekleşen yol göstericiliğin etkili olup ilâhî tevfîkin tahakkuk etmesi için kişinin kendi isteğiyle hidâyete yönelmesinin büyük önem taşıdığını söylemişlerdir; zira Allah hiç kimseyi zorla saptırmadığı gibi cebren de hidâyete erdirmez (İşârâtü’l-merâm, s. 225, 227; Hak Dini, I, 167-168; III, 2087). Elmalılı’ya göre her insanın hayatında hidâyeti tercih etmesini mümkün kılacak bir süre mevcuttur. Bu süre içinde hidâyeti tercih etmesi onun isteğine bağlıdır. Ancak tercihini kötü yönde kullanıp hidâyete yönelmeyenlerin ondan mahrum kalması kaçınılmaz bir durumdur (a.g.e., IV, 2982-2983).

Selefiyye. Selef âlimleri, Allah’ın bütün varlıkları amaçlarına uygun olarak yaratmasını ve mevcudiyetlerini devam ettirmelerini mümkün kılacak vasıtalara kavuşturmasını, ayrıca sorumluluk yüklediği kişilere verdiği akıl yürütme gücünün yanı sıra gönderdiği peygamberler aracılığıyla doğru yolu gösterip açıklamasını genel anlamda bir hidâyet kabul etmekle birlikte asıl hidâyeti Allah’ın, kulun hidâyete ermesini sağlayan ilâhî irade, tevfîk ve ilhamı kalbinde yaratıp hayrı kolaylaştırması olarak açıklamışlardır. Onlara göre naslarda, Allah’ın dilediği takdirde bütün kullarını hidâyete erdirebileceğini, fakat bunu dilemeyip sadece müminlere hidâyet verdiğini bildirmesi bunu göstermektedir (İbn Hazm, III, 63-65; İbn Kayyim el-Cevziyye, Şifâʾü’l-ʿalîl, s. 65, 80-81; Şerḥu’l-ʿAḳīdeti’ṭ-Ṭaḥâviyye, s. 96). Hidâyet konusundaki tahlilleri dikkat çekici bir nitelik taşıyan İbn Kayyim el-Cevziyye’ye göre, akıl yürütme kabiliyetinin yanı sıra mükellef tutulan insanlara peygamberler ve ilâhî kitaplar aracılığıyla doğru yolun gösterilip açıklanması onların hidâyete ermeleri için gerekli ise de yeterli değildir. Kulun hidâyete ermesi için gösterilen yoldan gitmeyi istemesi ve ona yönelmesi şarttır. Eğer kul bu tavrı göstermezse Allah ceza olarak onu saptırır ve hidâyetten yoksun bırakır. Zira Allah’ın verdiği nimeti inkâr

edenin o nimetten mahrum bırakılması ilâhî bir âdettir. Kulun daima ilâhî hidâyete ihtiyacı vardır, bundan dolayı Allah'tan hidâyet dilemesi emredilmiştir. Kul O'nun gösterdiği inanç, ibadet ve davranışlar bütününden oluşan hidâyet yoluna yönelirse bunun bir mükâfatı olarak hidâyete ermesini sağlayacak olan asıl hidâyet tecelli eder. Bu da Allah'ın, doğru yolda gitmesini gerektiren irade ve ilhamı kulun kalbinde yaratmasıdır. İbn Kayyim'e göre hidâyete ermenin gerçekleşmesi için biri Allah'a, diğeri kula ait olan iki fiil gereklidir. Kulun Allah'ın gösterdiği yola yönelmesi ikinci bir hidâyeti celbettiği gibi ilâhî emirlere uymaya devam etmesi yeni hidâyetleri celbeder ve Allah böyle kimselere her konuda çıkış yolunu gösterir. İlâhî emirlere uyan kul sonunda cennete konulmak suretiyle hidâyetin zirvesine erdirilir (Şifâʾü'l-ʿalîl, s. 79-85; a.mlf., el-Fevâʾid, s. 168-170). Muhammed Reşîd Rızâ da hidâyeti, "Allah'ın, bütün kullarına gösterip açıkladığı doğru yola girmeyi ona yönelenlere kolaylaştırıp yardımda bulunması" diye açıklar ve en büyük hidâyet kaynağı olarak Kur'an'ı kabul eder. Ona göre Allah kişinin bedenini ve ruhunu yarattığı gibi hidâyetini yaratmaz. Ancak insan Kur'an'a iman edip bağlandığı takdirde Cenâb-ı Hak ondan yardımını esirgemez ve kendisine dünya ve âhiret mutluluğunu sağlayacak yolu gösterir; onu, duyularını ve aklını kullanarak hem ilâhî kitaptaki âyetleri hem de kâinat kitabındaki delilleri anlamaya muvaffak kılar. Buna karşılık Kur'an'ı ısrarla inkâr eden kimseyi de sapıklıkta bırakır. Burada önemli ve etkili olan insanın umumi hidâyet karşısındaki tutumudur (Tefsîrü'l-menâr, I, 64; II, 290; VI, 305-306; VII, 402-403).

Şîa. Şiî âlimleri genellikle hidâyetin tekvinî ve teşriî olmak üzere iki kısımdan oluştuğunu kabul ederler. Onlara göre tekvinî hidâyet, Allah'ın canlı ve cansız varlıklara yaratılış amaçlarına uygun özellikler vermesidir. Teşriî hidâyet ise umumi ve hususi gruplarına ayrılır. Umumi hidâyet, Allah'ın doğru yolu gösterip açıklayan ilâhî kitaplar, peygamberler ve onların vârisleri olan muslihler göndermesidir. Bu hidâyet bütün insanlar ve cinler için geçerlidir. Eğer böyle olmayıp da bazı kullara has olsaydı bu cebri gerektirirdi. Hususi hidâyet ise umumi hidâyetten faydalanmak isteyenlerin sâlih amel işlemeye muvaffak kılınmalarıdır. Naslarda Allah'ın hidâyete erdirmeyi dilediği bildirilen kimseler bunlardır, hidâyete erdirmek istemediği kimseler ise umumi hidâyetten yüz çevirenlerdir (Muhammedî er-Rîşehrî, X, 319-333; M. Mekkî el-Âmülî, I, 732-739).

Hidâyet konusuna daha çok kulların fiilleri açısından bakış yapan Mu‘tezilî ve Sünnî âlimler birbirlerini eleştirmişlerdir. Mu‘tezile âlimleri, Sünnîler’in hidâyeti “iman” mânasında anlayıp Allah tarafından kulda yaratıldığını savunmalarını irade hürriyetine ve ceza-mükâfat mantığına aykırı bulmuşlar, ayrıca sözlükte hidâyetin iman anlamına gelmediğini belirtmişlerdir (Kādî Abdülcebbâr, s. 45, 87, 546-547; Teftâzânî, Şerḥu’l-Maḳāṣıd, IV, 311). Buna karşılık Sünnî âlimleri de Mu‘tezile’nin hidâyeti genellikle doğru yolu gösterip açıklama, Allah’ın kulunu hidâyete erdirmesini onu mühtedi diye adlandırması veya sevap vermesi, kâfirleri hidâyete erdirmemesini de onları sevaptan ve cennetten yoksun bırakması şeklinde te’vil etmelerini isabetsiz bulmuşlardır. Zira onlara göre dil kurallarını dikkate alarak hidâyete “sevap” anlamını vermenin veya hâdî kelimesini “mühtedi adını veren” mânasında anlamanın mümkün olmayışı, ayrıca naslarda asıl hidâyetin doğru yolu gösterip açıklamaktan farklı bir olay olduğu ısrarla belirtilerek müminlerin hidâyete erdirilmesine karşılık kâfirlerin hidâyete erdirilmediğinin ifade edilmesi, Mu‘tezile’nin hidâyet konusundaki görüşlerinde isabet bulunmadığını kanıtlar (İbn Kuteybe, s. 123-124; Eş‘arî, el-İbâne, s. 131, 147; İbn Fûrek, s. 103; Nesefî, II, 720-722).

Değişik ekollere mensup kelâm âlimlerinin görüşleri dikkatle incelendiği takdirde hidâyet konusunda aralarında çok önemli ayrılıkların bulunmadığı görülür. Zira bazı anlayış farklılıklarına rağmen hemen hemen bütün âlimler hidâyetin biri umumi, diğeri hususi olmak üzere iki türü bulunduğunu kabul etmektedir. Ancak Mu‘tezile ve Şiî âlimleri, insanın kendi fiillerini hür iradesiyle yaptığını vurgulamak için daha çok umumi hidâyeti öne çıkarmış, Sünnî âlimleri ise ilâhî kudret ve iradeyi hâkim kılmaya önem verip insanın ilâhî yardıma olan ihtiyacını dikkate aldıklarından hususi hidâyeti asıl kabul etmişlerdir. Aslında Mu‘tezile âlimleri,

kişinin iman etmesini sağlayacak bilgi ve delillerin havâtır yoluyla Allah tarafından yaratıldığını kabul etmek suretiyle Sünnî görüşe hayli yaklaşmış bulunmaktadır.

Fert ve cemiyet olarak insanların hem dünya hem de âhiret mutluluğunu ilgilendiren hidâyet kavramının Allah’a, mükellef olan insana veya her

ikisine izâfe edilmesi hususunda âlimler arasında çıkan görüş farklılıkları onların kader anlayışıyla ilgilidir. Kader probleminin önemli meselelerinden biri Allah'ın ilim, kudret ve irade sıfatlarını sınırlandırmamaksa bir diğeri de kötü davranışlarından ötürü cezaya mâruz kalacak olan kişinin sorumluluğunu temellendirebilmek için onun irade ve davranış hürriyetine sahip bulunduğunu ispat etmektir. Bu konuda kulun sorumluluğuna önem veren Mu'tezile ile Şîa âlimleri hidâyeti ağırlıklı olarak kula, ilâhî kudret ve iradeyi sınırlandırmaktan endişe eden Ehl-i sünnet ise Allah'a nisbet etmeyi tercih etmişlerdir.

Hidâyet kavramı Kur'ân-ı Kerîm'de ekseriyetle Allah'a izâfe edilmekle birlikte ilâhî vahye, peygamberlere, meleklere, fert olarak insana ve ümmetlere de nisbet edilmektedir (yk. bk.). Ebü'l-Bekā'nın da işaret ettiği gibi (el-Külliyyât, s. 953) hidâyetin şer'î kullanılışı daha çok Mu'tezile'nin görüşü doğrultusundadır, ancak bunun hakiki veya mecazi mânada olduğu tartışmalıdır. Bazı âyetlerde Allah'ın bütün insanları hidâyet üzere bulundurmaya muktedir olduğu, fakat bunu dilemediği beyan edilir (el-En'âm 6/35, 149; er-Ra'd 13/31; en-Nahl 16/9); bu ise hidâyet meselesinde dikkat çeken noktalardan biridir. Ancak belirtilmesi gereken hususlardan biri de şudur ki kâinatın yaratılış ve yönetilişini kendi tasarrufunda bulunduran Allah'ın mutlak iradesiyle vazettiği bir esasa göre canlı veya cansız bütün varlıklar tabii olarak yaratıcılarına tesbih ve secde ederler (el-İsrâ 17/44). Şuurlu varlıklardan şeytan mutlak isyan, melekler de mutlak itaat çerçevesinde planlanmış (el-Hicr 15/30-35; et-Tahrîm 66/6), insanlar ise kendi iradelerine bağlı olarak bu ikisi arasındaki bir statüde tutulmuştur (el-Hac 22/18; et-Tegābün 64/2). Yukarıda kaydedilen âyetler grubuna giren ilâhî beyanların önemli bir kısmı Allah'ın bu genel planını ifade etmektedir. Buna bağlı olarak Cenâb-ı Hakk'ın bunca yaratık içinde bilindiği kadarıyla yalnız insan ve cin türü için tanıdığı hidâyet veya dalâleti tercih hürriyeti 0'nun mutlak irade hürriyetine herhangi bir sınırlandırma getirmez.

Kur'an'da yer alan hidâyet kavramının işlenişinde dikkat çeken hususlardan biri de bütünüyle hidâyetin ilâhî kaynaklı olduğunun, putların ve seküler çözümlerin dünya ve âhiret mutluluğunu sağlayamayacağının ısrarla vurgulanmasıdır. Bu sebeple de mutlak mânada hidâyet sık sık Allah'a izâfe edilmekte ve birçok âyette fertten değil topluluktan (kavim), cemi zamiriyle gönderme yapılan gruplar ve tiplerden nefyedilmektedir (bk. M. F.

Abdülbâkī, el-Muʿcem, “hdy” md.). Çeşitli âyetlerde Tevrat ve İncil’in hidâyet ve nur kaynağı olduğu ifade edilmesine rağmen (bk. a.g.e., “Tevrât”, “İncîl” md.leri) Ehl-i kitabın Hz. Muhammed’in getirdiği hidâyeti bile bile reddetmesine mukabil Kur’ân-ı Kerîm hidâyeti onlardan nefyetmekte ve artık asıl hidâyetin Allah’ın gönderdiği son hidâyeti olduğunu belirtmektedir (el-Bakara 2/120; Âl-i İmrân 3/70-73). Allah’ın birliğini ve Hz. Muhammed’in nübüvvetini kanıtlamaya ağırlık veren Yûnus sûresinde, putların ve seküler çözümlerin özellikle âhiret mutluluğu açısından hiçbir yarar sağlamadığı ifade edildikten sonra (10/26-33) putların, evrenin oluşumunu sağlayan yaratma eylemini iptidaen ve tekrarlamak suretiyle üstlenip üstlenemeyeceği sorulmakta, ardından da onları hakka iletip iletemeyeceği hususu gündeme getirilmekte ve şöyle denilmektedir: “De ki, hakka sadece Allah iletir. Öyleyse hakka ileten mi uyulmaya daha lâyıktır, yoksa hidâyet verilmedikçe kendi kendine doğru yolu bulamayan mı?” (10/34-35). Beş defa hidâyet, dört defa da hak kavramının tekrarlandığı bu son âyet, hidâyetin seküler değil ilâhî menşeli oluşuna Kur’an’da ne derece önem verildiğini göstermektedir.

Bazı âyetlerde fertlerden söz edilerek Allah’ın dilediğini hidâyete erdirdiği, dilediğini de dalâlete düşürdüğü anlatılır (meselâ bk. er-Raʻd 13/27; İbrâhîm 14/4; en-Nahl 16/37; Fâtır 35/8) ve 0’nun bu iradesine kimsenin karşı gelemeyeceği ifade edilir (ez-Zümer 39/36). Râgıb el-İsfahânî’nin de belirttiği gibi (el-Müfredât, “hdy” md.) Allah’ın bu tiplerden nefyettiği hidâyet, kendi iradeleriyle onu benimsemeyen kişilerden menettiği tevfîk ve uhrevî mükâfat mânasına gelir. Bu durumda da Allah’ın mükellefe verdiği akıl ve sezgi (fıtratullah), gönderdiği vahiy ve peygamberler aracılığıyla hidâyeti benimseme eylemi, en azından buna samimi olarak yönelme hareketi yine kula ait olacaktır. İsfahânî meselenin bu noktasına şöyle bir yorum daha getirmektedir: Hidâyeti de dalâleti de benimseyebilecek bir yaratılışa sahip kılınan insan, meselâ hidâyeti tercih ettiği takdirde o yönde bir alışkanlık kazanır ve bu durum kendisinde zamanla bir tabiat haline gelir, öyle ki bundan ayrılmak istese artık gücü yetmez. Buna karşılık dalâleti tercih eden de aynı konumdadır. Allah, hidâyete eren kullarını dalâlete düşmekten koruyacak vasıtalar yarattığı gibi dalâlete düşenlerin hidâyete ermesini önleyecek engeller de yaratır (Tafṣîlü’n-neşʾeteyn, s. 175-176, 186-189).

Gerek Kur'an'da gerekse hadis metinlerinde Allah'ı niteleyen isim ve sıfatlar büyük bir çoğunlukla 0'nun rahmet yönünü vurgulamaktadır. Doksan dokuz es-mâ-i hüsnâ içinde gazaba delâlet eden isimler ikiyi üçü geçmez. İslâm'ın sunduğu bu ulûhiyyet anlayışı ile hidâyet-dalâlet ve bunların sonucu olan cennet-cehennem telakkisi arasında uygunluğun sağlanması gerekir. Nasların tamamının birbirleriyle olan ilgileri, nüzûl sebepleri ve âyetlerin önceki ve sonraki âyet gruplarıyla münasebeti incelendiği takdirde Allah'ın bir mükellefi sebepsiz yere dalâlete düşürüp cehenneme sevketmesini ileri sürmenin mümkün olmadığı görülür. Cehennemin insanlarla ve cinlerle doldurulacağını beyan eden âyetleri de (el-A'râf 7/18; Hûd 11/119; es-Secde 32/13) bu çerçevede anlamak gerekir. Bu tür beyanlar vukuundan önce verilmiş kararlar olmayıp ilm-i ilâhîde mevcut olan bir realitenin haber verilişi niteliğindedir; ayrıca bu üslûp bir uyarma ve korkutma yöntemini andırmaktadır. Nitekim bazı âyetlerde küfrü ve nifakı benimseyenlerin (en-Nisâ 4/140), şeytana uyanların (Meryem 19/68; Sâd 38/85) cehenneme konulacağı ifade edilirken Kehf sûresinde (18/106) oraya girmenin sebepleri gerçekleri inkâr, Allah'ın âyetleri ve peygamberleriyle alay etme olarak belirlenmiştir.

Sonuç olarak Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan hidâyet kavramının örgüsü, fert ve cemiyet olarak insanların dünya ve âhiret mutluluğunu, ayrıca toplumların genel anlamda huzur ve selâmetini sağlaması açısından hidâyetin Allah'a ait olduğunu, seküler çözümlerin yaygın, sürekli ve kapsamlı bir hidâyet rotası çizemeyeceğini göstermektedir. Bunun yanında fertlerin kendi irade ve tercihleriyle hidâyet veya dalâlet yoluna yönelebilecekleri,

yönelişlerine uygun olarak ilâhî tevfîk veya hızlâna konu teşkil edecekleri de anlaşılmaktadır. İlk asırlarda Sünnî âlimlerin ilâhî iradeye ağırlık veren tutumlarının sonraları kulun sorumluluğunu temellendirecek şekilde esneklik kazandığı da literatürden tesbit edilen hususlardandır.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “hdy” md.; a.mlf., Tafṣîlü’n-neşˀeteyn ve taḥṣîlü’s-saˁâdeteyn (nşr. Abdülmecîd Neccâr), Beyrut 1408/1988, s. 124-126, 140-141, 175-189; Ebü’l-Bekā, el-Külliyyât, s. 952-955; Tehânevî, Keşşâf, II, 1540-1542; Kāmus Tercümesi, “hdy” md.; Wensinck, el-Muˁcem, “hdy”, md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muˁcem, “hdy”, “Tevrât”, “İncîl”, “rşd”, “flḥ”, “necât”, “îmân”, “ṣırâṭ”, “sebîl” md.leri; el-Muvaṭṭaˀ, “Ḳurˀân”, 8; Müsned, I, 88, 227; III, 451; IV, 367, 399; V, 145, 177, 252; Müslim, “ˁİlim”, 16, “Mesâcid”, 256; Ebû Dâvûd, “ˁİlim”, 10; Hasan-ı Basrî, Risâle fi’l-ḳader (nşr. Muhammed Umâre, Resâˀilü’l-ˁadl ve’t-tevḥîd içinde), Kahire 1971, I, 86-88; İbn Kuteybe, Teˀvîlü müşkili’l-Ḳurˀân (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1393/1973, s. 123-124, 443-444; Eş‘arî, el-İbâne (Arnaût), s. 131-132, 147; a.mlf., Maḳālât (Ritter), s. 260-261; Mâtürîdî, Kitâbü’t-Tevḥîd, s. 287-288, 300-301; İbn Fûrek, Mücerredü’l-maḳālât, s. 46, 56, 101-104; Kādî Abdülcebbâr, Müteşâbihü’l-Ḳurˀân (nşr. Adnân M. Zerzûr), Kahire 1969, s. 19-20, 43, 45, 48, 60-65, 87, 113, 122, 135-137, 150-151, 163, 262-264, 282, 304, 355, 360, 413-415, 441, 451, 455, 546-547, 551, 560-561, 602, 616, 625, 654, 656; Bağdâdî, Uṣûlü’d-dîn, s. 140-144; İbn Hazm, el-Faṣl (Umeyre), III, 63-66; Nesefî, Tebṣıratü’l-edille (Salamé), II, 719-722; Şerîf el-Murtazâ, İnḳāẕü’l-beşer mine’l-cebr ve’l-ḳader (nşr. Muhammed Umâre, Resâˀilü’l-ˁadl ve’t-tevḥîd içinde), Kahire 1971, I, 296-297; İbnü’l-Cevzî, Nüzhetü’l-aˁyün, s. 625-630; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, I, 19-20; II, 145-147; IV, 106; VI, 16-17; VII, 77; VIII, 127, 128; XII, 207, 221; XIII, 65, 68, 179-181; XV, 58-59; XVII, 90, 91, 92; XVIII, 77-78; XXV, 2-3; a.mlf., Levâmiˁu’l-beyyinât, s. 349; İbn Teymiyye, Mecmûˁu fetâvâ, VIII, 205, 216; a.mlf., Muvâfaḳatu ṣaḥîḥi’l-menḳūl, Beyrut 1405/1985, I, 133-134; İbn Kayyim el-Cevziyye, Şifâˀü’l-ˁalîl, Kahire 1323, s. 65, 79-85; a.mlf., el-Fevâˀid, Beyrut 1399/1979, s. 168-170; Şerḥu’l-ˁAḳīdeti’ṭ-Ṭaḥâviyye, s. 96; Teftâzânî, Şerḥu’l-ˁAḳāˀid (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Kahire 1407/1987, s. 65-66; a.mlf., Şerḥu’l-Maḳāṣıd, IV, 309-311; Cürcânî, Şerḥu’l-Mevâḳıf, s. 525; a.mlf., et-Taˁrîfât, s. 229; İbnü’l-Vezîr, Îs̱ârü’l-ḥaḳ, Beyrut 1403/1983, s. 169, 251-253, 267-268; Âlûsî, Rûḥu’l-meˁânî, I, 91, 93, 124-125; XVI, 240; Beyâzîzâde, İşârâtü’l-merâm, s. 225, 227, 228, 271; Seffârînî, Levâmiˁu’l-envâri’l-behiyye, Beyrut, ts. (el-Mektebetü’l-İslâmiyye), I, 334-338; Elmalılı, Hak Dini, I, 119-120, 167-168; III, 2087; IV, 2717-2723, 2982-2983; Reşîd Rızâ, Tefsîrü’l-menâr, I, 62-64, 223, 287-288; II, 268-269, 290; III, 83; VI, 305-306; VII, 402-403, 545, 590; VIII, 42; IX, 459;

İzzeddin Belîk, Mevâzinü'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm, Beyrut 1404/1984, I, 36-41; Muhammedî er-Rîşehrî, Mîzânü'l-ḥikme, Kum 1982, X, 318-333; M. Mekkî el-Âmülî, el-İlâhiyyât, Kum 1411, I, 732-739.

Yusuf Şevki Yavuz

HİDÂYET

(هدايت)

İranlı şair ve tarihçi Rızâ Kulı Han'ın mahlası

(bk. RIZÂ KULI HAN).

HİDÂYETÜ’l-HAYÂRÂ

(هداية الحيارى)

İbn Kayyim el-Cevziyye’nin (ö. 751/1350) yahudi ve Hıristiyanlara reddiye olarak kaleme aldığı eseri.

Tam adı Hidâyetü’l-ḥayârâ fî ecvibeti’l-yehûd ve’n-naṣârâ’dır. Müellif bu eserini, mülhid ve inkârcıların müslümanlara yönelttikleri bazı sorulara cevap vermek ve Hz. Muhammed’in peygamberliğini ispat etmek üzere kaleme aldığını söyler (s. 34-35).

Bir mukaddime ile altı bölümden meydana gelen eserin birinci bölümünde inkârcıların müslümanlara yönelttiği yedi soruyu cevaplandıran müellif Tevrat ve İncil’de Hz. Muhammed’in nübüvvetinin müjdelendiğini, ancak yahudi ve hıristiyanların bu gerçeği saklamak için kutsal metinlerinde tahrifat yaptıklarını belirtmiş, bu iddiasını Tevrat, İncil ve Kur’an’dan verdiği bilgilerle delillendirmiştir. Bu bölümde ayrıca Tevrat ve İncil’de meydana gelen tahrifin sebepleri üzerinde durulmuş ve bu husus her iki kutsal metinden örneklerle ispat edilmeye çalışılmıştır. İkinci bölümde Yahudilik ve bu dinin şeriatı hakkında bilgi verilmiş, Hıristiyanlığa ayrılan üçüncü bölümde bu dinin mevcut haliyle şirk anlayışı üzerine kurulduğu ifade edilmiştir. Öte yandan hıristiyanların dinlerinde yaptıkları tahrifata dikkat çekilmiş, aslında Hz. Îsâ’nın ilâhlık iddiasını reddettiği, kendisini bir beşer-nebî olarak tanıttığı, dolayısıyla teslîs inancının yanlış olduğu vurgulanmıştır. Eserin dördüncü bölümünde Hz. Muhammed’in nübüvvetinin önceki peygamberlerin nübüvvetini de ispat ettiği, buna göre hıristiyanların Hz. Muhammed’i inkâr etmeleri halinde Mesîh için de bir üstünlük ve nübüvvet iddiasında bulunmalarının mümkün olmayacağı ileri sürülmüş, yahudi ve hıristiyanların Hz. Îsâ hakkında verdikleri haberlere güvenilmeyeceği belirtilmiş, ayrıca hıristiyan mezheplerinin Mesîh’in tabiatı (mahiyeti) hakkındaki farklı inançları da aktarılmıştır. Beşinci bölümde, Hıristiyanlığın aslıyla ilgili bağlayıcı kararların konsillerde alındığı hatırlatılarak konsillerin önemi üzerinde durulmuş ve konsillerde alınan kararlar incelenmiştir. Eserin son bölümünde, Hz. Muhammed’in

peygamberliği inkâr edildiği sürece hiçbir peygambere inanmanın mümkün olamayacağı hususuna bir defa daha dikkat çekilmiş, nübüvveti reddetmenin yaratıcıyı da inkâr etme ve hakikatleri görmeme anlamına geldiği ifade edilmiştir.

Daha çok Hz. Muhammed'in nübüvvetinin önceki kitaplarda müjdelendiği (tebşîrat) inancı ve bununla bağlantılı olarak tahrif konusu etrafında şekillenen eserde Tevrat ve İncil'den iktibaslar yapılmasına rağmen yahudi ve hıristiyan kaynaklarına başvurulduğuna dair herhangi bir bilgi verilmemiştir. Eser, kaleme alındığı döneme kadar hıristiyanlar tarafından gerçekleştirilen konsillerden ve bu konsillerde alınan kararlardan bahsetmesi açısından dikkat çekmekte, kullanılan malzemenin ise önemli ölçüde Şehâbeddin el-Karâfî ve Takıyyüddin İbn Teymiyye'nin kullandığı malzemeler doğrultusunda olduğu görülmektedir. İbn Kayyim'in bu eserine Batılı araştırmacılar da önem vermektedir.

Hidâyetü'l-ḥayârâ, Abdurrahman Bâçecîzâde'nin el-Fârıḳ beyne'l-maḫlûk ve'l-ḫâliḳ adlı eserinin kenarında (Kahire 1322/1904) ve müstakil olarak (Kahire 1333/1914; Medine 1396/1976) basılmış, daha sonra Ahmed Hicâzî es-Sekkā tarafından tahkikli neşri yapılmıştır (Kahire 1398, 1399, 1402, 1407).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Kayyim el-Cevziyye, Hidâyetü'l-ḥayârâ fî ecvibeti'l-yehûd ve'n-naṣârâ, Kahire 1407; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 2030; Osmanlı Müellifleri, I, 247; F. Erdmann, Islam und Chritentum in Mittelalter, Breslau 1930, s. 33; Brockelmann, GAL, II, 128; Suppl., II, 126; Mehmet Aydın, Müslümanların Hıristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları, Konya 1989, s. 81-82; C. Adang, Muslim Writers on Judaism & The Hebrew Bible From Ibn Rabban to Ibn Hazm, Leiden 1996, s. 269, 276-277; Ignaz Goldziher, "Uber muhammedanische Polimik gegen Ahl al-kitab", ZDMG, XXXII (1878), s. 372; G. C. Anawati, "Polémique, apologie et dialogue islamochrétiens...", Euntes Docete, XXII, Rome 1969, s. 411-412.

Mehmet Aydın

HİDÂYETÜ'l-MÜTEALLİMÎN

(هداية المتعلّمين)

Ehaveynî-i Buhârî'nin (IV./X. yüzyıl) tıpla ilgili Farsça eseri

(bk. EHAVEYNÎ-i BUHÂRÎ).

HİDİV

(خديو)

1867 yılından itibaren Mısır valilerine verilen unvan

(bk. MISIR).

HİDÎVİYYE KÜTÜPHANESİ

(bk. DÂRÜ’l-KÜTÜBİ’l-MISRİYYE).

HİFÂD

(bk. SÜNNET).

HİFNÎ

(الحفني)

Ebü’l-Mekârim Şemsüddîn (Necmüddîn) Muhammed b. Sâlim b. Ahmed el-Hifnî (ö. 1181/1767)

Halvetiyye-Şâbâniyye tarikatının Hifniyye kolunun kurucusu, Şâfiî âlimi.

1101 (1690) yılında Mısır’ın Bilbîs şehrinin Hafnâ köyünde doğdu. Hafnâvî ve Hafnevî nisbeleriyle de anılır. Soyu babaannesi tarafından Hz. Hüseyin’e kadar ulaşır. On dört yaşında babasıyla birlikte tahsil için Kahire’ye giderek Ezher’e kaydoldu. Şemseddin Muhammed el-Büdeyrî, Îd b. Ali en-Numrusî ve Abdullah b. Sâlim el-Basrî gibi âlimlerden icâzet aldı. Şâfiî fıkhı başta olmak üzere usûl-i fıkıh, tefsir, hadis, kelâm, mantık, nahiv, aruz gibi ilim dallarında geniş bir birikime sahip olan Hifnî, Ezher’de bu ilimleri okutmaya başladığı yıllarda tasavvufa ilgi duyup Mukrî diye tanınan Şeyh Ahmed eş-Şâzelî’ye intisap etti. 1133 (1721) yılında Kahire’ye gelen, Halvetiyye tarikatının Şâbâniyye kolunun Bekriyye şubesinin kurucusu Kutbüddin el-Bekrî ile tanışınca daha fazla muhabbet duyduğu bu şeyhe intisap etti. Seyrü sülûkünü onun yanında tamamlayarak hilâfet aldı (1139/1727). 1149 (1736) yılında şeyhini ziyaret için gittiği Kudüs’te dört ay kaldı. 1171’de (1758) Ezher şeyhliğine getirildi. 1179 (1766) yılında hacca gitti. 27 Rebîülevvel 1181 (23 Ağustos 1767) tarihinde Kahire’de vefat etti ve Karâfe Mezarlığı’na defnedildi.

Hifnî’nin ilim ve tasavvuf çevrelerinin yanı sıra siyasî çevrelerde de büyük bir itibarı vardı. Hifniyye tarikatı Ticâniyye, Derdîriyye, Rahmâniyye, Ezheriyye ve Mervâniyye adlı beş kola ayrılmıştır. Cebertî onun halifelerinden yirmi dördünün adını zikreder (ʿAcâʾibü’l-âs̱âr, I, 347-351). Bazı müridleri Hifnî hakkında çeşitli risâleler kaleme aldılar. Hasan b. Ali el-Mekkî’nin el-İbârât fî baʿżı mâ li’ş-Şeyẖ el-Ḥifnî mine’l-menâḳıb ve’l-kerâmât adlı risâlesi bunlardan olup Nebhânî bu eserden bir bölüm nakletmiştir (Kerâmâtü’l-evliyâʾ, I, 208-215). Meşhur Hanefî âlimi İbn Âbidîn Hifnî’nin soyundandır.

Eserleri. 1. Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi'l-ʿAzîzî ʿale'l-Câmiʿi'ṣ-ṣaġīr. Süyûtî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr adlı eserine Azîzî diye tanınan Ali b. Ahmed el-Bûlâkī'nin es-Sirâcü'l-münîr bi-şerḥi'l-Câmiʿi'ṣ-ṣaġīr adıyla yazdığı şerhin hâşiyesidir (I-II, Bulak 1290, 1292; I-III, Kahire 1304, 1312, 1324, Azîzî şerhiyle birlikte). 2. Enfesü nefâʾisi'd-dürer. Muhammed b. Saîd el-Bûsîrî'nin, Hz. Peygamber için yazdığı el-Ḳaṣîdetü'l-Hemziyye'ye İbn Hacer el-Heytemî'nin yaptığı el-Mineḥu'l-Mekkiyye adlı şerhin hâşiyesi olup bu eserle birlikte basılmıştır (Bulak 1292; Kahire 1303, 1307, 1322). 3. eṡ-Ṡemeretü'l-behiyye fî esmâʾi'ṣ-ṣaḥâbeti'l-Bedriyye (Kahire 1940). 4. Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi's-Semerḳandî ʿale'r-Risâleti'l-ʿAḍudiyye (Kahire 1295; İstanbul 1320). Adudüddin el-Îcî'nin er-Risâletü'l-vażʿiyyetü'l-ʿAḍudiyye adlı eserine Ebü'l-Kāsım b. Ebû Bekir es-Semerkandî'nin yaptığı şerhin hâşiyesidir. 5. Ḥâşiye ʿale'l-Fevâʾidi'ş-Şinşevriyye. İbnü'l-Mütefennine er-Rahbî'nin ferâiz ilmine dair er-Raḥbiyye adlı eserine Şinşevrî'nin yaptığı şerhin hâşiyesidir. 6. Risâle teteʿallaḳ bi't-taḳlîd fi'l-fürûʿ fî uṣûli'l-fıḳh. 7. Risâle teteʿallaḳ bi-buṭlâni'l-mesʾeleti'l-müleffeḳa ve buṭlâni'l-ʿaḳdi'l-evvel baʿde vuḳūʿi'ṭ-ṭalâḳi'ṡ-ṡelâṡ bi-ḳaṣdi iskâti'l-muḥallil. Hülleye dair bir risâledir. 8. Muḫtaṣaru Risâleti'n-Nevevî fîmâ yeteʿallaḳ bi'l-ḳıyâm li-ehli'l-fażl ve ġayri ẕâlik. Yahyâ b. Şeref en-Nevevî'nin Kitâbü'l-Ḳıyâm li-ehli't-tekrîm ve'l-iḥtirâm adlı risâlesinin muhtasarıdır. 9. Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi'l-Üşmûnî. İbn Mâlik et-Tâî'nin nahiv ilmine dair el-Elfiyye'sine Üşmûnî tarafından yapılan Menhecü's-sâlik adlı şerhin hâşiyesidir. 10. Risâle fî fażli't-tesbîḥ ve't-tehlîl. 11. Ferâʾidü ʿavâʾidi Cebriyye. Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Yâsemînî'nin cebirle ilgili el-Urcûzetü'l-Yâsemîniyye adlı manzum risâlesine Sıbtü'l-Mardînî'nin yaptığı el-Lümʿa adlı şerhin hâşiyesidir. 12. ed-Dürretü'l-behiyyetü'l-bahîre fî beyâni âli'l-beyti'l-müşerrefeti bihimi'l-Ḳāhire (bu eserlerin yazma nüshaları için bk. Brockelmann, GAL, I, 361, 491, 621; II, 186, 269, 422; Suppl., I, 471, 685, 858; II, 445).

BİBLİYOGRAFYA

Kādirî, Neşrü'l-meṣânî, IV, 182-188; Murâdî, Silkü'd-dürer, IV, 49-50; Cebertî, ʿAcâʾibü'l-âs̱âr, I, 339-354; Harîrîzâde, Tibyân, I, vr. 293b-301a; L. Rinn, Marabouts et Khouan, Alger 1884, s. 293, 294, 420, 453; Tomar-Halvetiyye, s. 84; Serkîs, Muʿcem, I, 781-782; II, 1326; Brockelmann, GAL, I, 361, 491, 621; II, 186, 269, 422; Suppl., I, 471, 685, 858; II, 445; Îżâḥu'l-meknûn, I, 135, 347; II, 183; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 337; Karatay, Arapça Basmalar, II, 440; Ziriklî, el-Aʿlâm, VII, 4; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, X, 15-16; a.mlf., el-Müstedrek, Beyrut 1406/1985, s. 645; Nebhânî, Kerâmâtü'l-evliyâʾ, I, 208-216; A. G. Ellis, Catalogue of Arabic Books in the British Museum, London 1967, II, 250, 260; J. S. Trimingham, The Sufi Orders in Islam, Oxford 1971, s. 77; Hacvî, el-Fikrü's-sâmî, II, 355; Âyide İbrâhim Nusayr, el-Kütübü'l-ʿArabiyye elletî nüşiret fî Mıṣr beyne ʿâmey 1926-1940, Kahire 1980, s. 70; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, I, 353-355; el-Ezherü'ş-şerîf fî ʿîdihi'l-elfî, Kahire 1403/1983, s. 241; Şüyûḫu'l-Ezher (nşr. Vezâretü'l-İʻlâm), Kahire, ts., s. 16-17; Ernst Bannerth, "La Khalwatiyya en Egypte quelques aspects de la vie d'une confrerie", MIDEO, VIII (1964-66), s. 12-14; Ḳāmûsü'l-İslâmî, II, 121.

Cengiz Kallek

HİFNÎ NÂSIF

(حفني ناصف)

Hifnî (Muhammed Hifnî) b. İsmâîl b. Halîl b. Nâsıf (1856-1919)

Mısır’da yenilik hareketlerinin önde gelen isimlerinden, şair ve yazar.

Kahire yakınlarında Birketülhac’da doğdu. Küçük yaşta babasını kaybettiği için dayısı ve babaannesinin himayesinde yetişti. İlk öğrenimine doğduğu yerde başladı. On bir yaşlarında mahalle mektebine devam ederken kendisine iyi davranmayan hocasının yüzünden Kahire’ye giderek Ezher’e yazıldı. On yıllık bir öğrenimden sonra buradan mezun oldu ve yeni açılan Dârülulûm’a girdi. Burayı da bitirince (1882) Emîriye medreselerine Arapça öğretmeni, daha sonra Körler ve Sağırlar Okulu’na öğretmen ve idareci olarak tayin edildi. Gösterdiği başarı üzerine âdâb, münazara, inşâ, belâgat ve mantık dersleri okutmak için Hukuk Fakültesi’ne müderris oldu. Buradaki beş yıllık hocalığı sırasında bir taraftan Hukuk Fakültesi’ne devam ederek oradan da mezun oldu. 1892’de hâkimlik görevine tayin edilen Hifnî Nâsıf bu görevini yirmi yıl sürdürdü. Hâkimlik yaptığı sırada

kendisinin de gayretleriyle 1908 yılında açılan Mısır Üniversitesi’nde (daha sonraki adı Kahire Üniversitesi) iki yıl süreyle Arap edebiyatı derslerini okuttu; ayrıca Arap dili ve edebiyatı üzerine konferanslar verdi. 1912’de Maarif Vekâleti Arap dili başmüfettişliğine getirildi ve üç yıl çalıştıktan sonra emekliye ayrıldı. 25 Şubat 1919 tarihinde Kahire’de vefat etti ve buradaki Şâfiî mezarlığına defnedildi.

Hifnî Nâsıf eski ve yeni kültürü iyi bilen bir şahsiyet olarak tanınır. Edebî sanatların inceliklerine vâkıf, nüktedan ve hazırcevap bir kişiliğe sahipti. Mektuplarında Abbâsî devri ediplerinden Kādî el-Fâzıl (ö. 596/1200) gibi secili ve sanatlı bir dil kullanmış, diğer yazılarında ise sanatsız ve sade bir anlatım yolunu tercih etmiştir. Şiirleri kolay anlaşılması bakımından manzum nesir özelliği taşır. Genellikle akıcı ve tabii bir ifadeye sahip olan şiirlerinde zarif nüktelere (mülah), lafzî sanatlara ve halk şiiri türlerinden

zecel parçalarına sıkça rastlanır.

Hocaları Cemâleddîn-i Efgānî ile Abduh'un büyük ölçüde tesirinde kalan Hifnî Nâsıf, daha öğrencilik yıllarında memleketin meseleleriyle uğraşmaya başlamış ve İngiliz işgaline karşı başlayan direnişlere hutbe ve konferanslarıyla katılmıştır. Çeşitli görevlerinin yanı sıra el-Veḳāyiʿu'l-Mıṣriyye, el-Ehrâm, el-Âdâb, el-Leṭâʾif, el-Mecelletü'l-Mıṣriyye ve Ravżatü'l-medâris gibi Mısır gazetelerinde makaleler yazmış ve bunların bir kısmında İdrîs Muhammedîn (Muhammed b. İdrîs) takma adını kullanmıştır. Muhtelif vesilelerle Suriye, İstanbul, Avusturya, Almanya, İsviçre, İsveç ve bir kısım Arap ülkelerine seyahatte bulunmuştur. Edebî sanatlardaki kudreti ve gramerdeki geniş bilgisiyle yeni edebiyatı canlandıran güçlü simalar arasında yer almıştır. Eserlerinde işlediği konular sayesinde yeni edebiyatın yerleşmesine, makale ve kasideleriyle de kuvvetlenmesine yardımcı olmuştur. Son devirde Mısır'da ve Arap âleminde meşhur olan Mustafa Kâmil, Abdülhâlik Servet, İsmâil Sıdkī, Abdülazîz Fehmî, Tâhâ Hüseyin, Ahmed Şevkī, Ahmed Lutfî es-Seyyid, Talʻat Harb ve Abdülhâdî el-Cündî gibi edip ve siyaset adamları onun rehberliğinde yetişmiştir.

Maarif vekâleti başmüfettişliği sırasında Arapça'nın hem halkın kullandığı tabirlerden hem de yabancı kelimelerden arındırılması için çalışmış, yabancı terimlere Arapça karşılıklar bulma ve öğretim dilini sadeleştirme hususunda büyük gayretler sarfetmiştir. Bu maksatla bazı arkadaşları ile birlikte ilk ve orta okullarda okutulmak üzere Arap dili ve belâgatına dair modern metotla kaleme alınmış ders kitapları hazırlamıştır. Ayrıca kızların eğitim ve öğretimiyle de yakından ilgilenmiş, daha sonra Bâhisetülbâdiye adıyla meşhur olan, Mısır'daki kadın hareketinin öncülerinden kızı Melek Hifnî Nâsıf'i resmî okullarda okutarak yetişmesini sağlamıştır.

Eserleri. Hifnî Nâsıf'ın basılmış eserleri şunlardır: 1. Târîḫu'l-edeb ev ḥayâtü'l-luġati'l-ʿArabiyye (Kahire 1910). el-Câmiatü'l-Mısriyye'de verdiği konferanslardan ibaret olup Arap harflerinin mahreçlerinden, sıfatlarından, terkip ve özelliklerinden bahseder. Dört cüz olarak düşünülen eserin sadece birinci cüzü yayımlanmıştır. 2. Dürûsü'l-belâġa (Bulak 1310). Lise sınıfları için ortaklaşa hazırlanmış ders kitabıdır. 3. ed-Dürûsü'n-naḥviyye (I-IV, Bulak 1305). Muhammed Diyâb, Mustafa Tamûm ve

Muhammed Sâlih ile müştereken hazırlanan eser, Arap gramerini modern şekilde ele alan ilk gramer kitaplarından biri olup bir, iki ve üçüncü cüzleri ilk okullarda, dördüncü cüzü orta okullarda okutulmuş ve kitap defalarca basılmıştır. 4. el-Ḳıṭârü's-serîʿ fî ʿilmi'l-bedîʿ (Kahire, ts.). 5. Mümeyyizâtü luġāti'l-ʿArab (Bulak 1304; Kahire 1330). 1886'da Viyana'da toplanan müsteşrikler kongresine müellifin sunduğu bildiridir. 6. el-Muḳābele beyne lehecâti baʿżı sükkâni'l-ḳuṭri'l-Mıṣrî (Kahire, ts.). 1889 yılında Stockholm'de toplanan müsteşrikler kongresinde Martin Hartmann tarafından sunulan tebliğe cevap olarak yazılan bu risâle, Mısır'daki bazı lehçelerin karşılaştırmalı incelenmesinden ibaret olup müellifin vefatından sonra basılmıştır. 7. Ẕikra'l-hicreti'n-nebeviyye (Kahire, ts.). 8. Şiʿru Ḥifnî Nâṣıf (Kahire 1957). Müellifin dağınık halde bulunan şiirleri oğlu Mecdüddin Nâsıf tarafından bir araya getirilerek yayımlanmıştır. Hifnî Nâsıf'ın basılmamış bazı eserleri de şunlardır: Ġarîbu luġati'ṣ-Ṣaʿîd, el-Ems̱âlü'l-ʿâmmiyye, Risâletü'r-ribâ, el-Müsemmeyâtü'l-ḥadîs̱e, Bedîʿu'l-luġati'l-ʿâmmiyye, Dîvânü'r-resâʾil, Risâle fi'l-baḥs̱ ve'l-münâẓara, Risâle fi'l-manṭıḳ.

Ahmed Muhammed Halefullah, Hifnî Nâsıf hakkında Muḥâḍarât ʿan Ḥifnî Nâṣıf kâtiben ve bâḥis̱en adıyla bir eser kaleme almıştır (Kahire 1961).

BİBLİYOGRAFYA

Serkîs, Muʿcem, I, 782-783; Brockelmann, GAL Suppl., II, 728; Hannâ el-Fâhûrî, Târîḫu'l-edebi'l-ʿArabî, Beyrut 1960, s. 963-964; a.mlf., el-Câmiʿ fî târîḫi'l-edebi'l-ʿArabî, Beyrut 1986, I, 130-131; Ahmed M. Halefullah, Muḥâḍarât ʿan Ḥifnî Nâṣıf kâtiben ve bâḥis̱en, Kahire 1961; C. C. Adams, Islam and Modernism in Egypt, New York 1968, s. 212; Ahmed Kabbiş, Târîḫu'ş-şiʿri'l-ʿArabî, Beyrut 1971, s. 51; Yûsuf Es'ad Dâğır, Meṣâdirü'd-dirâsâti'l-edebiyye, Beyrut 1972, III, 331-334; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), I, 293-294; Luvîs Şeyho, Târîḫu'l-âdâbi'l-ʿArabiyye, Beyrut 1991, s. 401; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, Beyrut 1993, I, 649; IV, 69; Zekî M. Mücâhid, el-Aʿlâmü'ş-şarḳiyye, Beyrut 1994, I, 503-504; Ahmed el-İskenderî - Mustafa el-İnânî, el-Vasîṭ fi'l-edebi'l-ʿArabî ve târîḫih, Kahire,

ts. (Dârü'l-Maârif), s. 350-353; Ahmed Hasan ez-Zeyyât, Târîḫu'l-edebi'l-ʿArabî [baskı yeri ve yılı yok], s. 455-457; Mohemmed el-Huseini, "I Partito Nazionalista Libarale-Primo Partito Politico in Egitto (1878-1882)", OM, sy. 22 (1942), s. 353-362; Mecdüddin Hifnî Nâsıf, "Vâlidî Ḥifnî Nâṣıf", el-Hilâl, LVII/6, Kahire 1949, s. 112-117; a.mlf., "el-Edebü'ş-şaʿbî fî ḥayâti Ḥifnî Nâṣıf", a.e., LVIII/7 (1950), s. 117-119.

Ali Şakir Ergin

HİFNİYYE

(الحفنيّة)

Halvetiyye-Şâbâniyye tarikatının Muhammed b. Sâlim el-Hifnî'ye (ö. 1181/1767) nisbet edilen bir kolu

(bk. HİFNÎ).

HİKÂYE

(الحكاية)

Yalın bir olayın çevresinde kişilerin ilişkilerini anlatma esasına dayanan edebî tür.

Sözlükte “anlatmak, nakletmek, aktarmak, tekrar etmek; benzemek, taklit etmek” anlamlarında masdar olan hikâye isim olarak da kullanılır. Türkçe’de son zamanlarda ortaya çıkan öykü kelimesi de Arapça’daki “taklit etmek” anlamının karşılığı olan öykünmekten türetilmiştir. Olağan üstü hadiselerin konu edildiği destan türüyle benzer yönleri bulunması sebebiyle hikâye en eski edebî türler

arasında yer alır. Ancak geçmiş çağlarda gerek Doğu gerekse Batı kültüründe hikâye bağımsız bir edebî tür olarak görünmemekte, masal, fabl, menkıbe, kıssa, hatta fıkra ve latife gibi diğer türlerle karışmaktadır. Bundan dolayı Doğu dillerinde olduğu kadar Batı dillerinde de bu tür modern özelliklerini kazanıncaya kadar değişik adlarla anılmıştır (meselâ Fransızca’da “masal” anlamında conte, “anlatım” mânasında récit, “tarih” mânasında histoire kelimeleri aynı zamanda hikâye türü için de kullanılmıştır). Araştırmacılar, destan ve menkıbe gibi metinleri de ihtiyatlı bir yaklaşımla hikâye olarak kabul etmişler veya bu türlerin içindeki birtakım epizotların hikâye olabileceğini ileri sürmüşlerdir. Hikâye türünün menşeinin halk hikâyesi olduğu, gerek klasik gerekse modern hikâyenin halk hikâyelerinin gelişmesinden doğduğu dikkate alınırsa başlangıçtaki bu tür karmaşıklığının tabii olduğu söylenebilir. Hatta atasözlerinin, halk şiirlerinin ve halk mûsikisinin sözlü parçalarının arkasında da birer hikâye bulunması gerektiği teorik olarak ifade edilmiştir.

Hikâye türünün Doğu ve Batı milletlerinde benzer bir gelişme süreci göstermesi dikkat çekicidir. Başlangıçta Yunan destanlarının, daha sonra Tevrat ve İncil’deki kıssaların Batı hikâyeciliğine kaynaklık etmesi gibi Doğu hikâye geleneğinde de Hint ve Câhiliye devri Arap hikâyelerinin, nihayet Kur’ân-ı Kerîm’deki kıssaların tesiri görülmektedir.

Dünya edebiyatlarının klasik dönemlerinde diğer edebî türlerden gittikçe uzaklaşarak bağımsız bir tür özelliği kazanan hikâye örflerin, duyguların ve karakterlerin çok defa bir macera vak‘asıyla anlatılması şeklinde görülür. Modern anlamda hikâyenin Batı’da ilk örnekleri XVIII. yüzyılda görülmeye başlar ve XIX. yüzyılda roman türünden ayrılarak adına “küçük hikâye” (Fr. nouvelle, İng. short story, Alm. kurzgeschichte) denilen tür ortaya çıkar. Bugün dünyada hikâye denildiği zaman sadece bu küçük hikâye türü anlaşılmaktadır.

Arap Edebiyatı. Arap edebiyatında edebî tür olarak hikâye kelimesi yerine “söz, haber, hikâye” gibi mânalara gelen kıssa terimi tercih edilmektedir. Kur’an’da özellikle peygamberlerin hikâyeleri için kıssa yerine hikâye anlamındaki kasas ile hadîs (söz) ve nebe’ (haber) kelimeleri kullanılmıştır. Son devir Arap edebiyatında kıssa hem hikâyeyi hem de romanı kapsayan bir kavram durumundaysa da edebiyat terimi olarak ifade ettiği anlama ait sınırlar henüz kesinleşmemiştir (Mîşâl Âsî - Emîl Bedî‘ Ya‘kūb, II, 979-980; Cebbûr Abdünnûr, s. 212-213). Bugün hikâyenin karşılığı olarak Arapça’da kıssa, kıssa kasîra ve uksûsa terimleri bulunmaktadır. Bazı yazarlar kıssayı “hikâye, uksûsa” ve “kıssa sagīra” diye gruplandırırken bazıları da bu ayırıma gerek duymadan hepsi için sadece kıssa kelimesini kullanmaktadır. Hikâye anlatanlara ise kāss denilmektedir.

Arap edebiyatında hikâye, değişik devirlerde az çok farklılık gösteren kıssa, hikâye, nâdire, uhdûse, hurâfe-hurâfât, üstûre-esâtîr, mesel-emsâl, semer-esmâr, haber-ahbâr vb. adlar altında muhtelif şekillerde eskilere kadar uzanan bir anlatım tarzı olarak mevcuttur. Hemen bütün Doğu edebiyatlarında olduğu gibi Araplar’da da halk hikmetini ve hayat görüşünü ifade eden atasözleri birer hikâye özeti olarak Arap dilinin ilk edebî ürünleri arasında yer almaktadır. Her iki ifade şeklinin de bir taraftan bir hikmete, diğer taraftan bir olaya bağlanması bakımından atasözleriyle hikâyeler arasında bağlantı kurulmuş ve ilk hikâyelerin atasözlerinden çıkmış olabileceği ileri sürülmüştür.

Arap hikâyeciliğini üç dönemde ele almak mümkündür. 1. Câhiliye Devri. Bu dönemde Arap halk edebiyatının büyük bir bölümünü, çoğu komşu milletlerin mitolojilerinden kaynaklanan yıldız hikâyeleri, cin ve dev

masalları, atasözleri hikâyeleri veya hayvan masalları meydana getirir. Ancak asıl Arap hikâyeciliğinin özelliklerini taşıyan nisbeten gerçekçi hikâyeler eyyâmü’l-Arab*la başlar. Ekserisi Câhiliye dönemine ait olup bazıları İslâmî döneme kadar gelen ve kabileler arasında cereyan eden olayları içine alan eyyâmü’l-Arab’ın VIII. yüzyıldan itibaren yazıya geçirildiği bilinmektedir. Bazı şarkiyatçılar Araplar’ın hikâye türüne ilgisiz kaldıklarını ve Yunanca’dan sadece felsefe, tıp, matematik kitaplarını çevirdiklerini ileri sürmüşlerse de Bedîüzzaman elHemedânî, Araplar’ın Hz. Süleyman ve Belkıs efsanesini, cin masallarını, Hint, Roma ve Yunan hikâyelerini bildiklerini ortaya koymuştur. Ayrıca Muʿallaḳāt-ı Sebʿa’da bulunan aşk ve kahramanlık hikâyeleri, hayvan masalları ile Kusay b. Kilâb’ın maceraları da hikâye özelliği taşımaktadır. Öte yandan bazıları Câhiliye devrine ait olan ve daha sonra yazıya geçirilen “sîretü Antere, sîretü’z-Zîr Sâlim, kıssatü Bekir ve Tağlib, kıssatü’l-Burâk, kıssatü Benî Hilâl, kıssatü Zennûbiyye, Zâtü’l-Himme, sîretü Seyf b. Zûyezen, sîretü’s-Sultân ez-Zâhir Baybars” gibi hikâyeler, hem roman hem de hikâye türünün gelişmesinde kısmen etkili olmuştur. Yine Câhiliye devrinde kıssacılar tarafından anlatılan ahbâr ve kıssalar da dönemin bazı canlı hayat sahnelerini aksettirmektedir.

2. İslâmî Dönem. Hemen tamamı şifahî olarak intikal eden ve ancak İslâmiyet’ten çok sonra yazıya geçirilen Arap halk hikâyelerinden bazıları Kur’ân-ı Kerîm’de örnek kıssalar şeklinde zikredilmiş, bir sûre kıssalara tahsis edilmiş (el-Kasas 28/25) ve bazı peygamberlerin kavimleriyle olan ilişkileri anlatılmıştır (el-Enbiyâ 21/1-112). Kur’an’da mevcut hikâyeler insanlar arasında büyük bir rağbet görmüş, ihtiva ettikleri ahlâkî ve tarihî derslerle üslûpları birçok edîbe ilham kaynağı olmuştur. Nitekim Muhammed Ahmed Halefullah, hikâye türündeki bütün edebî ölçülerin Kur’an’da nakledilen kıssalarda mevcut olduğunu belirtmektedir (el-Fennü’l-ḳaṣaṣî fi’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm, s. 261; ayrıca bk. Me’mûn Ferîz Cerrâr, s. 31-51).

Emevîler devrinde diğer edebiyatlarla başlayan temas sonunda hikâye türüne ait motifler taşıyan bazı eserler Arap edebiyatına girmeye başlamıştır. Bunlardan, çeviri yoluyla Farsça’dan Arap edebiyatına girmiş olan Hint kökenli Kelîle ve Dimne daha sonra birçok hikâye yazarının dikkatini çekmiş; muhtevalarında felsefî konular yer alan ve bazıları

manzum olan es-Sâdiḥ ve’l-bâğım (İbnü’l-Hebbâriyye, ö. 509/1115), Fâkihetü’l-ḫulefâ᾿ (İbn Arabşah), el-İnsân ve’l-ḥayevân (İhvân-ı Safâ), Sülvânü’l-muṭâʿ fî ʿudvâni’l-etbâʿ (İbn Zafer) ve Ḥikâyetü Ebi’l-Ḳāsım el-Baġdâdî gibi eserler kaleme alınmıştır. Öte yandan III. (IX.) yüzyılda Arap edebiyatına yine Farsça Hezâr Efsâne’nin çevirisi yoluyla giren “elf leyle ve leyle” (binbir gece), hikâye türüne köprü vazifesi gören eserler arasındadır.

Câhiz’in Kitâbü’l-Buḫalâ᾿ adlı eseri, İbn Battûta’nın seyahatnâmesinde yer yer rivayet edilen hikâyeler, “nevâdiru Eş‘ab, nevâdiru Cuḥâ” gibi halk hikâyeleri, Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî’nin Aḫbârü’l-ḥamḳā ve’l-muġaffelîn’i ile Kitâbü’l-Eẕkiyâ᾿sı, İbn Sînâ, İbn Tufeyl ve İbn Rüşd’ün felsefî hikâyeleriyle Ebü’l-Alâ el-Maarrî’nin sembolik hikâyesi Risâletü’l-ġufrân, Arap edebiyatı hikâye türünün tarihî örnekleri arasında yer almaktadır.

Daha çok sosyal sıkıntıların edebî bir üslûpla dile getirildiği “makāme*” denilen küçük hitabeler de kısmen kısa hikâye (uksûsa) özelliği taşıyan eserlerdir. Makāme yazarları arasında Bedîüzzaman elHemedânî (ö. 398/1008), Harîrî, İbn Nâkıyâ, Zemahşerî ve Ebü’t-Tâhir el-Eşterkûnî gibi şahsiyetler bulunmaktadır. Arap hikâye sanatının ilk tezahürleri olarak kabul edilen makāmeler, Arap dünyasında eski edebî eserlerin benzerlerinin ortaya konulması şeklinde başlayan kalkınma hamlesinin görüldüğü XIX. yüzyılda özellikle toplumsal olayların eleştirisinde kullanılan bir tür olmuştur (Nâsîf el-Yâzicî, Ahdeb, Ferîd Vecdî).

3. Modern Arap Hikâyeciliği. XVIII. yüzyılın sonunda Napolyon’un Mısır’ı ele geçirmesi ve XIX. yüzyılda Fransızlar’ın bazı Arap topraklarını işgaliyle buraların ekonomik ve politik yönden Avrupa hâkimiyetine girmesinden sonra Batı ile Arap dünyası arasında öncekilerden farklı yeni bir edebî ilişki başlamıştır. Bu dönemde Arap hikâyeciliği destanî etkilerden sıyrılarak yapı itibariyle Batı kaynaklı modern küçük hikâyeye doğru bir adım atmıştır. Yeni okulların açılması, öğrenim için Avrupa’ya talebe gönderilmesi, Rifâa et-Tahtâvî ile başlayan tercüme faaliyeti, 1822’de Mehmed Ali Paşa’nın Bulak’ta kurduğu matbaanın ardından Arap dünyasında yayılmaya başlayan matbaacılık ve buna paralel olarak gelişen gazetecilik yeni bir neslin yetişmesine yol açmış ve yeni edebî türlerin doğup yayılmasını hızlandırmıştır. Bu yeni nesil Avrupa edebiyatlarına ait

eserleri asıllarından okumaya, roman ve hikâyelerden başlayarak çeviriler yapmaya koyulmuştur. İlk çevirilerin bir kısmı serbest adaptasyonlar şeklinde yapılıyor, hatta bazı mütercimler, Mustafa Lutfî el-Menfelûtî'nin Mecdûlîn'inde görüldüğü üzere hikâyede okuyucuların beklentileri doğrultusunda değişiklikler yaparak onu kendi eseriymiş gibi gösteriyordu. Bu ilk dönemden sonra modern hikâye türünün Arap edebiyatına geçişinde önemli bir paya sahip olan, kadrosu içinde Halîl Mutrân, Cibrân Halîl Cibrân, Muhammed Hüseyin Heykel, Tâhâ Hüseyin ve İbrâhim el-Mâzinî gibi şahsiyetlerin bulunduğu bir çeviri hareketi dönemi yaşanmıştır. Ayrıca Mısır'da Kevkebü'ş-şarḳ gazetesi yayımını tamamen hikâyeye ayırarak bu alanla ilgilenenleri cesaretlendirmiştir.

Tercüme hareketiyle başlayan Batı'ya açılma, diğer edebî türlerde olduğu gibi hikâyede de tercümeden taklide, taklitten orijinal eserlere geçişi sağlamıştır. Arap dünyasında modern anlamda hikâye türü ilk defa Mısır'da doğmuş, ardından diğer ülkelere yayılmıştır. Mısır, Suriye ve Irak'ta şekillenen modern Arap hikâyesiyle ilgili faaliyetler için, XX. yüzyılın başından I. Dünya Savaşı'na, I. Dünya Savaşı'ndan II. Dünya Savaşı sonlarına ve 1950 yılından günümüze kadar olmak üzere başlıca üç devre kabul edilmektedir.

Abdullah Nedîm'in (ö. 1314/1896) et-Tenkît ve't-tebkît gazetesinde, Muhammed Lutfî Cum'a'nın Müsâmerâtü'ş-şaʿb dergisinde neşrettiği hikâyelerle Mustafa Lutfî el-Menfelûtî'nin Fransızca'dan uyarladığı hikâyelerden oluşan el-ʿAberât (1915) adlı eseri modern hikâye türünde atılmış ilk ve önemli adımlardandır. Ancak Mısır'da modern hikâyenin ilk örnekleri Muhammed Teymûr tarafından kaleme alınmıştır. Bazı araştırmacılar, onun Fi'l-Ḳıṭâr adlı eserini (Kahire 1915) Arap edebiyatının ilk modern hikâyesi olarak kabul etmektedirler. Ayrıca Sâlih Hamdî Hammâd, Mahmûd İzzî, Mîhâîl Nuayme, Muhammed Lutfî Cum'a, Iraklı yazar Mahmûd Ahmed es-Seyyid, Mehcer edebiyatında Cibrân Halîl Cibrân, Lübnan'da Selîm el-Bustânî gibi hikâyecilerin de bu alanda önemli katkıları bulunmaktadır (M. A. Hafâcî, el-Edebü'l-ʿArabî el-ḥadîs̱, IV, 146-148). Avrupa'ya gittiği yıllarda tiyatro ile ilgili inceleme ve araştırmalar yaptıktan sonra hikâyeye yönelen Muhammed Teymûr'un kahramanlarını orta tabakadan seçtiği, mükemmel çevre tasvirleri yaptığı ve genel olarak realist bir tavır içinde olduğu görülür. Teymûr'un hikâyeleri Mâ terâhü'l-

ʿuyûn adı altında neşredilmiştir (Kahire 1922). Üslûbu daha çok Teymûr’u andıran Îsâ Ubeyd ise İnsân hâm (Kahire 1921) ve S̱üreyyâ (Kahire 1922) adlı eserlerindeki tahlil ve tasvirleriyle Emile Zola’ya benzetilmektedir.

Arap kültürünün vazgeçilmez değerlerini yeni çağa taşımak, çağdaş medeniyeti yakalamak ve edebiyatta millîleşme düşüncesini güçlendirmek amacıyla I. Dünya Savaşı yıllarında kurulan ve Yahyâ Hakkī, Mahmûd Tâhir Lâşin, İbrâhim el-Mısrî, Hüseyin Fevzî, Hasan Mahmûd gibi isimlerden oluşan el-Medresetü’l-hadîse grubunun çalışmaları da modern Arap hikâyesinin gelişmesini hızlandırmıştır. Grubun lideri olan Mahmûd Teymûr, kardeşi Muhammed Teymûr’un yolundan giderek onun hikâyede başlattığı hareketi daha da ileriye götürmüştür. Fransız hikâye yazarı Guy de Maupassant’ın etkisinde kalarak insan hayatıyla ilgili hikâyelere ağırlık veren Mahmûd Teymûr eş-Şeyẖ Cumʿa ve ḳıṣaṣ uẖrâ (Kahire 1925), ʿAmmü Mitvellî ve eḳāṣîṣ uẖrâ (Kahire 1925), eş-Şeyẖ Seyyid el-ʿAbîṭ ve eḳāṣîṣ uẖrâ gibi hikâye kitaplarıyla Arap ülkelerinde olduğu kadar Avrupa’da da rağbet görmüştür. Özellikle 1930’dan sonra Mısır’da hikâye için özel bölümler ayıran birçok dergi ve gazete yayımlanmaya başlamış, er-Rivâye dergisi sayfalarını tamamen hikâyeye tahsis etmiştir. Kadın ve erkek arasındaki psikolojik ilişkiyi başarıyla tasvir eden İbrâhim el-Mâzinî Fi’ṭ-Ṭarîḳ (Kahire 1937), el-Mâşî (Kahire 1937), Ṣundûḳu’d-dünyâ ve Mine’n-Nâfiẕe gibi hikâye kitaplarında, birçok edebiyatçının aksine edebî Arapça ile halk dilini birbirine yaklaştırmaya çalışarak herkes tarafından okunacak eserler yazmayı amaçlamıştır.

Modern Arap hikâyeciliğinin ikinci dönemi içinde birçok Arap ülkesi bağımsızlığına kavuşmuş, her ülkenin millî hikâyecileri yetişmiş ve Arap hikâyeciliğinde çeşitli cereyanlar ortaya çıkmıştır. II. Dünya Savaşı yıllarındaki durgunluğun ardından ortaya çıkan siyasî, dinî ve iktisadî patlamalar, bütün edebî türlerde olduğu gibi hikâyede de daha gerçekçi bir tavrın gelişmesine yol açmış; kadın hakları, zengin-fakir ayırımı, siyasî meseleler, toplumdaki bazı dengesizlikler gibi yeni temalar ilk sırayı almıştır. Bu dönemde adı duyulan ve hikâye alanında Mısır ve Arap dünyasının önemli bir ismi olan Tâhâ Hüseyin kendi hayat hikâyesini anlattığı el-Eyyâm ile bazıları tercüme olmakla beraber içinde kendi hikâyeleri de bulunan el-Muʿaẕẕebûn fi’l-Arż (1949), el-Ḥubbü’z-zâʾil, H̱ıṭbetü’ş-şeyẖ, Aḥlâmü Şehrâzâd gibi eserlerinde Mısır halkının yaşadığı

zor şartları ve sosyal değişimi sade bir dille anlatmıştır. Daha çok Maupassant'ın etkisinde kalan Yûsuf es-Sibâî ise Aṭyâf (Kahire 1947), İs̱netâ ʿaşerete imreʾeten (1948), Ḫabâya'ṣ-ṣudûr (Kahire 1948), Ṣuver ṭıbḳu'l-aṣl (Kahire 1951) gibi hikâye kitaplarıyla tanınmıştır.

II. Dünya Savaşı'ndan sonra başlayan üçüncü dönemde hızlı bir gelişme kaydeden hikâye, 1960'lı yıllarda devletin tiyatroya daha fazla önem vermesiyle kısmen duraklamıştır. Edebî çalışmalarına 1938'de hikâye ile başlayan Necîb Mahfûz, uzun bir aradan sonra tekrar bu türe dönerek hikâyelerini Dünya'llāh (Kahire 1963), Beytün seyyiʾü's-sümʿa (Kahire 1965), Ḫammâretü'l-ḳıṭṭi'l-esved (Kahire 1969),

Ḥikâyât bilâ bidâye ve lâ nihâye (Kahire 1971), Taḥte'l-miẓalle (1991) gibi eserlerinde toplamıştır. Diğer taraftan 1950'li yıllarda edebî faaliyete başlayan Yûsuf İdrîs hikâyelerinde küçük bir çocuğun iç dünyasını, duygu ve düşüncelerini yeni bir üslûpla anlatırken modern Arap hikâyesinin hayli yol aldığını ortaya koymuştur. Ayrıca Tevfîk el-Hakîm'in felsefî muhtevalı hikâyeleriyle Ahmed Şevkī'nin manzum fabl tarzındaki sembolik hikâyesi Dîvânü'l-eṭfâl de bu dönemin anılmaya değer eserlerindendir.

Bunların dışında Abdurrahman eş-Şerkāvî, Teʿallemtü'l-ḥub (Kahire 1961) adlı hikâyesiyle ödül kazanan Nevâl es-Sa'dâvî, Sükeyne Fuâd, İhsan Kemâl, Cemâl el-Gītânî, Saîd el-Varakī, Mahmûd Receb Hâfız, İhsan Abdülkuddûs, Muhammed Abdülhalîm Abdullah, Yûsuf Cevdet es-Sehhâr, Selâhaddin Zihnî ve Servet Abaza tanınmış Mısırlı hikâyecilerdir. 1960'tan sonra Kahire'de yayımlanan sanat ve edebiyat dergileri arasında sadece hikâyeye ayrılan el-Ḳıṣṣa, hem yeni hikâyecilerin yetişmesine hem de Arap hikâyesinin dünya edebiyatı seviyesine yükselmesine katkıda bulunmuştur. Dergide ilk defa hikâyeleri yayımlanan Yûsuf İdrîs, Nevâl es-Sa'dâvî, Cemâl el-Gītânî, Yûsuf el-Kaîd gibi yazarların hikâyeleri çeşitli Batı ve Doğu dillerine tercüme edilmiştir.

Ortadoğu Arap Hikâyeciliği. I. Dünya Savaşı'na kadar Beyrut, Ortadoğu'da kültür faaliyetlerinin merkeziydi. Modern edebî türleri tanıma bakımından Lübnan Arap ülkeleri arasında en önde bulunan iki ülkeden biridir. Kendisi de önemli bir hikâyeci olan Süheyl İdrîs, Araplar'da modern hikâye tarzının ilk olarak Lübnanlı yazarlar kanalıyla Mısır'da ve Mehcer Arap

edebiyatının cereyan ettiği Amerika'da geliştirildiğini ileri sürmektedir (Me'mûn Ferîz Cerrâr, s. 36). Lübnan'da hikâye Selîm el-Bustânî (ö. 1302/1884) gibi yazarlar eliyle çok erken bir dönemde romandan da önce başlamış, asıl gelişmesi ise II. Dünya Savaşı'ndan sonra olmuştur. Mehcer edebiyatının önde gelen temsilcilerinden olan Cibrân Halîl Cibrân'ın (Cübrân) ʿArâʾisü'l-mürûc (Beyrut 1906) ve el-Ervâḥu'l-mütemerride (Beyrut 1908) adlı romantik eserlerinde toplumda yaygın olan kötülüklerden kurtulmak için tabiata sığınma düşüncesi işlenmektedir. Canlı, alaycı ve iğneleyici üslûbuyla dikkat çeken Cibrân'ın eski ve yeni, geri kalmışlık ve medenîlik çatışmalarını ele alan hikâyelerinde Yeni Dünya (Amerika kıtası) olarak adlandırılan çevrenin tesiri gözlenir. Lübnan ve diğer Arap ülkelerinde önemli bir yeri bulunan Mârûn Abbûd Aḳzâmun ve cebâbire (Beyrut 1948), Eḥâdîs̱ü'l-ḳarye ile (Beyrut 1956) Vücûh ve ḥikâyât'ta (Beyrut 1962) Lübnan köylerindeki hayatı anlatır. Lübnan'ın âdet ve geleneklerini canlı bir dille ifade eden Halîl Takıyyüddin, olayları tahlil edişi ve tasvir gücünün mükemmelliğiyle tanınan Tevfîk Yûsuf el-Avvâd, hikâyeleriyle okuyucuların büyük ilgisini çeken Saîd Takıyyüddin ve Leylâ Baʻlebekkî de bu sahada zikredilmesi gereken şahsiyetler arasındadır. Daha çok Rus edebiyatçılarının etkisinde kalan Mîhâîl Nuayme Araplar'ın Maupassant'ı olarak nitelendirilmiştir. Yazar Ṣavtü'l-ʿâlem (Beyrut 1948), en-Nûr ve'd-deycûr (Beyrut 1950) gibi kitaplarında yer alan hikâyelerinde olayları realist bir yaklaşımla ele almış, yer yer psikolojik tahliller de yapmıştır. Mehcer edebiyatının temsilcilerinden olan Nuayme'nin hikâyelerindeki en önemli tema, vatandan göç ile bunun doğurduğu ıstırap ve felâketlerin insan ruhunda meydana getirdiği çatışmadır. Onun Kâne mâ kâne (Beyrut 1927) adlı eserinde yer alan "el-ʿAḳīr"i veya "Senetühe'l-cedîde"yi Arap edebiyatının ilk modern hikâyesi kabul edenler vardır. Aynı yazarın Ekâbir (Beyrut 1956) adlı hikâyesi de hem teknik hem de işlediği konular bakımından modern özellikler taşır. Mehcer edebiyatının Emîn b. Fâris er-Reyhânî, İlyâs Kunsul ve Ḥikâyâtü mehcer adlı mizahî eseriyle dikkati çeken Abdülmesîh el-Haddâd gibi temsilcileri de bulunmaktadır.

Suriye hikâyeciliği Mısır ve Lübnan'dakine benzer şartlar altında ortaya çıkmış, uzun süre Maupassant'ın etkisinden kurtulamamış, XIX. yüzyılın sonlarında başlayan millî uyanışla tarihî bir mecraya girmiş, daha sonra eski ve yeninin mukayesesinden doğan sosyal bir muhteva kazanmıştır. Burada hikâye türünün temsilcileri arasında Ali et-Tantâvî, Selâhaddin el-

Müneccid, Fî ḳuṣûri Dımaşḳ (Dımaşk 1937) adlı eseriyle Muhammed en-Neccâr ve Ali Hulkī gibi isimler bulunmaktadır. Abdüsselâm b. Ali el-Uceylî Bintü's-Sâhire (Dımaşk 1948), el-Ḥub ve'n-nefs (Dımaşk 1959), el-Ḫâʾin (Dımaşk 1960) gibi hikâye kitaplarıyla Suriye hikâyeciliğini belli bir seviyeye ulaştırmıştır. Özellikle Bintü's-Sâhire teknik açıdan Suriye hikâyeciliğinin önemli bir noktaya geldiğini gösterir. Suriye hikâyeciliğinde Vidâd Sekâkînî, Selmâ el-Kezberî, Ülfet, Zekeriyyâ Tamer, Bedîʿ Hakkī, Adnân Daûk, Muhsin Yûsuf, Velîd Miʿmârî, Velîd İhlâsî, Kolet Hûrî, Gāde es-Semmân, Kamer Keylânî ve Eşyâʾ ṣaġīre (Beyrut 1954), eẓ-Ẓıllü'l-kebîr (Beyrut 1956) gibi eserleriyle tanınan Filistin doğumlu Semîre Azzâm bu alanda kaydedilmesi gereken diğer isimlerdir. 1950'den sonra Suriye'de hikâye türünün diğer edebî türler karşısında tercih edildiği ve romandan daha hızlı geliştiği görülmektedir. Bunun çeşitli sebepleri vardır. 1950'li yıllarda Suriye'de yaşanan siyasî çalkantılar, hikâyenin siyasî ve içtimaî hedeflere varabilmek için uygun bir vasıta olarak görülmesine yol açmıştır. 1955 yılından sonra birçok gazete ve dergi, sayfalarında hikâyeye de yer vermeye başlamıştır. Ancak hikâyenin teknik ölçülere uygun olmasından çok siyasî hedeflere hizmet etmesinin ön planda tutulması bu türü olumsuz yönde etkilemiştir. 1960'lı yılların hikâyeciliği hemen hemen 1950'li yılların devamı gibidir. Özellikle 1970'li yılların ikinci yarısından sonra sık sık düzenlenen hikâye yarışmaları, bu türün eski sınırlarını aşarak yeni konular ve yeni üslûplar kazanmasını sağlamıştır.

Irak hikâyeciliğinde önce Mısır ve Lübnan, daha sonra Batı ve Osmanlı tesiri görülür. Bu ülkede hikâyenin geçmişi 1908'e kadar uzansa da modern edebî hikâyenin ölçülerine uygun eserler 1930 neslinin kaleminden çıkmıştır. Aralarında, eṭ-Ṭalâʾiʿ (Bağdad 1929) adlı eseriyle Türk hikâyecisi Ömer Seyfeddin'in etkisinde kalan Mahmûd Ahmed es-Seyyid, el-Ḥasedü'l-evvel (Bağdad 1930) adlı eseriyle Enver Şâûl, ʿAẓametün fâriġa ile Zünnûn Eyyûb, Üsretü ümm Mîhâʾîl ve Ḥâʾirûn ile Abdülhak Fâzıl, Aḥrâr ve ʿabîd ile Şâlûm Dervîş gibi isimlerin bulunduğu bu ilk nesil yabancı baskısından kurtulma, fakirlik, hastalık ve cehaletle mücadele gibi temaları işlemiştir. Modern Irak hikâyesinin doğuşunda payı olan Caʿfer el-Halîlî, gayretli bir yazar olmasına rağmen alışılmış kalıpların dışına çıkamamıştır. 1940'lı yıllarda fazla bir gelişmenin görülmediği Irak'ta 1950'lerde içtimaî, fikrî ve edebî açıdan önemli atılımlar kaydedilmiş, özellikle Ali el-Hâkānî'nin Necef'te el-Beyân adlı bir dergi çıkarıp hikâye

yarışmaları düzenlemesinden sonra daha önceki edebî sınırların dışına çıkan Abdülmecîd Lutfî, Hems mübhem ile Fuâd Tekerli, Nezâr Selîm, Şâkir Hasbâk, Ḥaṣîdü'r-reḥâ ile (Bağdad 1954) Gāib Tu'me Fermân, Mücrimûn ṭayyibûn ile Mehdî Îsâ es-Sakr, Abdullah Niyâzî ve Neşîdü'l-Arż ile Abdülmelik Nûrî gibi isimler hikâye tekniğini geliştirmişlerdir.

Kültür açısından da bir ilerlemenin kaydedildiği bu dönemde adı geçen yazarların iç monolog tekniğiyle sosyal konulara eğildikleri dikkati çekmektedir. Bu arada hikâyelerde milliyetçi fikirler de yavaş yavaş kendini hissettirmeye başlamıştır. 1958'de siyasî atmosferden olumsuz yönde etkilenen hikâyede 1965'ten itibaren önceki çalışmalardan kopuk ve düşük tempolu bir hareketlenme görülür. Âdil Kâmil, Mûsâ Kirîdî, Yahyâ Cevâd, Bâsim Hammûdî, Şevâriʿ Zerḳā ile (Bağdad 1976) Münîr Abdülemîr ve Ḥamâmü's-saʿâde ile (Bağdad 1964) Hudayr Abdülemîr gibi genç hikâyeciler bu dönemde kayda değer yazarlar olarak görülmektedir. Irak hikâyeciliği 1976'dan sonra genç neslin ortaya koyduğu sosyal, psikolojik ve yeni Batılı metot ve anlatım teknikleriyle muhteva ve üslûp bakımından çok ilerlemiştir. Başta Abdurrahman er-Rebîî (er-Rubey'î), Abdüssettâr Nâsır, Fuâd Tekerlî ve Gāzî el-Abbâdî olmak üzere birçok Iraklı hikâyecinin eseri çeşitli dillere tercüme edilmiştir.

Filistin'de modern edebiyatın oluşumunda özellikle Rus edebiyatından yapılan çevirilerin önemli rolü vardır. Çeviri hareketine öncülük yapmış olan Halîl Beydes'in Mesâriḥu'l-eẕhân adlı eseri (Kahire 1924) ilk hikâye örneklerinden biri olarak kabul edilir. Savaşlar dolayısıyla edebî çalışmaların sürekli kesintiye uğradığı bölgede Necâtî Sıdkī sembollerle dolu iğneleyici üslûbuyla el-Eḫavâtü'l-ḥazînât (Kahire 1953), Abdülhamîd Yâsîn zaman zaman psikolojik tahlillere yer verdiği Eḳāṣîṣ (Filistin 1946), Gassân Kenefânî Mevtü serîri raḳmi 12 (1961), Arżü'l-burtuḳāli'l-ḥazîn (Beyrut 1963) ve ʿÂlem leyse lenâ gibi eserleriyle tanınmıştır. 1967 öncesinin özelliklerini taşıyan Ḥubzü'l-âḫarîn adlı eserinde Mahmûd Şükayyir, ezilmiş insanları ve toplumsal ıstırapları dile getirirken iç ve dış dünyanın bir arada verildiği bir iç monolog tekniği kullanmıştır. 1967 yılı, İsrail karşısındaki ağır yenilgiyi takip eden olaylar dolayısıyla Filistin hikâyeciliği için de önemli bir tarih olmuştur. Nitekim 1967 öncesi ve sonrası nesilleri arasındaki kopukluk bunların yazdıkları hikâyelere de hem şekil hem muhteva bakımından yansımıştır. Bu tarihten sonra işgal altındaki

Filistin’de Yahyâ Yahlüf, Reşâd Ebû Şâver, Halîl es-Sevâmirî, Muhammed Neffâ‘, Garîb Askalânî, Süleyman Nâtûr, İbrâhim Ebû Nâb ve Sâlih Ebû İsba‘ gibi hikâyeciler görülür. Ancak siyasî sebeplerle birçok aydının başka ülkelerde yaşamak zorunda kalmasının da etkisiyle Filistin hikâyeciliğinde önemli bir gelişme olmamıştır.

Ürdün’de hikâye, Ruks b. Zâide el-Azîzî’nin Ḥalîbünâ Şîrânî örneğinde olduğu gibi halk hikâyelerine benzer bir tarzda ortaya çıkmıştır. Daha sonra Hüsnü Ferîz, Îsâ en-Nâûrî, aslen Filistinli olup 1940 yılında Ürdün’e yerleşen ve hikâye kitaplarında toplumdaki sosyal farklılıklar ve sınıf çatışmaları gibi konuları işleyen Mahmûd Seyfeddin el-Îrânî gibi yazarların eserleriyle hikâye bir mesafe katederek Mahmûd Teymûr gibi yazarların ulaştığı düzeye çıkmıştır. Mâ eḳalle’s̱-s̱emere (Amman 1962) ve Maʿa’n-nâs (Amman 1956) gibi hikâye kitapları bulunan Îrânî, Mahmûd Teymûr’un yolunu takip etmesine rağmen bazı yazarlarca hikâye tekniği bakımından ondan üstün kabul edilmiştir. Daha çok realizmin etkisinde kalan Emîn Fâris Melhes, Min vaḥyi’l-vâḳiʿ adlı eserinde yer alan başarılı hikâyeleriyle Ürdün hikâyesini önemli bir seviyeye yükseltmiştir. Eserlerinde sembolizme önem veren yeni nesil hikâyecileri arasında Cemâl Hemdân, Subhî Şahrûr, Fahrî Kı‘vâr, Meryem Cebir Ferîha, İbrâhim el-Absî ve Esrâru sâʿati’r-reml, İntihâkü müdüni’l-mâʾ, Men yaḥrus̱ü’l-baḥr (Amman 1986), eṣ-Ṣafʿa (Bağdad 1978) gibi hikâye kitaplarında insanın iç dünyasını keşfetmek için ciddi bir gayret sarfeden İlyâs Ferkûh bulunmaktadır.

Kuzey Afrika Hikâyeciliği. Fas’ta yeni hikâye XX. yüzyılın başlarında Ebû Şuayb ed-Dükâlî, İbn Şakrûn, Muhammed Gırrîd ve Muhammed Mûsâ gibi şahsiyetlerin makāme taklidi eserleriyle başlamıştır. Yayın hayatına giren gazetelerin sağladığı imkânlarla 1930’lu yıllarda daha edebî bir şekil alan hikâyenin ilk ciddi temsilcileri olarak Abdülmecîd b. Cellûn, Fâs fî sebʿi ḳıṣaṣ adlı eseriyle Abdurrahman el-Fâsî, toplumun çeşitli meseleleri arasında insan psikolojisini başarılı bir şekilde tasvir eden Ahmed Bennâbî ve bu ülkedeki ilk kadın hikâyeci Melîketü’l-Fâsî zikredilebilir. Modern anlamda hikâyenin 1950’li yıllardan sonra görülmeye başlandığı Fas’ta, fakir tabakanın problemleri ve toplumun bunlara bakışının işlendiği Mevlâye adlı eseriyle (Dârülbeyzâ 1964) Abdülcebbâr es-Suheymî, es-Saḳf adlı eserinde toplumun ıstırap ve problemlerini dile getiren Muhammed Bu‘lû, Abdülkerîm Gallâb, Muhammed Berrâde, Muhammed Hızır er-

Reysûnî, Zeyneb Fehmî ve romantizmin öncülerinden Muhammed Sabbâğ, Liyesküti'ṣ-ṣamt (Dârülbeyzâ 1967), eṣ-Ṣavt ve'ṣ-ṣûre (Dârülbeyzâ 1987) adlı hikâye kitaplarıyla Fas toplumunda sosyal ve ailevî ilişkilerle daha birçok konuyu modern hikâye üslûbu içinde anlatan Hannâse Benûne zikredilmesi gereken isimlerdir. Hikâye türüne yeni bir şekil kazandıran İdrîs el-Hûrî ile Muhammed Zefzâf'ın bu türdeki çalışmaları da dikkat çekicidir.

Cezayir'de modern hikâye çok geç bir dönemde Mısır, Lübnan ve Batı'dan gelen yayınlar vasıtasıyla tanınmıştır. 1930'lu yıllarda hikâye şeklinde bazı yazılar kaleme alınmışsa da özellikle ülkenin bağımsızlığa kavuşmasından sonra (1962) modern hikâye Arapça'nın yanı sıra Fransızca olarak da kaleme alınmaya başlanmıştır. Cezayir'in modern hikâyecileri arasında Duḫân min ḳalbî adlı eseriyle Tâhir Vattâr, el-Eşiʿʿatü's-sebʿa ile Abdülhamîd Heddûka, Fi'l-Maḳhâ ile (Beyrut 1964) Muhammed Dîb, Ebü'l-Îd Dûdû, Ahmed Rızâ Havhû, Ahmed Münevver gibi isimler sayılabilir.

Tunus'ta hikâye tarzındaki ilk örnekler 1905'te verilmeye başlanmış, ancak modern hikâyeyi hazırlayıcı asıl çalışmalar 1940 yılına doğru el-ʿÂlemü'l-edebî adlı dergide Zeynelâbidîn es-Senûsî, Abdülazîz el-Vuslatî ve Mustafa Hurayyif tarafından yapılmıştır. 1937'de yayımlanan el-Mebâḥiṯ dergisinde, derginin yayımcısı Muhammed el-Beşrûş'un yanı sıra birçok hikâyesi sinemaya uyarlanan Ali ed-Duâcî, Muhammed Ali el-Ureybî, Mahmûd el-Müs'adî gibi isimlerin Tunus hikâyeciliğinin gelişmesinde önemli rolleri olmuştur. 1955'te Muhammed Mezâlî tarafından çıkarılan el-Fikr dergisinde yeni konuların işlendiği örneklerle hikâyede bir başka dönem başlamış, 1964'te kurulan Nâdi'l-kıssa adlı kulübün de etkisiyle yeni ilerlemeler kaydedilmiştir. Kurtuluş savaşı ruhuyla yetişmiş olan Semîr el-Ayyâdî, Mahmûd et-Tûnisî, Muhammed Reşâd el-Hemzâvî, Muhammed Ferec eş-Şâzilî, Fâtıma Selîmî gibi hikâyeciler bu alanda eser vermiş olanların başında gelir.

Libya hikâyeciliği Mısır'ın etkisinde gelişmiştir. Birçok Arap ülkesinde olduğu gibi hikâye türünün geç bir dönemde ortaya çıktığı Libya'da modern anlamda hikâye, sansür ve işgalin sebep olduğu olumsuz şartlar dolayısıyla ancak 1950'lerden sonra kendini gösterebilmiştir. Bununla beraber 1935 yılı

Ekim ayında Libya dergisinde muhtemelen türün ilk örneği olmak üzere "el-Kuvvetân" adlı bir hikâyenin yayımlandığı görülmektedir. 1970 yılında ülkeye sosyalizmin hâkim oluşu

hikâyeyi de etkilemiştir. Eserlerinde birçok toplumsal problemle birlikte kadının toplumdaki yeri, Libya insanının yabancılarla münasebetleri gibi konuları işleyen, başta Ali Mustafa el-Misrâtî olmak üzere Aḥzânü'l-yevmi'l-vâḥid ve Aḳvâlü şâhidi ʿiyân (1976) adlı kitaplarıyla Muhammed eş-Şüveyhidî, Temerrüd ve el-Aʿmâlü'l-kâmile ile (1976) Halîfe Tekbâlî, ʿUyûnü'ş-şühedâʾ ile (Trablusgarp 1983) Fevzî Tâhir el-Biştî, Muhammed Abdüsselâm el-Mesillâtî ve Abdullah el-Kuveyrî hikâye türünü belli bir seviyeye çıkarmaya gayret göstermişlerdir. Ayrıca sosyal muhtevalı hikâyenin öncüsü olan Ahmed el-Uneyzî, en-Nâs ve'd-dünyâ adlı eserinde sevgi kavramı üzerinde duran Beşîr el-Hâşimî ile el-Cidâr adlı eserinde sevgiye yeni boyutlar kazandıran Yûsuf eş-Şerîf önemli hikâyecilerdendir.

Sudan'da modern anlamda olmasa bile 1930'lu yıllarda hazırlık safhasını oluşturan bazı hikâye çalışmaları görülür. Modern hikâyenin daha sonraki yıllarda ortaya çıktığı Sudan'da Devmetü vüddi Ḥâmid adlı eseriyle Tayyib Sâlih, ayrıca Hoglî Şükrullah hikâye türünün öncülerinden sayılmaktadır.

Suudi Arabistan ve Diğer Arap Ülkeleri. Suudi Arabistan'da 1924'ten sonra gazete ve dergilerde görülen hikâyeyi hazırlayıcı çalışmalar 1937'den sonra daha şuurlu bir hal alır. Az sayıda hikâye yazmış olmasına rağmen kendinden önceki teşebbüsleri aşarak özellikle toplumda yaşanan gerçekleri olduğu gibi aktarmaya özen gösteren Ahmed es-Sibâî'nin bu alandaki rolü önemlidir (Mecmûʿatü ḥâletî Kedercân, Cidde 1981, s. 35-77). Öte yandan el-Beytü'l-kebîr, Leyse'l-ḥubbu yekfî (Beyrut 1981, 2. bs.), Ẕikreyât (Cidde 1978) adlı eserleriyle daha çok toplumun gerçeklerini yansıtmaya çalışan ve çevre tasvirleriyle tanınan Gālib Hamza Ebü'l-Ferec de ilk akla gelen şahsiyetler arasındadır. 1950'li yılların başında yüksek öğrenim için yurt dışına giden öğrencilerin birçok edebî türü tanıyarak geri dönmeleri hikâye sahasında da etkili olmuş, bu yıllarda romantizm ve sosyal gerçekçiliğin izlerini taşıyan, daha çok Filistin meselesi, zengin-fakir ayırımı, eğitim, nesiller arası çatışma ve evlilik gibi temaların işlendiği hikâyeler yazılmıştır. Hâlid Halîfe ve Hasan el-Kureşî hikâyeyi klasik kalıplardan kurtarmaya çalışmış, İbrâhim en-Nâsır da özellikle mahallî çevre

tasvirleriyle dikkati çekmiştir. 1960 sonrasında hikâyede çeşitli yönleriyle kadının belirgin şekilde yer aldığı Suudi Arabistan'da 1967'den sonra toplum meselelerine daha objektif olarak bakabilen, bunun yanında insanın psikolojik durumuna ve insan ilişkilerine eğilen, aralarında Muhammed Alvân, Hüseyin Ali Hüseyin, Cârullah el-Hamîd ve Sâlih el-Eşkar gibi isimlerin bulunduğu yeni bir nesil yetişmiştir. Bu arada el-Mevt ve'l-ibtisâm ve ḳıṣaṣ uḫrâ (Mekke 1984) adlı eserin yazarı Abdullah Abdurrahman el-Atîk ve el-Ḳamer ve't-teşrîḥ adlı eseriyle insanın iç dünyasındaki çatışmaları tahlil eden Abdullah Ahmed Bâkāzî, Muhammed Ali Kuds ve daha birçok hikâyeci yalnızlık duygusunu işlemiştir. Suudi Arabistan'da Emel Abdülhamîd, Necvâ Hâşim, Necât el-Avvâd ve Hayriyye İbrâhim es-Sekkāf gibi kadın hikâyecilerin çalışmaları da zikredilmeye değer niteliktedir.

Yemen'de hikâye, 1938'de yayımlanmaya başlanan ve edebî konulara ağırlık veren el-Ḥikmetü'l-Yemeniyye gazetesinde 1940 yılında Ahmed el-Berrâk'ın yayımladığı bazı hikâye örnekleriyle başlamıştır. Diğer taraftan Zeyd b. Ali İnân, Yahyâ b. Hammûd en-Nehârî gibi şahsiyetlerin çalışmaları modern hikâyeden uzak olsa da hikâyeye edebî bir zemin hazırlaması bakımından önemlidir. Hâmid Halîfe, Muhsin Hasan Halîfe, Muhammed Ali Lokmân'la başlayan telif hikâyenin yanı sıra bilhassa Lokmân'ın eleştiride gösterdiği başarı türün modern bir çehre kazanmasını hızlandırmıştır. Ancak Sâlih ed-Dehhân, Hasan el-Levzî, Muhammed ez-Zerkā, Muhammed Musanna‘, Zeyd Mutî‘ ed-Demmâc gibi kişilerin hikâye alanındaki eserlerinde siyasî temaların ağır basması başarılarını gölgelemiştir. Düzenlenen yarışmalar Muhammed Saîd, Ahmed Mahfûz Ömer gibi hikâyecilerin tanınmasına vesile olmuş ve bu kanalla teşvik gören hikâye, uzun süre Mısır'da yaşayan Muhammed Abdülvelî'nin ortaya çıkışıyla dar çerçeve ve eski kalıplardan kurtulup modern bir görünüm kazanmıştır. Mısır'daki hikâyecilerin tecrübelerinden yararlanan Abdülvelî, "el-Arż yâ Selmâ", "Şeyʾün ismühû ḥanîn", "Leytehû lem yeʿud" gibi içtimaî ve siyasî muhtevalı hikâyeler yazmıştır.

Arap halkının duygu ve düşüncelerini bir psikolog, sosyolog veya filozof kimliğiyle ifade etmeye çalışan ve Arap insanını çeşitli sosyal bozukluklarla birlikte ele alıp tahlil eden hikâyeciler zamanla birçok gerçeği Arap insanına öğretmiş ve daha önemlisi, toplumun çeşitli kesimlerinde sosyal

değişikliğin meydana gelmesinde bir nevi öncülük yapmışlardır. İlk zamanlarda Muhammed ve Mahmûd Teymûr kardeşler gibi engin bir kültüre sahip hikâyeciler Arap insanını ve onun hayatını derinden kavramış ve onların değişik yönlerini ortaya koymuşlardır. Yine ilk dönemlerde Arap insanının hikâye karşısında kayıtsız davrandığı ve onu değerlendirmede yetersiz kaldığı, dolayısıyla toplumda bazı sosyal değişikliklerin geç yapılabildiği de unutulmamalıdır. Ancak Arap hikâyecilerinin başarıları ve okuyucularının kültür seviyesinin yükselmesiyle hikâyeye gösterilen ilginin giderek artması, ayrıca Muhammed Mendûr, Muhammed Ganîmî, Mahmûd el-Mürsî, İhsan Abbas, Abdülilâh Ahmed ve Muhammed Yûsuf Necm gibi tenkitçilerin yetişmesi, hikâyecinin toplumun çeşitli bozukluklarının düzeltilmesindeki rolünü daha da arttırmıştır.

Modern hikâyeciliğin ortaya çıkışından günümüze kadar Arap hikâyesi, Arap ülkelerinin büyük sosyal değişikliklere mâruz kalmasının da etkisiyle metot, teknik, muhteva, çevre, şahıs, dil ve üslûp açısından birçok değişiklik yaşayarak yeni mecralar aramaktadır. Ancak halen devam eden çalışmalara rağmen Arap edebiyatında hikâye diğer türlere göre başta gelen bir edebî tür olmaktan yavaş yavaş uzaklaşmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Şevkī Dayf, el-Edebü’l-ʿArabiyyü’l-muʿâşır fî Mıṣr, Kahire 1961, s.196-203, 208-212, 236, 261-269, 302; Abbas Hıdır, el-Ḳıṣṣatü’l-ḳaṣîra fî Mıṣr, Kahire 1966, s.13, 21, 25, 27, 31-37, 55, 68-69, 73, 114, 121, 127, 144, 182, 200, 202, 203 vd.; Ömer ed-Desûkī, Fi’l-Edebi’l-ḥadîs̱, Kahire 1970, I, 391-392, 393-394, 397; Muhammed es-Sâdık Afîfî, el-Fennü’l-ḳaṣaṣî ve’l-mesraḥî fi’l-Maġribi’l-ʿArabî: 1900-1965, Beyrut 1971; Bekrî Şeyh Emîn, el-Ḥareketü’l-edebiyye fi’l-memleketi’l-ʿArabiyyeti’s-Suʿûdiyye, Beyrut 1972 , s. 461-525; M. Ahmed Halefullah, el-Fennü’l-ḳaṣaṣî fi’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm, Kahire 1972, s. 261; Abdullah Ahmed, Fihristü’l-ḳıṣṣati’l-ʿIrâḳıyye, Bağdad 1973, tür.yer.; a.mlf., el-Edebü’l-ḳaṣaṣî fi’l-ʿIrâḳ münẕü’l-ḥarbi’l-ʿâlemiyyeti’s̱-s̱âniye, I-II, Bağdad 1977, tür.yer.; Abdülhamîd İbrâhim, el-Ḳıṣṣatü’l-Yemeniyyetü’l-muʿâṣıra: 1939-1976, Beyrut 1977, s. 21-136; Îsâ

Nâûrî, Edebü'l-mehcer, Kahire 1977, s. 140-149; Abdullah Halîfe Rukeybî, el-Ḳıṣṣatü'l-ḳaṣîra fi'l-edebi'l-Cezâ᾽iri'l-ḥadîs̱, Tunus 1397/1977; Kâmil es-Sevâfirî, el-Edebü'l-ʿArabiyyü'l-muʿâṣır fî Filisṭîn: 1860-1960, Kahire 1979, s. 360-386; İsmâil Fahd İsmâil, el-Ḳıṣṣatü'l-ʿArabiyye fi'l-Küveyt, Beyrut 1980; Ahmed es-Sibâî, Ḥâletî Kedercân, Cidde 1980; Bâsim Abdülhamîd Hammûdî, Riḥle maʿa'l-ḳıṣṣati'l-ʿIrâḳıyye, Bağdad 1980, s. 87-187; Hâşim Yâgī, el-Ḳıṣṣatü'l-ḳaṣîra fî Filisṭîn ve'l-Ürdün: 1850-1965, Beyrut 1981, s. 123 vd.; Mansûr İbrâhim el-Hâzimî, Fennü'l-ḳıṣṣa fi'l-edebi's-Suʿûdiyyi'l-ḥadîs̱,

Riyad 1981, s. 85 vd.; Abdülhamîd el-Kıt, Dirâsât fi'l-edebi'l-Mıṣrî: er-rivâye ve'l-ḳıṣṣati'l-ḳaṣîra, Kahire 1982, s. 98 vd.; Ali Necîb Atvî, Teṭavvuru fenni'l-ḳıṣṣati'l-Lübnâniyyeti'l-ʿArabiyye, Beyrut 1982, s. 38-39, 44-45, 51, 53, 110, 126, 143, 249; Fahrî Sâlih, el-Ḳıṣṣatü'l-Filisṭîniyyetü'l-ḳaṣîra fi'l-arâżi'l-muḥtelle, Beyrut 1982; Hüsâm el-Hatîb, el-Ḳıṣṣatü'l-ḳaṣîra fî Sûriye, Dımaşk 1982, s. 153-161 vd.; M. Abdurrahîm Kâfûr, el-Edebü'l-Ḳaṭariyyü'l-ḥadîs̱, Devha 1982, s. 81-143; a.mlf., en-Naḳdü'l-edebiyyü'l-ḥadîs̱ fi'l-ḫalîci'l-ʿArabî, Katar 1982, s. 146-175; Nuaym el-Yâfî, et-Teṭavvurü'l-fennî li-şekli'l-ḳıṣṣati'l-ḳaṣîra fi'l-edebi'ş-Şâmî el-ḥadîs̱: Sûriye, Lübnân, el-Ürdün, Filisṭîn, Dımaşk 1982, s. 168-173, 180-190, 210-242, 280-293; Abdullah es-Sevr, Lemeḥât mine't-târîḫ ve'l-edebi'l-Yemenî ḳadîmen ve ḥadîs̱en, San'a 1983, s. 298-306, 308-314, 316-319; Cevdet er-Rikābî, el-Edebü'l-ʿArabî mine'l-inḥidâr ile'l-izdihâr, Dımaşk 1983, s. 321-322; Abdünnûr Cebbûr, el-Muʿcemü'l-edebî, Beyrut 1984, s. 212-213; Beşîr Hâşimî, Ḫalfiyyâtü't-tekvîni'l-ḳaṣaṣî fî Libyâ, Trablus 1984, s. 203-230; Mahmûd Hüseynî el-Mürsî, el-İtticâhâtü'l-vâḳıʿiyye fi'l-ḳıṣṣati'l-Mıṣriyyeti'l-ḳaṣîra, İskenderiye 1984, s. 20-22, 125-126, 142, 222, 230, 285 vd., 414; Muhsin Câsim el-Mûsevî, Nezʿatü'l-ḥadâs̱e fi'l-ḳıṣṣati'l-ʿIrâḳıyye, Bağdad 1984; Abdülkādir Abbas, Muʿcemü'l-mü᾽ellifîne's-Sûriyyîn fi'l-ḳarni'l-ʿişrîn, Dımaşk 1985, s. 21-22, 77, 239-240, 244-245, 260, 344-345; M. Abdülmün'im Hafâcî, el-Edebü'l-ʿArabiyyü'l-ḥadîs̱, Kahire 1985, IV, 135-193, 248-281; İlyâs Ferkûh, Men Yaḥruṣü'l-baḥr, Amman 1986; Muḫtârât mine'l-edebi't-Tûnisiyyi'l-muʿâṣır, Bağdad 1986, II, 7-14; C. Zeydân, Meṣâdirü'l-edebi'n-nisâ᾽î fi'l-ʿâlemi'l-ʿArabiyyi'l-ḥadîs̱, Cidde 1986; Mustafa Ali Ömer, el-Ḳıṣṣatü'l-ḳaṣîra fi'l-edebi'l-Mıṣriyyi'l-ḥadîs̱, Kahire 1986, s. 54, 64-72, 118-131, 249-259; Gassân Kenefânî, ʿÂlemün leyse lenâ, Beyrut 1987; M.

Sâlih eş-Şantî, el-Ḳıṣṣatü'l-ḳaṣîratü'l-muʿâṣıra fi'l-memleketi'l-ʿArabiyyeti's-Suʿûdiyye, Riyad 1987; İbrâhim es-Seâfîn, Teṭavvurü'r-rivâyeti'l-ʿArabiyyeti'l-ḥadîs̱e fî bilâdi'ş-Şâm: 1870-1967 m., Beyrut 1407/1987, s.16 vd.; Kâzım Hatît, el-Aʿlâm ve'r-ruvvâd fi'l-edebi'l-ʿArabî, Beyrut 1987, s. 265; Mîşâl Âsî - Emîl Bedî' Ya'kūb, el-Muʿcemü'l-mufaṣṣal, Beyrut 1987, II, 979-980; Tal'at Subh es-Seyyid, el-Ḳıṣṣatü'l-ḳaṣîra fi'l-memleketi'l-ʿArabiyyeti's-Suʿûdiyye beyne'r-rûmânîsiyye ve'l-vâḳıʿiyye, Tâif 1987; Kehhâle, el-Müstedrek, Beyrut 1988, s. 169-170, 245, 768; Me'mûn Ferîz Cerrâr, Ḫaṣâʾiṣü'l-ḳıṣṣati'l-İslâmiyye, Cidde 1988, s. 31-51; Enîs el-Makdisî, el-Fünûnü'l-edebiyye ve aʿlâmühâ fi'n-nehḍati'l-ʿArabiyyeti'l-ḥadîs̱e, Lübnan 1990, s. 495-514; M. Mustafa Heddâre, Dirâsât fi'l-edebi'l-ḥadîs̱, Beyrut 1990, s. 313 vd.; Seyyid Hâmid Nessâc, Teṭavvuru fenni'l-ḳıṣṣati'l-ḳaṣîra fî Mıṣr, Kahire 1990, tür.yer.; İzzet el-Gannâm, el-Fennü'l-ḳaṣaṣiyyü'l-ʿArabiyyü'l-ḳadîm, Kahire 1991, tür.yer.; M. Sâlih el-Câbirî, el-Edebü'l-Cezâʾirî fî Tûnis, Tunus 1991, I, 172-200, 300-330; II, 471-589; Tâhir Ahmed Mekkî, el-Ḳıṣṣatü'l-ḳaṣîra, Kahire 1992, s.10 vd.; Muhammed Altuncî, el-Muʿcemü'l-mufaṣṣal fi'l-edeb, Beyrut 1993, II, 580; Abdurrahman Yâgī, el-Ḳıṣṣatü'l-ḳaṣîra fi'l-Ürdün, Amman 1993; İbrâhim Halîl, el-Ḳıṣṣatü'l-ḳaṣîra fi'l-Ürdün, Amman 1994, s. 17-30; Yûsuf Hasan Nevfel, Fennü'l-ḳıṣṣa, Cîze 1996, tür.yer.; Halef Hâzır Milham, Fihristü'l-ḳıṣṣati'l-ḳaṣîra fi'l-Ürdün: 1968-1988, Yermûk, ts., tür.yer.; İbrâhim Nâsır, Ümmehâtünâ ve'n-Nidâl, Riyad, ts., tür.yer.; M. Yûsuf Necm, Fennü'l-ḳıṣsa, Beyrut, ts. (Dârü's-Sekāfe), s. 40-41, 283-293, 302-303, 305-307; Seyyid Kutub, en-Naḳdü'l-edebî, Küveyt, ts., s. 83-85; Abdullah Kennûn, "Ḳıṣṣatü'l-edeb fi'l-Maġrib", MMİADm., XXXVIII (1963), s. 30-35; Abdullah M. Habeşî, "Evvelü ḳıṣṣa fi'l-edebi'l-Yemenî", Mecelletü'l-Cedîd, sy. 7, San'a 1989, s. 8-13; Yûsuf eş-Şerîf, "ʿAlî Muṣṭafâ el-Mıṣrâtî ve ʿâlemühü'l-ḳaṣaṣî", el-Fuṣûlü'l-erbaʿa, sy. 58, Libya 1992, s. 86 vd.; Brockelmann-Ign. Kratschowsky, "Arabistan (Edebiyat)", İA, I, 530-531, 543-544; D. B. Macdonald, "Binbir Gece", a.e., II, 616-626; a.mlf., "Hikâye", a.e., V/1, s. 477-481; a.mlf., "Kıssa", a.e., VI, 771-774; Nihad M. Çetin, "Ahbâr", DİA, I, 486-489; a.mlf., "Arap (Dil)", a.e., III, 306-308.

Hüseyin Yazıcı

Fars Edebiyatı.

Fars edebiyatının İslâmî döneminde önceleri “destan, kıssa, hikâyet, sergüzeşt, terceme, hasbihal, sâniha, vâkıa, hâdise, hadîs, nâdire, mâcerâ, nakl” gibi adlarla manzum ve mensur hikâyeler yazılmıştır. Büyük bir bölümü hikâyeden çok roman olarak tanımlanabilecek çapta ve nitelikte olan bu hikâyelerin konuları çoğunlukla Kur’ân-ı Kerîm’den, eski İran, Hint ve yahudi kaynaklarından alınmıştır.

İran edebiyatında bilinen en eski mensur hikâye, Ferâmerz b. Hudâdâd b. Abdullah Kâtib el-Ercânî’nin 585’te (1189) yazdığı, Çin imparatorunun kızının sarayında cereyan eden olayları konu alan Semek-i ʿAyyâr adlı eseridir. Firdevsî’nin taklitçilerinden Ebû Tâhir Muhammedi Tarsûsî (XII. yüzyıl), eski İran efsanelerine dayanan hikâyelerinin yanı sıra Dâryûş ile İskender’den bahseden Dârâbnâme’yi (Tahran 1339, 1341 hş.) telif etmiştir. Tâceddin Muhammed b. Sadreddin tarafından 572’de (1176-77) Delhi’de yazılan Besâtînü’l-üns de Farsça ve Arapça beyitlerle süslenmiş bir hikâye kitabıdır.

Ḥamzanâme (Tahran 1968) adıyla bilinen Ḳıṣṣa-i Emîr Ḥamza, Hüseyin Vâiz-i Kâşifî’nin Ḳıṣaṣ u Âs̱âr-ı Ḥâtim-i Ṭâʾî (Tahran 1320) ismiyle yeniden kaleme aldığı Ḳıṣṣa-i Ḥâtim-i Ṭâʾî (Tahran 1967), Şeyh Muîn el-Miskîn tarafından yahudi efsanesine dayanılarak telif edilen Muʿcizât-ı Mûsevî, binbir gece hikâyelerinden alınan Ḳıṣṣa-i Seyfü’l-mülûk ve Bedîʿü’l-cemâl adlı eserler en eski İran hikâyeleri arasında yer alır.

Behrâm-ı Gûr Şâhzâde-i Perîyân-i Ḥüsn, Gül ü Ṣanevber, Mihr ü Mâh, Dâstân-i Mesʿûd Şâh, Ḳıṣṣa-i Gîttûârâ, Kârnâme (Kâristân), Mikâ vü Raca Menûher, Melik Muḥammed vü Şâh-i Keşmîr, Melik Muḥammed vü Gîtî-efrûz, Melik Muḥammed vü Şehrbânû, Rengîn-bahâr, Âs̱âr-ı ʿİṣmet, Ḥüsnârâ, Süleymân ü Sîmurġ, Âzâdbaẖt Şâhzâde-i Mıṣrî ve Hezâr Giysû gibi ilk İran halk hikâyelerinin bazıları Hint, bazıları da İran kökenlidir.

Ahlâkî amaçlarla kaleme alınan bu halk hikâyelerinin bazılarının konuları binbir gece hikâyelerinde olduğu gibi birbirine bağlıdır. Şemseddin Muhammed b. Ali Dekāyikī-i Mervezî’nin (VII./XIII. yüzyıl) Baẖtiyârnâme’si (Leningrad 1926; Nefîsî, I, 128), Zahîrüddin Muhammed

b. Ali Zahîrî Kâtib-i Semerkandî’nin Pehlevî dilinden Yeni Farça’ya yapılan tercümeyi esas alarak 556’da (1161) kaleme aldığı Sindbâdnâme’siyle (İstanbul 1948) Ziyâeddin Nahşebî’nin, Sindbâdnâme’nin yeni bir versiyonu olarak 730’da (1330) yazdığı elli iki hikâyeyi ihtiva eden Ṭûṭînâme’si bu türdeki eserlerin en önemlileridir.

Ahlâkî hikâyelerin toplandığı hikâye mecmualarının en önemlisi, Sanskrit-Buda kaynaklarına dayanan ve Abdullah b. Mukaffa‘ (ö. 142/759) tarafından Pehlevîce’den (eski Farsça) Arapça’ya tercüme edilen Kelîle ve Dimne’dir. Bu eserin Rûdekî tarafından yapılan manzum Farsça tercümesi kaybolmuştur. Ebü’l-Meâlî Nasrullah-ı Şîrâzî, Gazneli Sultanı Behram Şah’ın emriyle bu eseri 538’de (1144) Arapça’dan tekrar Farsça’ya çevirmiştir. Kelîle ve Dimne, Hüseyin Vâiz-i Kâşifî tarafından Envâr-ı Süheylî adıyla yeniden kaleme alınmıştır.

Kelîle ve Dimne’nin taklitlerinden biri olan, X veya XI. yüzyılda Merzübân b. Rüstem b. Şervîn tarafından Taberistan lehçesiyle yazılan Merzübânnâme’nin (Leiden 1909) iki ayrı versiyonu vardır. Bunlardan Sa‘deddin Verâvînî-i Âzerbâycânî’nin 1210-1225 yılları arasında yazdığı eser yine Merzübânnâme adını taşımaktadır. Diğeri ise Anadolu Selçuklu vezirlerinden Muhammed b. Gāzî-i Malatyevî’nin XII. yüzyıl sonlarında telif ettiği Ravżatü’l-ʿuḳūl’dür (Paris 1938).

Farsça eski hikâye kitaplarının bir bölümü aynı konu çerçevesinde yazılmış hikâyelerin bir araya getirilmesinden oluşur. Bu gruptaki eserlerin en önemlisi, Hüseyin b. Es‘ad-ı Dihistânî’nin 1253-1258 yılları arasında Arapça’dan Farsça’ya çevirdiği Kādî Ebû Ali et-Tenûhî’nin el-Ferec baʿde’ş-şidde’sidir (Bombay 1859). Aynı eserin Avfî tarafından 620’de (1223) yapılan Farsça çevirisi günümüze ulaşmamıştır. Bu grupta muhtemelen

Hint kökenli olan Güşâyişnâme’nin yanı sıra Ḫazân u Bahâr, Sirâcü’l-münîr, Mecmaʿu’n-nüḳūl, Tâcü’l-ḳıṣaṣ, Mecmaʿu’l-ḥasenât, ʿAcâʾibü’l-ḳıṣaṣ, Ḳıṣaṣ-ı Enbiyâ-i Kirâm, Teẕkiretü’l-enbiyâʾ ve’l-ümem, Efṣaḥu’l-aḥvâl, Zübdetü’l-ʿulûm gibi hikâye kitapları yer alır.

Muhammed Avfî (ö. 629/1232) tarafından telif edilen Cevâmiʿu’l-ḥikâyât

ve levâmiʿu’r-rivâyât adlı eser (Tahran 1324 hş.) değişik konulu hikâyelerin toplandığı kitapların başında yer alır. 2113 hikâye ihtiva eden bu eseri Hüseyin Vâiz-i Kâşifî’nin Leṭâyifü’t-ṭavâyif’i (Tahran 1957) takip eder.

“Makāme” tarzı olarak bilinen, içine manzum parçaların serpiştirildiği mensur hikâyeler Arap edebiyatında Bedîüzzaman elHemedânî, İbn Nâkıyâ, Harîrî, Ebü’t-Tâhir el-Eşterkûnî ve Kādî Hamîdüddin’in el-Maḳāmât’larında en güzel örneklerini bulmuş, Fars edebiyatında Saʻdî’nin Gülistân’ı ile doruk noktasına ulaşmış ve daha sonra Gülistân örnek alınarak Maʿdenü’l-cevâhir, Maḥbûbü’l-ḳulûb, Debistân-ı Ḫired, Nigâristân, Müferriḥu’l-ḳulûb ve Perîşân gibi eserler kaleme alınmıştır.

İran edebiyatında Batılı anlamda hikâyeciliğin tarihi XX. yüzyılın ilk çeyreğinde başlar. Batı’ya öğrenci gönderilmesi, matbaanın yaygınlaşması, teknik okulların açılması, gazetelerin yayımlanması, ilmî, tarihî ve edebî kitapların Farsça’ya çevrilmesi, sosyal ve kültürel alanlarda ortaya çıkan değişimler neticesinde toplumun edebî zevk ve hayat anlayışında meydana gelen farklılaşma geleneksel hikâye tarzının değişmesine yol açmıştır. Meşrutiyet’ten (1906) önceki İran edebiyatı bir resmî edebiyat hüviyetinde olup daha çok toplumun üst tabakalarına hitap etmekteydi. Ancak Meşrutiyet’ten sonra edebiyat, siyasî, sosyal, iktisadî ve kültürel faaliyetlerin tesiriyle halka yöneldi, dilde sadeleşmeye gidilerek edebî eserlerde halk dili kullanılmaya başlandı.

1896-1921 yılları arasındaki dönemde ilk tarihî hikâyeler kaleme alınmıştır. Zeynelâbidîn-i Merâgī ve Tâlibof dışında Sanʻatîzâde-i Kirmânî, Mirza Muhammed Bâkır Hüsrevî-i Kirmanşâhî, Şeyh Mûsâ gibi İranlı hikâye ve roman yazarları, ülkenin içinde bulunduğu karmaşık dönem karşısında özellikle Sâsânîler dönemi İran’ına özlem duyarak tarihî hikâyeler yazdılar. Ancak bu eserler ne tam bir hikâye ne de tam bir roman özelliği taşıyordu. Ali Ekber-i Dihhudâ’nın Sûr-i İsrâfîl gazetesinde çıkan “Çerend Perend”leri ise güncel olayların hikâye kalıbında işlenmiş şeklinden ibarettir. Pehlevî hânedanının kurulduğu 1921 yılından Rızâ Şah’ın sürgüne gönderildiği yıla kadar (1941) edebî nesirde önemli gelişmeler kaydedilmiştir. İranlı hikâye yazarlarının Avrupaî anlamdaki hikâye tarzını benimsemelerinde Cervantes, Chateaubriand, Victor Hugo, Alexandre Dumas, Jules Verne gibi yazarların eserlerinin Farsça’ya tercüme edilmesinin büyük rolü olmuştur.

Tarihî ve sosyal içerikli romanların teknik yönden zayıf, yazarların tecrübesiz ve dolayısıyla karakter yaratmada yetersiz olmaları, roman okumanın uzun zaman alması gibi sebeplerle hikâyecilik giderek ön plana çıkmaya başladı. Bu arada değişik anlatım teknikleri kullanan Batılı usta yazarlardan Edgar Allan Poe, Guy de Maupassant, Oscar Wilde, Anton Çehov, Kafka gibi hikâyecilerin eserlerinin Farsça'ya çevrilmesi bu türün İran edebiyatında yerleşmesinde önemli rol oynamıştır.

İran edebiyatında Avrupaî tarzda ilk kısa hikâyelere geçiş, Muhammed Ali Cemalzâde'nin 1922'de Berlin'de yayımlanan Yekî Bûd u Yekî Nebûd adlı altı hikâyeden oluşan eseriyle başladı. Önsözünde, amacının halkın günlük konuşmalarında geçen kelime ve deyimleri içine alan ve çeşitli halk kesimlerine mensup insanların hayatlarını aksettiren hikâye yazmak olduğunu belirten Cemalzâde hikâyelerinde sosyal rehavet ve geriliği ironik bir şekilde tasvir ve tenkit etti. Ancak hikâye dilini konuşma diline yaklaştırmakta başarılı olmakla birlikte makale üslûbundan kurtulup insanın iç dünyasına yönelemedi. Cemalzâde'nin daha sonra Dârü'l-mecânîn (Tahran 1941), Sahrâ-yi Maḥşer (Tahran 1944), Emû Ḥüseyn ʿAlî yâ Heft Ḳıṣṣa (Tahran 1958), Köhne vü Nev (Tahran 1959), Şûrâbâd (Tahran 1963) gibi hikâye kitapları yayımlandı.

Cemalzâde'nin açtığı yolda ilerleyen Sâdık Hidâyet onun sade anlatımını psikolojik hikâyeye yaklaştırdı. Sâdık Hidâyet'in İran'da hikâyeciliği sağlam bir zemine oturtan ilk kişi olmasında, Avrupa'da öğrenim gördüğü yıllarda Batılı yazarların eserlerini okumasının büyük rolü olmuştur. Sâdık Hidâyet 1936-1937'de Hindistan'da Hint felsefesini öğrendi ve bununla ilgili birkaç hikâye kaleme aldı. Farklı halk kesimlerinin yaşantılarını inceleyerek bilhassa İran aristokrasisinin ruh halini büyük bir başarı ile tasvir etti. Özellikle Fransız edebiyatından etkilenen Hidâyet'in hikâyelerinde şüpheci, karamsar, güçsüz, hayattan kaçan insanlar geniş yer tutar. Çok yönlü bir yazar olan Hidâyet'in en önemli hikâyeleri Zinde Begûr (1930), Se Ḳaṭre Ḫûn (1932), Sâye-i Rûşen (Tahran 1933), Vaġvaġ-i Sâhâb (Tahran 1934), ʿAleviyye Ḫânum (Tahran 1944), Velingârî (Tahran 1944), Seg-i Vilgerd (Tahran 1951), Bûf-i Kûr (Kör Baykuş, trc. Behçet Necatigil, İstanbul 1977) ve Tûp-i Morvârîd'dir.

Freud’den etkilenen Büzürg-i Alevî’nin hikâyelerinin çoğunda kişiler tuhaf kişilik yapıları olan marjinal insanlar, Avrupa’da öğrenim görüp İran’a dönen, fakat gelenek ve göreneklere ayak uyduramayan kimselerdir. Hayatının bir kısmı hapiste geçen Alevî Varaḳpârehâ-yi Zindân (Tahran 1941) ve Pencâh u Se Nefer (Tahran 1951) adlı hikâyeleriyle İran edebiyatında hapishane konulu hikâyelerin ilk örneklerini verdi. Çeşmehâyeş (Tahran 1952) adlı uzun hikâyesi Fars edebiyatında türünün en iyi örneğidir.

Hidâyet tarzında hikâyeler yazan Sâdık-ı Çûbek, toplumun alt kesimindeki dışlanan insanları halk dilinden de faydalanarak başarılı bir şekilde tasvir etti. Heymeşebbâzî (Tahran 1945), Enterî ki Lûṭiyeş Mürde Bûd (Tahran 1949), Ḳafes, Seng-i Ṣabûr (Tahran 1965) ve Tengsîr (Tahran 1963, trc. Naci Tokmak, Ankara 1979) onun en önemli kısa hikâyeleridir.

Muhammedi Hicâzî hikâyelerinde içinde kin, nefret, karamsarlık, huzursuzluk ve kargaşanın bulunmadığı erdemli bir şehrin yolunu gösterir. Onun Hümâ (Tahran 1928), Perîçehr (Tahran 1929) ve Zîbâ (Tahran 1932) adlı hikâyeleriyle Âyîne (Tahran 1933), Endîşe (Tahran 1940), Sâġar (Tahran 1952), Âheng (Tahran 1952), Sirişk (Tahran 1953), Pervâne (Tahran 1953) ve Nesîm (Tahran 1960), adlı hikâye kitapları çok beğenilmiştir.

Saîd-i Nefîsî bir edebiyat tarihçisi ve araştırmacısı olmakla birlikte hikâyecilikte de kendini kanıtlamıştır. Bir aşk öyküsü olan Ferengîs (Tahran 1932) adlı hikâyesinde Goethe’nin Werther’inin etkisi görülür. Sitâregân-i Siyâh (Tahran 1932) adlı kitabı, halkın günlük hayatını mizahî bir üslûpla anlatan ve İran toplumunda kadının yerini tartışan parçalarla doludur. Diğer kitabı Mâh-i Naḫşeb (Tahran 1949) tarihî şahsiyetlerin hayatlarını anlatan öykülerden oluşur.

Hikâyecilikte makale ve deneme türü arasında bir tarzı benimseyen ve daha çok ideolojik içerikli eserler yazan Celâl Âl-i Ahmed

Ez Rencî ki mî-berîm (Tahran 1947) adlı kitabında siyasî tutukluların hayatlarını inceler. Hikâyelerinde taassubu alaya alırken gelenek ve göreneklere de bağlı kalır. Belli başlı hikâyeleri Setâr (Tahran 1349 hş.),

Zen-i Ziyâdî (Tahran 1952), Sergüzeşt-i Kendûhâ (Tahran 1954), Dîd u Bâzdîz (Tahran 1955), Müdîr-i Medrese (Tahran 1958), Nûn ve'l-ḳalem'dir (Tahran 1961).

İran hikâyeciliğinde modernizm akımının öncülerinden olan İbrâhim Gülistân başlangıçta Celâl Âl-i Ahmed'in yolundan gitmiş, daha sonra sanat anlayışında değişiklik olmuştur. Amerikan yazarlarından etkilenen Gülistân Şikâr-i Sâye (Tahran 1955), Cûy u Dîvân u Teşne (Tahran 1967), Âzermâh u Âher-i Pâyiz (Tahran 1969), Mihr u Mâh gibi hikâyelerinde şairane bir üslûp kullanarak sembolizmden faydalandı. Mahmûd-i İ'timâdzâde'nin eserlerinde sosyal gerçekçilik ve eleştiri hâkimdir. Rus edebiyatının tesiri altında kalan İ'timâdzâde'nin çapraşık insanî duyguların ön planda tutulduğu sağlam bir nesri vardır. Besûy-i Merdüm (Tahran 1948), Naḳş-i Perend (Tahran 1955), Duẖter-i Raʿiyyet (Tahran 1963), Mühre-i Mâr (Tahran 1965) ve Şehr-i Ḫudâ (Tahran 1962) onun en önemli hikâyeleridir. Celâl Âl-i Ahmed'in eşi Sîmîn Dânişver de Sûveşûn (Tahran 1969) adlı hikâyesiyle başarılı bir hikâyeci olduğunu kanıtlamıştır.

Bugün İran'ın etkin hikâyecilerini oluşturan nesil, 1332 (1953) ihtilâliyle birlikte edebiyat dünyasında yerini almaya başladı. Aralarında Takī-i Müderrisî, Cemâl Mîr Sâdıkī, Behrâm Sâdıkī, Gulâm Hüseyn-i Sâidî, Mahmûd-ı Keyânûş'un da bulunduğu bu nesil Nâdir-i İbrâhimî, Ferîdûn-i Tenkâbünî, Hûşeng-i Gülşîrî, Mehşîd-i Emîrşâhî ve Gulî-i Terakkī gibi hikâyecilerle devam etti. Yekûlyâ ve Tenhâʾî-yi Û (Tahran 1955) adlı hikâyesiyle şöhrete ulaşan Takī-i Müderrisî uzun hikâyelerle çalışmalarını sürdürdü. Diğer uzun hikâyesi Şerîf Cân Şerîf Cân'dır (Tahran 1965). Cemâl Mîr Sâdıkī Şâhzâde Ḫânûm-i Sebzçeşm (Tahran 1962) adlı kitabıyla tanındı. İran toplumunun kardeşliği ilkesi üzerinde duran Sâdıkī'nin belli başlı hikâyeleri Çeşmhâ-yi men Ḫeste (Tahran 1966), Şebhâ-yi Temâşâ ve Gül-i Zerd (Tahran 1968), Derâznâ-yi Şeb (Tahran 1970), İnsûy-i Telhâ-yi Şin, Ne Âdem u ne Ḥayvân'dır.

Muhtevadan çok şekilde başarılı olan Behrâm Sâdıkī'nin hikâyelerinde ironik bir tavır hissedilir. Melekût (Tahran 1970) adlı uzun hikâyelerinden sonra kısa hikâyelerini Senger u Ḳumḳumehâ-yi Ḫâlî (Tahran 1972) adlı kitabında topladı. Gulâm Hüseyn-i Sâidî (Govher Murâd) kendi nesli arasında Celâl Âl-i Ahmed'in yerini aldı, daha sonra piyes yazarlığına

yöneldi. Güçlü bir hikâyeci olan Sâidî'nin hikâyelerindeki kahramanlar Çûbek'in hikâyelerinde olduğu gibi İran toplumunun alt tabakasından seçilmiştir. Belli başlı hikâyeleri Ezâdârân-ı Beyel (Tahran 1964), Dendîl (Tahran 1966), Vâhemehâ-yi bî-nâm u Nişân (Tahran 1967), Ters u Lerz (Tahran 1969), Gûr u Gehvâre'dir (Tahran, ts.). Ferîdûn-i Tunkâbunî'nin teknik bakımdan başarılı olan hikâyelerinde düşünce ön plandadır. Tunkâbunî'nin Piyâde-i Şaṭranc (Tahran 1965), Sitârehâ-yi Şeb-i Tîre (Tahran 1968) adlı hikâye kitapları vardır.

Şekil ve muhteva bakımından William Faulkner'ın etkisi altında olan Hûşeng-i Gülşîrî Şâzde-i İḫticâb (Tahran 1968) adlı uzun hikâyesiyle tanındı. Krîstîn u Kîd (Tahran 1971) adlı küçük hikâyesi dışındaki hikâyeleri toplu olarak Mis̱l-i Hemîşe (Tahran 1968) adıyla yayımlandı. Muhteva bakımından zayıf olmakla birlikte çok sayıda eser veren Nâdir-i İbrâhimî ile Merd-i Giriftâr (Tahran 1964), Ġusseʾî u Ḳıṣṣaʾî (Tahran 1965), Der Âncâ Hîçkes ne-bûd (Tahran 1966), Âyînehâ-yi Siyâh (Tahran 1970) gibi hikâye kitapları yayımlanan şair Mahmûd-i Keyânûş da bu nesle mensuptur.

Bu nesli aralarında Ca'fer-i Şerîatmedârî ve Resûl-i Pervîzî'nin yer aldığı nesil takip eder. Üçüncü nesil hikâyecilerinin en meşhurları Behmen-i Fursî ve Bâbâ Mukaddem'dir. 1960'lı yılların ikinci yarısı ve 1970'li yıllar hikâyecilikte direnişin sergilendiği dönem sayılabilir. Bu direnişin kaynağı olan petrol olayları, ardından da 5 Haziran 1963 hareketiyle hikâyecilik mücadele ve çatışma motiflerine yakın konulara yönelir. Mûl, Deryâ Henüz Ârâm est, Zâʾire-yi Zîr-i Bârân, Ġarîbehâ gibi hikâyeleriyle Ahmed-i Mahmûd, Şûher-i Âhû Ḫânum hikâyesiyle Ali Muhammedi Efgānî ve Ḫâk-i Âşinâ hikâyesiyle İsmâil-i Fasîh bu dönem hikâyecileri arasında bulunmaktadırlar.

İran edebiyatında bölgesel renk ve imajların yansıdığı önemli çalışmalar da vardır. Azerbaycan'da doğmuş olmasına rağmen hikâyelerinde güneyin hüzün ve yakıcılığını tasvir eden Gulâm Hüseyn-i Sâidî, Fars bölgesinin atmosferini yansıtan Sîmîn-i Dânişver ve Emîn-i Fakīrî, Hûzistan'ın tabii çevresi ve sıcaklığını anlatan Ahmed-i Mahmûd, Nâsır-ı Takvâyî, Nâsır-ı Müezzin, Adnân-ı Garîfî, Nesîm-i Haksâr, Kirmanşahlar'ın yöresel rengini yansıtan Ali Eşref-i Dervîşân, Mansûr-i Yâkūtî, Cürcân çölü ve Türkmen

sahrasının özelliklerini taşıyan hikâyeleriyle Seyyid Hüseyn-i Mîr Kâzımî bu tür hikâyeciliğin önde gelen birkaç ismidir. Köy hayatı da hikâyeye yansıyan konulardan biri olup bu alanın en önemli hikâyecisi Mahmûd-ı Devletâbâdî'dir.

BİBLİYOGRAFYA

Ferheng-i Fârsî, V-VI, tür.yer.; Bahâr, Sebkşinâsî, Tahran 1349/1970, III, 370-385, 401-402; G. Kuhn, Grundriss der Iranischen Philologie, Leipzig 1896-1901, II, 359 vd.; E. G. Browne, A History of Persian Literature in Modern Times (A. D. 1500-1924), Cambridge 1924; a.mlf., LHP, IV, 1951-1953; E. Hermann, Târîẖ-i Edebiyyât-i Fârsî (trc. Rızâzâde Şafak), Tahran 1337/1958, tür.yer.; Hânbâbâ, Fihrist, I-II, tür.yer.; Rypka, ILG, s. 355 vd.; a.mlf., Edebiyyât-i Îrân der Zemân-i Selcûḳıyân u Moġūlân (trc. Ya'kūb-i Âjend), Tahran 1364 hş./1985, s. 370 vd.; a.mlf., Muẖtaṣarî der Târîẖ-i Taḥavvul-i Naẓm u Nes̱r-i Pârsî, Tahran 1353/1974, tür.yer.; Büzürg-i Alevî, Geschichte und Entwicklung der Modernen Persischen Literatur, Berlin 1964, s. 64-80, 134-154, 159-170; Hayyâmpûr, Ferheng-i Süẖanverân, Tebriz 1340/1961, tür.yer.; Mihrdâd Mihrîn, Cemâlzâde ve Efkâr-i Û, Tahran 1342/1963, s. 96-111; Emîn Abdülmecîd Bedevî, el-Ḳıṣṣa fi'l-edebi'l-Fârisî, Kahire 1964; Rahîm Bağdatlı, Sâdık-ı Hidâyet ve Eserleri (doktora tezi, 1970, İÜ Ed. Fak.); Nefîsî, Târîẖ-i Naẓm u Nes̱r, I, 128; Yahyâ Âryânpûr, Ez Ṣabâ tâ Nîmâ, Tahran 1350 hş./1971, I, 287-321; II, 278-287; Safâ, Edebiyyât, tür.yer.; Rızâzâde Şafak, Târîẖ-i Edebiyyât-i Îrân, Şîraz 1352 hş./1973, s. 623-648; Muhammedi İsti'lâmî, Berresî-i Edebiyyât-i İmrûz-i Îrân, Tahran 2535 şş., s. 100-130; a.mlf., Bugünkü İran Edebiyatı Hakkında Bir İnceleme (trc. Mehmet Kanar), Ankara 1981, s. 100-124; Sâdık-ı Çûbek, Tengsîr (trc. A. Naci Tokmak), Ankara 1979, s. 7-8; G. Morrison v.dğr., History of Persian Literature, Leiden 1981, tür.yer.; Ya'kūb-i Âjend, Edebiyyât-i Novîn-i Îrân ez İnḳılâb-i Meşrûṭiyyet tâ İnḳılâb-i İslâmî, Tahran 1363 hş./1984, s. 101-162; M. Ali Sapanlu, Nevîsendegân-i Pîşrov-i Îrân ez Meşrûṭiyet tâ 1350, Tahran 1366 hş./1987, s. 36-47, 57-66, 95-128; Ehsan Yarshater, Persian Literature, New York 1988, tür.yer.; Dâstânhâ-yı Nov bâ Muḳaddime-i Cemâl Mîr Ṣâdıḳī, Tahran

1368 hş./1989, s. 7-20; Hasan Âbidînî, Ṣad Sâl-i Dâstân-ı Nevîsî der Îrân, Tahran 1369/1990, I, 45-80, 101-181, 235-245; II, 107-189, 315-319; M. Caʻfer-i Yâhakkī, Çûn Sebû-yi Tişne, Tahran 1374 hş., s. 189-224; a.mlf., "İran Edebiyatı'nda Roman ve Hikaye" (trc. Yusuf Öz), Yedi İklim, XI/89, İstanbul 1997, s. 45-49; XI/90 (1997), s. 51-54; XI/92 (1997), s. 58-60; Seyyid Muhammed Ali Cemalzâde, "Seyyid Muḥammed ʿAlî Cemâlzâde be Ḳalem-i Ḫodeş", Râhnümâ-yi Kitâb, sy. 1-3, Tahran 1958, s. 147 vd.; Abbas Mîlânî, "Hidâyet ve Cihânbînî-i Tirâjik", Mecelle-i Îrânşinâsî, IV/3, Maryland 1371 hş., s. 554-563; A. Bausani, "Ḥikāya", EI² (İng.), III, 372.

Mehmet Kanar

Türk Edebiyatı.

a) Halk Edebiyatı. Dünya edebiyatında ilk edebî örneklerin mitolojik eserler olduğu kabul edilmekle beraber pek çok millette edebiyatın destanlarla başladığı bilinmektedir. Destanlardan sonra ortaya çıkan halk hikâyeleri mutlaka tarihî bir olaya dayanmamaları, nazım-nesir karışık olmakla beraber zamanla nesir kısmının ağırlık kazanması, kişilerin ve olayların gerçeğe daha uygun olması, kahramanlıktan çok aşk maceralarına yer verilmesi gibi özellikleriyle destandan ayrılmaktadır. Böylece destanlarla modern roman arasındaki geçiş döneminde ortaya çıktıklarından "épico-roma-nèsque" diye de adlandırılan halk hikâyeleri, gerek konu gerekse şekil olarak hem epik eserlerin özelliklerini taşır, hem de modern romandaki tipleri ve olayları ihtiva eder.

Türk halk hikâyelerine devirlere ve yörelere göre değişik adlar verilmiştir; Dede Korkut'ta "boy", XVI-XVIII. yüzyıllarda "hikâye", Âzerî sahasında "hekât", günümüzde Doğu Anadolu ve Azerbaycan'da "nağıl" gibi. Ayrıca kısa hikâyelere "kıssa", "serküşte" (sergüzeşt), türküsüz hikâyelere de "kara hikâye" denilmektedir.

Yapı ve şekillenmede kullanılan malzeme ve ayrıntılar, olaylara yön veren dünya görüşü, örf ve geleneklerin devamlılığını sağlayan öz, halk hikâyelerine millîlik özelliği kazandıran önemli unsurlardır. Millî ve mânevî yapıya uygun şekiller alan evrensel değerlerin de halk hikâyelerinde önemli yeri vardır. Nitekim varlığı Çin kaynaklarından öğrenilen bir Göktürk destanı Câmiʿu't-tevârîḫ'te farklı motif ve ayrıntılarla yeniden şekillenince Ergenekon Destanı ortaya çıkmıştır. Ayrıntılarda fark olsa bile her iki eserde de evrensel bir değer olan yurt edinme ülküsü vurgulanmaktadır. Aynı şekilde Ferhad ile Şîrin hikâyesi İran ve Türk edebiyatlarında farklı şekillerde yer almakla beraber her ikisinde de aşk ön plandadır. Böylece aynı konuların hem halk hikâyesi hem de klasik tahkiye tarzında anlatıldığı veya yazıldığı, yahut halk edebiyatı ile divan edebiyatı hikâyelerinin zaman zaman aynı konuyu işlediği görülür.

Destandan halk hikâyeciliğine geçiş dönemi eseri sayılan Dede Korkut hikâyeleri Türk edebiyatında bu türün en eski örneği kabul edilmektedir. Eski ozanların XV. yüzyıldan itibaren yerlerini "âşık" denen sanatçılara bırakmaları ile kahramanlık konularının yanı sıra aşk konuları da anlatılmaya başlanmıştır. Destanlardaki dışa dönük mücadele halk hikâyelerinde topluma yönelmiş, zenginlik-fakirlik, padişahlık-kulluk gibi sosyal farklılaşma ve problemler bu hikâyelerde yer almaya başlamış, "alp tipi" de yerini "âşık tipi"ne bırakmıştır. Ayrıca destandaki manzum yapı giderek mensur hale gelmiş, bunun sonucu olarak destan ve masal unsurlarının yerini yavaş yavaş gerçeğe daha yakın yeni konular almıştır. Böylece halk hikâyeleri destanla roman arasında geçişi sağlayan bir tür olmuştur. Halk hikâyelerinde muhteva olarak önceleri sadece kahramanlık konuları işlenirken giderek kahramanlık ve aşk, daha sonra sadece aşk konuları işlenmiş, son dönemde ise realist halk hikâyelerine doğru bir gelişme görülmüştür.

Halk hikâyelerini gerçek olaylardan ayıran kendine has bir mantık örgüsü vardır. Bu mantık ideal ölçülere göre şekillenmiş bir hayat anlayışını savunur. Bundan dolayı hikâye kahramanı idealist bir kişiliğe sahiptir. Bu durum, halk hikâyelerinin konularını kusursuz güzellik duygusundan ve yüceltilmiş fikirlerden almasını sağlar. Olay ve kahramanlarıyla gerçeğe çok yaklaşan halk hikâyelerinde zaman ve mekân kavramlarının sınırları genellikle kesin bir şekilde belli değildir. Hikâyeci, olaylara akıl ve

mantığıyla bir çözüm bulamadığı durumlarda hayal ve sembollerden de faydalanır. Bundan dolayı hikâye kahramanları normal bir insanın yapabilecekleri yanında arzu ettiklerini de gerçekleştirecek kadar olağan üstü güçlere sahip olur. Kendi içinde tutarlı olmak şartıyla halk hikâyelerinde olmayacak şey yoktur. Ancak XIX. yüzyıldan itibaren hikâye geleneğinde realist olaylara doğru bir değişme görülür. Bunda toplumun hızla değişimi ve yeni değerlerin kabulünün de önemli rolü vardır.

Halk hikâyelerinde destan motiflerinden masal ve efsaneye, bilmece ve atasözlerinden halk şiirinin bütün şekillerine kadar pek çok şeyi bulmak mümkündür. Yer yer masalları hatırlatmakla beraber bunlar birçok özellikleriyle onlardan ayrılmaktadır. Masalların mensur, kısa ve yoğun anlatımına karşılık halk hikâyelerinin nazım-nesir karışık uzun bir yapısı vardır. Masallar, daha çok kadınların (masal anaları) anlattığı bir tür olduğu halde halk hikâyeleri profesyonel sanatçı kabul edilen âşıkların düzenleyip anlattıkları bir türdür. Masal dinleyicileri çok defa çocuklar olurken halk hikâyeleri her yaştan insana hitap eder. Ayrıca âşıkların usta-çırak geleneği içinde yetiştiği göz önünde bulundurulursa hikâye anlatıcılarının da belli bir eğitimden geçtiği kabul edilebilir.

Halk hikâyelerinin teşekkülü hakkında çalışma yapanlar, hikâyeyi genellikle söyleyeni bilinmeyen (anonim) halk edebiyatı ürünlerinden saymışlardır. Buradan hareketle bunların halk içinde doğup geliştiğini söylemek mümkündür. Otto Spies halk hikâyelerini halk edebiyatının gerçek eserleri kabul etmiş, müellifleri belli olmayan bu hikâyeleri saz şairlerinin naklettiğini belirtmiştir (Zwei Volkstümliche Liebesgeschichten Aus Dem Orient, s. 61). Kendilerini, maceralarını naklettikleri âşıkların halefi sayan saz şairleri halk hikâyelerinin yaşayıp yayılmasında büyük bir rol üstlenmişlerdir. Âşık-hikâyecilerin halk hikâyelerini yalnız nakletmekle kalmayıp birçok yeni motifi de bu maceralara eklemeleri halk hikâyelerinin değişmesine, varyantlarının oluşmasına, bunun sonucu olarak da otantik özelliklerinin kaybolmasına yol açmış, bu da halk hikâyelerinin menşe ve teşekkülünün tesbitini oldukça karmaşık hale getirmiştir.

Halk hikâyelerinin anlatılıp yayılmasında meddahların da önemli bir fonksiyonu vardır. XV. yüzyıldan itibaren başta büyük şehirler ve kasabalar olmak üzere pek çok yörede rastlanan kıssahan-meddahlar, klasik tahsil

görmemekle beraber az çok edebî terbiye almış kimselerdi.

Türk halk hikâyeleri üzerinde çalışan Batılı araştırmacılar hikâyelerin konusu ile kaynağı problemini birbirinden ayıramamışlar, tek tek her hikâyenin konusunu araştırmak yerine halk hikâyelerinin nasıl ve nerede doğduğu meselesi üzerinde durmuşlardır. Her hikâyenin bir doğuş serüveni vardır. Bunlar, ya âşıkların belli geleneklere uyarak gerçekten yaşanmış bir olay üzerine oluşturdukları hikâyelerdir veya yaşadığı kabul edilen bir âşığın hayatını ve maceralarını konu edinmiştir. Âşıklar bu konuları geliştirmek ve işlemek suretiyle tasnif etmişlerdir. Olayların sınıflandırılması ve sıraya konulması anlamındaki “tasnif” terimi hikâyelerin oluşması hakkında da önemli ipuçları verir. Âşık, konuyu tesbit ettikten sonra halk hikâyesi geleneği içinde nerelerin nesirle anlatılacağını (saya), nerelere şiirlerin konulacağını zihninde planlar; bundan sonra hikâyenin olay mantığını, geleneği, dinleyici çevresinin istek ve eğilimlerini, kendi kabiliyetini ve hikâyeciliğin hazır kalıplarını kullanarak tasnifi tamamlar.

Türk halk hikâyelerinin dört önemli kaynaktan teşekkül ettiği söylenebilir.

1. Doğu ve Güneydoğu Anadolu’da gerçek olaylardan doğmuş kısa hikâyeler (Salman Bey hikâyesi, İlbeyoğlu hikâyesi vb.). 2. Yaşayan veya yaşadığı rivayet edilen âşıkların hal tercümelerinden doğan hikâyeler (Kerem ile Aslı, Âşık Garip, Emrah ile Selvihan vb.). 3. Dinî-millî hadiselerle bunlara dayalı kahramanlık olaylarını konu edinen halk hikâyeleri (Battal Gazi, Köroğlu, Ebû Müslim cenkleri, Kesik Baş hikâyesi, Güvercin hikâyesi vb.). 4. Klasik hikâyeler (Tûtînâme, binbir gece masalları, Ferhad ile Şîrin, Leylâ ve Mecnun gibi mensur veya manzum hikâyeler).

Halk hikâyeleri, sözlü ve yazılı kaynaklara göre şekil ve üslûp bakımından bazı farklılıklar gösterir. Sözlü kaynaklarda anlatılanlar daha uzun ve konuşma üslûbundadır. “Sabah oldu, cümlemizin üstüne hayırlı sabahlar olsun!”; “Onlar şâd oldular, siz de şâd olun!” gibi konuşma kalıpları sözlü geleneğe ait özelliklerdir. Ayrıca âşık hikâyesini anlatırken şartların gerektirdiği ilâveleri yapar, hatta dinleyicilerle şakalaşır ve bu şakalar da hikâyeye dahil olur. Yazıya geçirilen hikâyeler ise düzeltilmiş, yazan veya

yayımlayan tarafından kısaltılmıştır.

Halk hikâyeleri genel olarak beş bölüm halinde tertip edilir. 1. Fasıl. Âşık hikâyesine başlamadan önce dinleyiciyi hazırlamak, ustalığını göstermek veya isteklere cevap vermek için önce bir divanî söyler. Divanî, özel bir ezgisi olan ve “fâilâtün fâilâtün fâilâtün fâilün” vezniyle veya on beşli hece kalıbıyla söylenen bir manzumedir. Âşıklar, aruz vezniyle şiir söylemede zorlandıklarından daha çok hece vezniyle söylenen divanîyi tercih ederler. Bundan sonra cinaslı bir türkünün (tecnîs) okunması gelenektendir. Ardından olağan üstü bir konunun dile getirildiği hayalî bir tekerleme söylenir. Tekerlemenin ardından bazı yörelerde “üstatnâme” adı verilen eski usta âşıklardan üç şiir okunur. Ezgiyle okunan bu şiirlerde daha çok Hz. Peygamber’in büyüklüğüyle dört halife ve din büyükleri anlatılır ya da dünyanın faniliği dile getirilir. Son olarak da mizahî bir atışma veya destana, bazan da âşığın yine kendisinin çözdüğü bir muammaya yer verilir. 2. Döşeme. Manzum veya mensur kalıplaşmış cümlelerden oluşan bir giriştir. Döşemede hikâyenin geçtiği zaman ve mekândan söz edilir. Sözlü gelenekte döşeme bölümü bazan konuyla ilgili kısa bir hikâye, bazan da değişik konulu kısa bir bölüm halinde düzenlenebilir. Hikâye kahramanlarının aileleri bu bölümde takdim edilir. Burada dikkati çeken önemli bir nokta, klasik eserlerde olduğu gibi kahramanların büyük çoğunluğunun yönetici veya zengin sınıftan oluşudur. 3. Asıl konu. En büyük arzuları çocuk edinebilmek olan çocuksuz yaşlı kimseler üzerine gelişir ve bunun için arayışlar başlar. Bu arayışlar sırasında kahramanlar olağan üstü yardım alırlar. Meselâ görünüp kaybolan bir dervişin verdiği elmayı hanımıyla pay edip yiyince veya Hz. Ali, kırklar, Hacı Bektâş-ı Velî gibi dinî şahsiyetleri rüyalarında görüp onların emirleri doğrultusunda hareket edince çocuk sahibi olurlar. Bu olağan üstü unsurların yardımıyla doğan çocuk çok özel ve itinalı bir eğitimden geçirilir. Ergenlik çağına gelinceye kadar “av avlamak-kuş kuşlamak” denilen pratik eğitimle beraber devrin bütün ilimlerini tahsil eder. Sonra “âşık olma” motifi devreye girer. Türk halk hikâyelerinde âşık olma değişik şekillerde görülebilir. Bazı hikâyelerde âşık Allah’ın kendisine takdir ettiği, bütün ömrünü ona kavuşmak için harcayacağı sevgilisiyle birlikte büyür. Bunun sonucu olarak aralarında bir aşk başlar. Bazı hikâyelerde ise âşık rüyasında kutsal kişilerin veya bir dervişin verdiği bâdeyi içince sevgilisini görür, uyanınca âşık olduğu anlaşılır (bk. ÂŞIK). Âşık olma kavramı iki anlamda kullanılır. İlk

anlamı birini sevme, ikinci anlamı ise saz çalıp türkü söyleme yeteneği kazanmadır. Bu epizoda gelinceye kadar hikâye genel olarak nesirdir. Bundan dolayı hikâyeyi anlatan âşık bu bölümde konuyu istediği gibi uzatabilir, süsleyebilir. Hikâyenin kahramanı olan âşık, hikâyeye girdikten sonra özellikle heyecan ve duygunun arttığı yerlerde, diyaloglarda "dil ile değil tel ile söylemeyi" tercih eder ve böylece şiir ve mûsiki devreye girer. Buralarda artık anlatıcının pek fazla inisiyatifi kalmaz. Hikâyenin değişmeyen veya değiştirilmemesi gereken bölümleri bu manzum kısımlardır. Hikâye bundan sonra âşığın sevgiliye kavuşma serüveni olan "serencam"la devam eder. Gelenek, âşığın sevgiliye kavuşmasını güçleştiren sayısız engeller çıkarır. Bunlar arasında epik ve mitolojik unsurlarla masal unsurları önemli bir yer tutar. Sihirli güçler, hayvanlar, tabiat olayları (kar, tipi, boran, sel), tabii engeller (geçilemeyen ırmaklar, aşılamayan dağlar) kahramanın önüne sıralanmıştır. Bir bakıma âşık sevgilisi için bütün bu engelleri aşarak "aşk imtihanı"ndan geçer. Hikâye kahramanı güçlüklerle her karşılaşmasında türkü ile Allah'a yalvarır ve duaları kabul edilir. Esasen doğumundaki olağan üstülük bu güçlükleri yenmesi için bir hazırlık olmuştur. 4. Sonuç ve dua. Bu bölümde gelenek halk hikâyelerini iki kısma ayırmaktadır: Vuslata erenler ve trajik bir sonla bitenler. Bâdeli âşıklardan sadece Âşık Garip vuslata ermiştir. Bu durum telmih olarak pek çok halk şairinin şiirinde konu edilmiştir. Kerem gibi yanarak vuslata eremeyen diğer gruptakiler ise gerçek vuslatın öbür dünyada olduğu mesajı ile sona erer. Mutlu sonla biten hikâyelerde, "duvak kapama" adı verilen ve beş mısralık bentlerden oluşan muhammes şeklinde uzun bir türkü söylenir. Bu türküde sevgililer çektikleri sıkıntıları birbirine anlatır, hediyelerini sayar ve dinleyicilere dua ederek hikâyeyi bitirirler. 5. Hikâye ile organik bağı olmayan efsane. Sevgililerin kavuşamadan öldüğü hikâyelerde kahramanların öbür dünyada vuslata erdiklerine işaret eden bir efsane hikâyeye eklenir. Bu efsaneye göre sevgililerin mezarlarında bazan iki gül biter. Bu güller kutsal günlerde açıp birbirine sarılmak ister. Bazı hikâyelerde ise mezarların başında birer kavak ağacının bitmesi, bu kavaklara konan iki kuşun ötüşmesi gibi sevgililerin birbirine kavuşamadan bu dünyadan ayrıldığını sembolize eden motiflere de rastlanır.

Yazılı kaynaklardaki yapı genel olarak birbirine benzediği halde üslûp oldukça değişiktir. Döşeme bölümünde, "Râviyân-ı ahbâr, nâkılân-ı âsâr ve muhaddisân-ı rûzigâr şöyle rivayet ve bu gûnâ hikâyet ederler ki..." gibi

tamamen klasik bir üslûp dikkati çeker. Metin kısmında sözlü gelenekteki hece noksanlıkları sazla tamamlandığı halde yazılı anlatımda bunlar görülmediği için mısralar ya bozuk kalır veya yazanlar tarafından tamamlanır. Halk hikâyelerinde halk şiirinin koşma (6 + 5 = 11 veya 4 + 4 + 3 = 11'li) ve semâi (5 + 3 = 8 veya 4 + 4 = 8'li) nazım biçimleri daha sık kullanılmıştır. Köroğlu ve onun kollarında ise koşmanın yanı sıra varsağılara da yer verilmiştir.

Türk halk hikâyelerinin tamamını kapsayan bir tasnif henüz yapılmamıştır. Gerek yabancı gerekse Türk ilim adamları ve araştırmacıların yaptığı tasniflerde halk hikâyeleri genellikle konuları bakımından ele alınmış, bunların yapıları üzerinde durulmamıştır; halk hikâyeleri içinde önemli bir yere sahip olan dinî halk hikâyeleri ise hemen hemen tasnif dışı bırakılmıştır (bu tasnif denemeleri için bk. Boratav, Halk Hikâyeleri, s. 33-36). Türk halk hikâyelerini konularına göre şöyle tasnif etmek mümkündür:

1. Kahramanlık hikâyeleri. Köroğlu hikâyesi ve kolları, Celâlî Bey ve Mehmed Bey, Kirman Şah, Eşref Bey vb. 2. Dinî-hamâsî hikâyeler. Hz. Ali cenkleri, Hamzanâme, Battal Gazi, Ebû Müslim cenkleri vb. 3. Dinî, içtimaî, ahlâkî hikâyeler. Kesik Baş, Geyik hikâyesi, Güvercin hikâyesi, Deve hikâyesi, Ejderha hikâyesi, Baykuş hikâyesi, Hatun hikâyesi vb. 4. Aşk hikâyeleri. Kerem ile Aslı, Ferhad ile Şîrin, Âşık Garip, Tâhir ile Zühre, Emrah ile Selvihan vb. Destandan halk hikâyeciliğine geçiş dönemi ürünlerinden olan Dede Korkut hikâyelerini bu tasnifin dışında tutup kendi içinde bir bütün olarak değerlendirmek gerekir. Kaynaklarına göre ise halk hikâyeleri şöyle tasnif edilebilir: 1. Türk kaynaklı halk hikâyeleri. Dede Korkut hikâyeleri, Köroğlu hikâyesi ve kolları, Kerem ile Aslı, Âşık Garip vb. 2. Arap-İslâm kaynaklı halk hikâyeleri. Leylâ ve Mecnun, Ebû Müslim cenkleri, Yûsuf ve Züleyhâ, Hz. Ali cenkleri vb. 3. İran-Hint kaynaklı halk hikâyeleri. Ferhad ve Şîrin, Kelîle ve Dimne, Şehnâme'den alınan çeşitli kıssalar. Halk hikâyelerini bu ikisi dışında tip ve motiflerini kültür tarihi açısından da sınıflandırmak mümkündür.

Türk halk hikâyeleri üzerinde yerli ve yabancı birçok araştırmacı tarafından başta metin tesbiti olmak üzere çeşitli ilmî çalışmalar yapılmıştır. Halk hikâyelerinin metinleri ya cönk adı verilen yazma mecmualarda ya da sözlü gelenekte âşıkların hâfızalarında bulunmaktadır. Bu metinler XIX. yüzyıl

sonlarından itibaren derlenip yayımlanmaya başlanmıştır. Önce 1892 yılında Macar Türkologu Ignacz Kúnoş Köroğlu, Şah İsmâil, Elif ile Mahmud, Melikşah, Âşık Garip, Derdiyok ile Zülfüsiyah, Râzınihan ile Mâhıfîrûze, Gül ile Sitemkâr, Tâhir ile Zühre, Arzu ile Kamber ve Âşık Kerem adlı on bir hikâyeyi yayımlamıştır (bk. bibl.). Kúnoş, bunlardan Âşık Kerem ve Âşık Garip hikâyeleriyle Âşık Ömer'in şiirlerini Macarca'ya çevirmiş ve bunları "Türkler'in millî romanları" olarak takdim etmiştir. 1899'da Friedrich Wilhelm Radloff, Proben serisinin VIII. cildinde "Osmanlı Türkleri'nin Halk Edebiyatı" başlığıyla Kúnoş'un derlediği hikâyelerden Şah İsmâil'in tam metnini, Âşık Kerem'in 123, Âşık Garip'in elli bir şiirini neşretmiştir. Bu serinin diğer ciltlerinde de çeşitli Türk boylarından derlenmiş hikâyeler bulunmaktadır. Bu arada Tanzimat yıllarından başlayarak Cumhuriyet dönemine kadar (ilki 1263/1847, sonuncusu 1342/1925 tarihli) Türkiye'de de taş baskısı usulüyle, bazıları birden fazla basılarak sayıları yirmi ikiyi bulan halk hikâyesi yayımlanmıştır (Özege, tür.yer.). Ancak bunlarda gerekli asgari dikkat gösterilmediğinden hem baskıları bozuk çıkmış hem de konuları anlaşılmaz derecede birbirine karışmıştır. Bu hikâyelerin bir kısmı yazma mecmualardan, bir kısmı da Azerbaycan'dan göç eden kişilerden derlenmiştir. Daha sonra gerek Batılı gerekse Türk ilim adamları ve araştırmacılar halk hikâyelerine daha büyük bir ilgi göstermeye başladılar. 1929'da Otto Spies Türkische Volksbucher adlı kitabını neşretmiş, eser 1941'de Behçet Gönül (Necatigil) tarafından Türk Halk Kitapları adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir. Yine 1929'da Alman şarkiyatçısı Hans August Fischer Schah Ismail und Gülüzar adlı monografiyi yayımlamıştır. 1930 yılında Kayıkçı Kul Mustafa ve Genç Osman Hikâyesi adlı incelemesiyle hem halk hikâyelerinin teşekkülü konusuna işaret eden hem de hikâye-tarih ilişkisi üzerinde duran M. Fuad Köprülü, bu eseriyle Türkiye'de halk hikâyeleri üzerindeki ilmî çalışmaları başlatmıştır. Pertev Naili Boratav 1931'de Köroğlu Destanı, 1946'da Halk Hikâyeleri ve Halk Hikâyeciliği adlı incelemelerini, Şükrü Elçin 1949'da Kerem ile Aslı hikâyesini yayımlamış, aynı yıl İlhan Başgöz, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde Biyografik Halk Hikâyeleri adlı doktora çalışmasını tamamlamıştır. Wolfram Eberhard 1955'te, Güneydoğu Anadolu'dan derlediği beş halk hikâyesi üzerinde Minstrel Tales from Southeastern Turkey adlı incelemesini bitirmiş, 1958'de Alman araştırmacı Edith Fischdick Das Türkische Volksbuch "Elif und Mahmud" Ein Beiträg zur

vergleichenden Märchenkunde adlı eserini yayımlamış, bu eserin inceleme bölümü daha sonra Türkçe'ye çevrilmiştir (bk. bibl.). 1958'de Erzurum'da Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde Halk Edebiyatı Kürsüsü'nün kurulmasıyla bölgede henüz canlılığını koruyan halk edebiyatı ürünleri, bu arada halk hikâyeleri büyük bir gayretle derlenmeye ve bunlar üzerinde ilmî çalışmalar yapılmaya başlanmıştır. Muhan Bâli Ercişli Emrah ile Selvi Han Hikâyesi: Varyantların Tesbiti ve Halk Hikâyeciliği Bakımından Önemi, Fikret Türkmen Âşık Garip Hikâyesi Üzerinde Mukayeseli Bir Araştırma, Ensar Aslan Çıldırlı Âşık Şenlik: Hayatı, Şiirleri ve Hikâyeleri adlı doktora tezlerini yayımlamışlardır. Böylece halk hikâyeleri üzerindeki çalışmalar hızlanmış ve konuyla ilgili birçok makale yayımlanmıştır. Bu arada Azerbaycan'da da Azerbaycan Tetkik ve Tetebbu Cemiyeti'nin desteğiyle çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Bunlar arasında bilhassa E. Ahundov'un beş ciltlik Azerbaycan Nağılları (Bakû 1967) ve Azerbaycan Folklor Antologyası (Bakû 1968) dikkate değer önemli çalışmalardır.

Günümüzde tamamına yakın kısmı derlenmiş olan halk hikâyelerinin sayısı 150'yi aşmış ve içlerinden bazıları üzerindeki incelemeler bitirilmiştir. Pertev Naili Boratav ile İlhan Başgöz Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde çalıştıkları sırada altmış yedi hikâye metni derlemişlerse de bunların tamamı henüz neşredilmemiştir. Ayrıca Atatürk Üniversitesi'nde, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Folklor Arşivi'nde, Selçuk Üniversitesi Halk Bilimi Araştırma Merkezi'nde ve Fırat Üniversitesi'nde derlenmiş önemli bir halk hikâyesi külliyatı mevcuttur.

Bugün de bilhassa Kars, Erzurum, Artvin, Sivas, Maraş, Adana ve Antep yörelerinde eskisi kadar yaygın olmamakla birlikte halk hikâyeciliği geleneğini devam ettiren âşık hikâyecilere rastlanmaktadır. Ayrıca Azerbaycan'da da halk hikâyeciliğinin hâlâ canlılığını koruduğu görülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

I. Kúnos, Über die Volkspoesie der Osmanischen Turken (ed. Friedrich W. Radloff, Proben, VIII), Petersburg 1899, s. I-I. XII; a.mlf., “Türkische Volksromane in Klain-Asien”, Ungarische revue, XII/3, Budapest 1892, s. 201-211; XII/4 (1892), s. 453-468; XIII/3 (1893), s. 304-316; F. W. Radloff, “Über die Volkpoeise der Osmanischen Turken”, Proben, VIII, Petersburg 1899, s. I-LXII; Hans A. Fischer, Schah Ismajil und Gülüzar. Ein Türkischer Volksroman, Leipzig 1929; G. Raquette, Taji bila Zohra, Lund 1930; Köprülüzâde Mehmet Fuat, Kayıkçı Kul Mustafa ve Genç Osman Hikâyesi, İstanbul 1930; Pertev Naili [Boratav], Köroğlu Destanı, İstanbul 1931; a.mlf., Halk Hikâyeleri ve Halk Hikâyeciliği, Ankara 1946; Mustafa Nihat Özön, Türkçede Roman (İstanbul 1936), İstanbul 1985, s. 39-107; Faruk Rıza Güloğlu, Halk Kitaplarına Dair, İstanbul 1937; Otto Spies, Zwei Volkstümliche Liebesgeschichten aus dem Orient, Helsinki 1939, s. 61; a.mlf., Türk Halk Kitapları (trc. Behçet Gönül), İstanbul 1941; İlhan Başgöz, Biyografik Türk Halk Hikâyeleri (doktora tezi, 1949, AÜ DTCF); Şükrü Elçin, Kerem ile Aslı Hikâyesi, Ankara 1949; a.mlf., Halk Edebiyatı Araştırmaları, Ankara 1977, s. 105-136; E. Saussey, Türk Halk Edebiyatı (trc. İlhan Başgöz), İstanbul 1951; W. Eberhard, Minstrel Tales from Southeastern Turkey, Los Angeles 1955; Edith Fischdick, Das Türkische Volksbuch “Elif und Mahmud” Ein Beiträg zur vergleichenden Marchenkunde, Walldorf 1958; a.mlf., “Türk Halk Hikâyeleri ile İlgili Bir Araştırma: Elif ile Mahmut”

(trc. Fikret Türkmen - Adnan Şenocak), TFAr. (1984), s. 55-84; Eflatun Cem Güney, Folklor ve Halk Edebiyatı, İstanbul 1971, tür.yer.; Özege, Katalog, tür.yer.; Muhan Bâli, Ercişli Emrah ile Selvi Han Hikâyesi: Varyantların Tesbiti ve Halk Hikâyeciliği Bakımından Önemi, Ankara 1973; Fikret Türkmen, Âşık Garip Hikâyesi Üzerinde Mukayeseli Bir Araştırma (Ankara 1974), Ankara 1995, s. XI-XXXIII, 1-111; a.mlf., Tahir ile Zühre, Ankara 1983; Ensar Aslan, Çıldırlı Âşık Şenlik: Hayatı, Şiirleri ve Hikâyeleri, Ankara 1975; a.mlf., Azerbaycan Çağdaş Hikâye Antolojisi, Ankara 1991, s. XI; Güzin Dino, Türk Romanının Doğuşu, İstanbul 1978, s. 13-14; Ali Berat Alptekin, Kirmanşah Hikâyesi Üzerinde Bir Çalışma (doktora ön çalışması, 1980, Atatürk Üniversitesi Ed.Fak.); Metin Karadağ, Şirvan Şah ile Şemâil Bânû Hikâyesi Üzerinde Bir Araştırma (doktora ön çalışması, 1981, Atatürk Üniversitesi); a.mlf., Erzurum ve Çevresinde Derlenen Halk Hikâyeleri Üzerinde Araştırmalar (doktora tezi, 1984,

Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü); Hasan Köksal, Battalnâmelerde Tip ve Motif Yapısı, Ankara 1984, tür.yer.; Mehmet Kaplan, Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar III: Tip Tahlilleri, İstanbul 1985, tür.yer.; a.mlf., Hikâye Tahlilleri, İstanbul 1989, s. 9; Ali Öztürk, Türk Anonim Edebiyatı, İstanbul 1986, s. 9, 33, 42; Umay Günay, Âşık Tarzı Şiir Geleneği ve Rüya Motifi, Ankara 1986; Esma Şimşek, Arzu ile Kamber Hikâyesi Üzerinde Mukayeseli Bir Araştırma (yüksek lisans tezi, 1987, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü); Hasan Kavruk, Eski Türk Edebiyatında Mensur Hikâyeler (doktora tezi 1987, AÜ DTCF), s. 4, 17, 18, 41; Nesrin Köse, Türk Halk Edebiyatında Kısa Hikâyeler (yüksek lisans tezi, 1989, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü); Gül Derman, Resimli Taş Baskısı Halk Hikâyeleri, Ankara 1989, s. 5-89; Ensar Aslan, Yaralı Mahmut Hikâyesi Üzerinde Bir İnceleme, Diyarbakır 1990; Ali Duymaz, Kerem ile Aslı Hikâyesi Üzerinde Mukayeseli Bir Araştırma (doktora tezi, 1992, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü); Nurettin Albayrak, Dinî Halk Hikâyelerinden Geyik, Güvercin ve Deve Hikâyeleri-Kaynakları ve Metin Tesisi (yüksek lisans tezi, 1993, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Doğan Kaya, Mahmut ile Nigâr Hikâyesi Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma, Ankara 1993; Özdemir Nutku, Meddahlık ve Meddah Hikâyeleri [baskı yeri ve yılı yok], s. 2, 5-7; Cemal Köprülü, “Hikâye”, TA, XIX, 232; D. B. Macdonald, “Hikâye”, İA, V/1, s. 481; İnci Enginün - Mustafa Kutlu, “Halk Hikâyesi, Hikâyeleri”, TDEA, IV, 57-62.

Fikret Türkmen

b) Divan Edebiyatı.

Hikâyeyi modern anlamda değerlendiren araştırmacılar çoğunlukla Türk edebiyatında hikâye ve romanı Tanzimat’la başlatırlar. Ancak Türkler’in bu türde, İslâmiyet’ten önceki dönemlere kadar giden bir geleneği olduğu bilinmektedir. İslâmiyet’in kabulünden Tanzimat’a kadarki dönem içinde ise hikâye tarzına uygun manzum ve mensur pek çok eser kaleme alınmıştır. Bunlar destanlara ve efsanelere kadar uzanan bir çizgide kısmen tercüme

veya bir çeşit uyarlama yoluyla meydana getirilmiş, kısmen de şairlerin muhayyilesinden doğmuş veya bizzat yaşanmış olayların hikâye veya romanı çağrıştıran örnekleridir.

Eski Türk toplumlarında hikâyenin amacı insanları dinî-ahlâkî yönden eğitmek, onların olgun insan olmasını sağlamaktır. Bu özellik, hikâyelerin birçoğunun halk hikâyesi çerçevesine girmesine yol açmıştır. Saray hayatının gelişmesi, İran edebiyatının zamanla önem kazanması ve saray çevresinde toplanan şairlerin bu etki altında eserler kaleme almaya başlamasıyla birlikte hikâye anlayışı giderek halk hikâyelerinden ayrılmaya başlamıştır. Hem halk edebiyatı hem de klasik edebiyatın içinde aynı konuların ele alınmasının sebebi, bunların değişik bilgi ve seviyede insanlar tarafından farklı üslûplarla yazılmış veya okunmuş olmasıdır. Klasik edebiyatta Hüsrev ve Şîrin adıyla yazılan mesnevi konusunun halk edebiyatında Ferhad ile Şîrin şeklinde anlatılması bu farklılığın örneklerinden biridir. Böylece zamanla yön değiştiren ve daha işlenmiş bir dil ve üslûba bürünen tarih, siyer, menkıbe, efsane, kıssa, latife gibi anlatıma dayalı pek çok klasik eser bazan hikâye genel adıyla anılmış, bazan da hikâye denilebilecek bir esere bu isimlerden biri verilmiştir. Olay anlatımına dayanan manzum veya mensur birçok eser ya hikâye olarak nitelendirilmekte veya söz konusu isimlerden biriyle anılmaktadır. Bu terim karmaşası adı geçen türlerin birbirine yakın veya en azından birbiriyle ilişkili bir durum göstermesinden kaynaklanmaktadır. Yani hikâyeler de tıpkı destan vb. türlerde olduğu gibi zaman zaman mûcize, menkıbe, kerâmet veya hayal ürünü olaylarla bezenmiş, hatta bu çeşit motiflerle kaynaşmış olabilir. Bu durumda söz konusu eserlerin az çok farklı tür adlarıyla anılması tabiidir.

İster nesir ister nazım olsun, klasik hikâyelerin çoğunda dil ve ifade divan edebiyatının diğer metinlerine oranla halk diline daha yakındır. Hatta bazı hikâyelerde veya aynı hikâyenin varyantları arasında kaleme alındığı coğrafyanın sosyal özelliklerini ve dil hususiyetlerini de görmek mümkündür. Dildeki bu yalınlık mensur hikâyelerde biraz daha fazladır. Ancak hikâyelerin arasına serpiştirilen manzum parçalarda sanat endişesi ön planda geldiğinden bu kısımlarda âdeta edebî kudretini ve şairliğini göstermeye çalışan hikâyeci daha ağır bir dil kullanır. Bazan secilere ağırlık veren, çeşitli tamlamalar ve kelime oyunları ile dolu cümlelerle anlamı ve

olayın akışını kaybettiren sanatkârane mensur hikâyeler de yazılmıştır. Bu hikâyelerde ise manzum şekillerin daha rahat okunduğu söylenebilir. Esasen bu tür hikâyelerde konunun hüner göstermek için bir araç gibi düşünüldüğü anlaşılmaktadır. Bundan dolayı çok defa akıl ve mantığın sınırlarını zorlayan olaylar bir masal havası içinde verilir. Hikâye kahramanı olarak seçilen yönetici sınıfa dahil kişiler (padişah, şehzade vb.) olağan üstü bir güç yanında pek çok hünere daha küçükken sahip olurlar. Yer ve zaman kaydından, tabiilikten uzak gösterilen bu tür kahramanların yaptıkları işler mantık dışı bir atmosferde gerçekleşir. Bütün klasik edebiyatlarda görüldüğü gibi idealize edilmiş olan kahramanlar daima birinci sınıf kişiliğe sahiptir; güzelleri çok güzel, iyileri çok iyi, kötüleri çok kötüdür. Korkunç olaylar, savaşlar, deniz yolculukları, rüyalar, büyü ve tılsım çeşitleriyle dolu hikâye örgüsünde genellikle aşk maceraları anlatılır. Bu hikâyelerde kader ve tesadüfler büyük rol oynar, abartmalar tabii hadiselere üstünlük sağlar. Klasik hikâyelerde sanat gösterme endişesiyle daha ziyade nazım tercih edilmiştir.

Anadolu'da klasik edebiyatın başladığı devirlere kadar Türk hikâyeciliği genellikle halk hikâyesi biçiminde devam eder. Klasik edebiyatın teşekkülü ve İran edebiyatındaki mesnevi nazım şeklinin benimsenmesiyle birlikte özellikle manzum hikâyede önemli bir gelişme görülür. Nitekim daha sonraki dönemlerde nesir küçümsenen bir anlatım şekli olmuş, hikâyeler daha çok mesnevi nazım şekliyle kaleme alınmıştır. Klasik manzum hikâyelerin aruz vezniyle yazılmasına rağmen çok defa halk diliyle söylenmiş olmaları, bunların geniş halk kitlelerine hitap ettiğini ve arka planında halk hikâyesi geleneğinin bulunduğunu gösterir. Ancak orijinal örnekleri Fars edebiyatından seçilen klasik mesnevilerde durum farklıdır ve bu tür eserlerde şairler, örnek alınan mesneviyi aşma gayesiyle genellikle sanatkârane bir üslûp kullanmışlardır.

Divan edebiyatında mesnevi tarzında yazılan ve daha çok ünlü aşk maceralarını konu alan klasik hikâyelerin en önemlileri şöylece sıralanabilir: XIV. yüzyıl: Yûsuf u Züleyhâ (Şeyyad Hamza), Hüsrev ü Şîrîn (Kutb, Fahrî), Hurşidnâme (Şeyhoğlu Mustafa, Hurşîd ü Ferahşâd), Süheyl ü Nevbahâr (Hoca Mesud),

Varka vü Gülşah (Yûsuf Meddah), Işknâme (Mehmed), Gül ü Hüsrev (Tutmacı). XV. yüzyıl: Leylâ vü Mecnûn (Edirneli Şâhidî, Ali Şîr Nevâî), Yûsuf u Züleyhâ (Hamdullah Hamdi), Cemşîd ü Hurşîd (Ahmedî, Cem Sultan), Hüsrev ü Şîrîn (Şeyhî), Hümâ vü Hümâyun (Cemâlî), Mihr ü Müşterî (Münîrî İbrâhim), Mihr ü Vefâ (Ümmî Îsâ), Gül ü Sabâ (Necâtî Bey), Hüsn ü Nigâr (Bihiştî). XVI. yüzyıl: Leylâ vü Mecnûn (Bihiştî, Hâmidîzâde Celîlî, Fuzûlî), Ahmed ü Mahmûd (Zâtî), Şem‘ ü Pervâne (Zâtî, Lâmiî Çelebi), Yûsuf u Züleyhâ (Kemalpaşazâde, Hâmidîzâde Celîlî, Taşlıcalı Yahyâ), Hüsrev ü Şîrîn (Ahmed Rıdvan, Hâmidîzâde Celîlî, Ferhâd ü Şîrîn adıyla Lâmiî Çelebi), Gûy u Çevgân (Lâmiî Çelebi), Vâmık u Azrâ (Lâmiî Çelebi, Kalkandelenli Muîdî), Gül ü Nevrûz (Kalkandelenli Muîdî), Veys u Râmîn (Lâmiî Çelebi), Edhem ü Hümâ (Lâmiî Çelebi), Cemşîd ü Hurşîd (Abdî), Şâh u Gedâ (Taşlıcalı Yahyâ), Mihr ü Mâh (Kıyâsî, Âlî Mustafa Efendi, Zarîfî), Gül ü Bülbül (Kara Fazlî; II. Gazi Giray, Bekāyî), Mihr ü Vefâ (Bursalı Hâşimî, Âlî Mustafa Efendi), Niyaznâme-i Sa‘d ü Hümâ (Abdî), Ferruh u Gülruh (Na‘tî), Cemşâh u Alemşâh (Bihiştî Ramazan), Şâhid ü Ma‘nâ (Vücûdî), Hayâl ü Yâr (Vücûdî), Behrâm u Zühre (Fikrî Derviş), Hurşîd ü Mihr (Fikrî Derviş), Mihr ü Nâhid (Fikrî Derviş), Hüsn ü Dil (Vâlî Ahmed). XVII. yüzyıl: Yûsuf u Züleyhâ (Bursalı Hevâî Mustafa), Hüsrev ü Şîrîn (Nev‘îzâde Atâî, Hilyetü’l-efkâr adıyla, Fasih Ahmed Dede), Celâl ü Cemâl (Sâfî Mustafa). XVIII. yüzyıl: Yûsuf u Züleyhâ (Hevâî Abdurrahman), Hayrâbâd (Nâbî), Leylâ vü Mecnûn (Örfî Mehmed), Edhem ü Hümâ (Sâbit, Na‘tî Mustafa), Hüsn ü Aşk (Şeyh Galib), Cân u Cânân (Refî-i Âmidî).

Klasik hikâyeler yapılarına, konularına, kahramanlarına ve kaynaklarına göre sınıflandırılmıştır (Levend, TDAY Belleten 1967, s. 72; Mazıoğlu, s. 19-20; Boratav, Halk Hikâyeleri, s. 34 vd.). Yapılarına göre manzum, mensur ve manzum-mensur olmak üzere üç gruba ayrılmış; manzum olanlar romanesk mesneviler ve küçük hikâyeler, mensur olanlar da müstakil büyük hikâyeler, çerçeve hikâyeler ve küçük hikâyeler şeklinde tasnif edilmiştir. Konularına göre ise gerçek hayattan ve tarihî olaylardan alınanlar, aşk macerasını anlatanlar yahut ahlâkî, dinî, tasavvufî konuları ihtiva edenler olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Kahramanlarına göre de gerçek ve efsanevî kişilerin, hayvanların ve cansız varlıkların yer aldığı hikâye grupları düşünülebilir. Hikâyelerin en yaygın ve benimsenmiş tasnif şeklinde ise kaynakları dikkate alınır. Buna göre hikâyeler tercüme, telif ve adaptasyon

özelliği gösterir. Mesnevilerin dışında kalan klasik mensur hikâyeler bu son tasnif sistemine göre şöyle gruplandırılabilir:

a) Tercüme Hikâyeler. Bunlar, Türkler'in İslâmiyet'i kabulünden sonra özellikle İran ve Arap edebiyatından tercüme yoluyla alınan hikâyelerdir. Klasik Türk edebiyatında eserler ya aslına sadık kalınarak çevrilmiş veya ekleme ve çıkarmalarla değiştirilmiş ya da sadece muhteva esas alınarak yeniden şekillendirilip Türk-İslâm kültürüne adapte edilmiştir. Tercümeler genellikle Farsça'dan, kısmen de Arapça'dan yapılmıştır. Farsça'dan yapılan çevirilerin başında Kelîle ve Dimne gelir. Çerçeve hikâye tekniğiyle yazılmış hayvan hikâyeleri külliyatı olan bu eseri aynı türden Merzübannâme takip eder. Sadreddin Şeyhoğlu tarafından bazı küçük değişiklikler ve eklemelerle çevrilen bu eser didaktik bir hayvan hikâyeleri külliyatıdır. Envâr-ı Süheylî'yi XVI. yüzyılda Alâeddin Ali Çelebi münşiyâne bir üslûpla ve Hümâyunnâme adıyla yeniden kaleme almıştır. XV. yüzyıla ait olan Bahtiyârnâme ve Hikâye-i Ucûbe vü Mahcûbe ile Kahramannâme çevirileri de yine çerçeve hikâye tekniğiyle yazılmıştır. Ziyâeddin Nahşebî'nin Ṭûṭînâme'si, Firdevsî'nin Şâhnâme'si, Cemâleddin Muhammed Avfî'nin Cevâmiʿu'l-ḥikâyât ve levâmiʿu'r-rivâyât'ı (tercümesi Celâlzâde Sâlih Çelebi), Fettâhî'nin Hüsn ü Dil'i (tercümeleri Lâmiî Çelebi ve Âhî), Bekāyî'nin Şirvan Şah ve Şemâyil Bânû'su, Muhammed Abdülkerîm b. Muhammed'in Sindbâdnâme'si, Saʻdî-i Şîrâzî'nin Gülistân'ı ile Kıssa-i Fîrûzşah, Dâstân-ı Ferruh u Hümâ ve Kıssa-i Kırân-ı Habeşî gibi eserleri de XVI. yüzyılda Türkçe'ye aktarılan hikâye külliyatlarıdır. Bunlardan başka Kıssa-i Celâl ü Cemâl, Kıssa-i Şehr-i Şâtırân, Kıssa-i Müseyyeb, Hâverânnâme, Kıssa-i Melike-i Şehzâde-i Rûm, Kıssa-i Melik Behmen, Heft Peyker, İskendernâme ve mensur Leylâ vü Mecnûn da Farsça'dan Türkçe'ye çevrilen eserlerdir. Arapça'dan yapılan tercümeler ise sayıca az olmakla beraber etki bakımından önemlidir. Bunların başlıcaları elf leyle ve leyle, Kur'an'dan kaynaklanan kıssa-i Yûsuf, bir aşk hikâyesi olan Mikdâd ü Miyâse, Ebû Ali et-Tenûhî'nin müstakil hikâyelerden oluşan el-Ferec baʿde'ş-şidde'sinin bir kolu, ʿ Anterenâme, Silvânü'l-muṭâʿ , dinî, ilmî bir eser olan Ḥikâye-i Beşîr ü Şâdân, hayvan hikâyeleri külliyatı Ḳıstâsü'd-devrân, Müstedref ve Fransızca çevirisinden aktarılan Arapça menşeli Elfü'n-nehâr ve'n-nehâr'dır. Bunların yanında bir de Aisopos hikâyeleri çevirisi vardır. Bu hikâyelerin XVI. yüzyılda Batı dillerinden Türkçe'ye aktarıldığı tahmin edilmektedir.

b) Telif Hikâyeler. İslâmî kültürle tanışan Türkler, bu kültür dairesi içinde kendi duygu ve düşüncelerinin mahsulü olan telif eserler de meydana getirmişlerdir. İlk telif hikâyelerin dinî konulu ve mensur olduğu tahmin edilmektedir. Kaynakların belirttiği ilk telif eser XV. yüzyıl sonlarında yazılan, Anabacı veya Bursalı Hoca Abdürrauf Hikâyesi adlarıyla da bilinen Hikâye-i Dendâniyye'dir. Vahdî Câfer Çelebi tarafından kaleme alınan eser, sosyal muhtevalı olup tek vak'a kuruluşuna sahip gerçekçi büyük bir hikâye veya küçük bir romandır. XVI. yüzyılda Cinânî'nin yazdığı Bedâyiu'l-âsâr ise müstakil küçük hikâyelerden oluşan yine sosyal muhtevalı bir eserdir. Aynı yüzyılın sonunda Derviş Hasan Mehdî'nin iki kardeşin hikâyesini konu alan Kıssa-i Ebû Ali Sînâ ve Ebü'l-Hâris'i, XVII. yüzyılda Gencîne-i Hikmet adıyla Seyyid Ziyâeddin Yahyâ tarafından yeniden yazılmış ve Hikâyet-i Ebû Ali Sînâ adıyla ayrıca genişletilmiştir. Yine XVII. yüzyılda kaleme alınan Hâbnâme (Veysî), mensur Hamse-i Nergisî'nin bazı bölümleri, Evhad Çelebi Hikâyesi, Hikâye-i Yahyâ Çelebi orijinal konuları ihtiva eden eserlerdir.

Bazı araştırmacıların halk hikâyesi olarak kabul ettiği, ancak klasik hikâyelerin bütün vasıflarını bünyesinde taşıyan, mekân, dil, vak'a özellikleriyle İstanbul'u yansıtan gerçekçi ve orijinal hikâye kitapları da vardır. Sultan IV. Murad devrine ait olduğu bilinen, müellifleri meçhul bu hikâyeler Hançerli Hanım, Binbirdirek Batakhânesi, Letâifnâme, Hikâye-i Cevrî Çelebi, Tıflî ile İki Birader Hikâyesi, Kanlı Bektaş, Sansar Mustafa, Safiye ile Yûsufşah Hikâyesi, Hikâye-i Tayyarzâde, Hikâye-i Sipâhî-i Şâdân, Hikâye-i Hüseyin Çelebi, Câfer Paşa Hikâyesi, Hikâye-i Sipâhî-i Kastamonî adlarını taşır.

c) Adapte Hikâyeler. Bunlar genellikle Arap ve Fars edebiyatlarından alınıp kısaltmalar, eklemeler ve değiştirmelerle yeni bir biçime sokulan, hatta sadece muhtevanın alınıp yeniden biçimlendirilmesiyle ortaya konan eserlerdir. Attâr'ın

Manṭıḳu'ṭ-ṭayr'ından ilham alınarak yazılan Şeyh-i San'an Kıssası, çerçeve hikâye külliyatlarından ve Şark motiflerinden etkilenilerek kaleme alınan Kırk Vezir Hikâyeleri, Lâmiî Çelebi'nin müstakil hikâyelerden oluşan İbretnümâ'sı, Arap ve Fars örneklerinden tamamen ayrı olarak Ebû Ali et-

Tenûhî’nin kırk iki hikâyelik el-Ferec baʿde’ş-şidde külliyatı, Hikâye-i Hoca Said, Hikâye-i Tûtî ve Mekr-i Vezir ile Muhayyelât-ı Aziz Efendi gibi eserler bunların başlıcalarıdır. Özellikle Muhayyelât, klasik hikâyecilikten modern hikâyeciliğe geçişte bir dönüm noktası kabul edilir.

Ayrıca bazıları tamamen telif, bazıları da dinî, edebî, tarihî, ahlâkî, mizahî ve ilmî eserlerde hoşa giden ibretli hikâyelerin seçilerek bir araya getirilmesiyle oluşan derlemeler de bulunmaktadır. Bunlar, yer yer küçük müstakil hikâyelerden teşekkül eden mecmualar (meselâ bk. Süleyman Fâik Efendi Mecmuası, İÜ Ktp., TY, nr. 9577) veya letâifnâme tarzında kaleme alınmış mensur eserlerdir. Bu eserlerde anlatılan küçük hikâyelerin bir kısmı ya halk ağzından derlenmiş ya da adapte yoluyla yeni bir biçime sokulmuştur. Özel bir adı olanların yanında “câmiu’l-hikâyât, mecmau’l-hikâyât, hikâyât” veya sadece “letâifnâme” adlarıyla anılan bu tür eserlerden bazıları şunlardır: Câmiu’l-hikâyât (Muhlis b. Hâfız el-Kādî), Acâibü’l-meâsir ve garâibü’n-nevâdir (Süheylî), Câmiu’l-hikâyât (Hezarfen Hüseyin Efendi), el-Fülkü’l-meşhûn bi-lü’lüi’l-meknûn (Abdüllatif Râzî), Câmiu’l-hikâyât (İsmâil b. Ali), Mecmûa-i Letâif (Lâmiî Çelebi), Letâif-i Zâtî, Letâif-i Cinânî (Bedâyiu’l-âsâr’ın sonunda), Menâkıb-ı Hamsîn (Sultan III. Murad’a sunulmuş), Hadâyiku’l-cinân, Letâifnâme (Feyzullah b. Mehmed), Letâif-i Bahrî (Gelibolulu Bahrî Mehmed Paşa). Hezliyyât mecmuası tarzında düzenlenmiş bazı eserlerde de yer yer gerçek hayattan alınmış tarihî değer taşıyan hikâyelere rastlanır (bk. HEZL).

Klasik Türk edebiyatının bir diğer hikâye tarzı manzum veya mensur küçük hikâyelerdir. Bunların konuları diğerlerine göre farklı bir gerçekçilik anlayışına sahiptir. Bir kişinin başından geçen ya da iki üç kişi arasında cereyan eden, zaman ve mekânı belli bu tür hikâyelerde olaylar İstanbul, Bursa, Kastamonu, Konya, İskenderiye, Kahire vb. yerlerde ve çoğunlukla tarihi belli bir zaman diliminde gerçekleşir. Türk toplum hayatının belli bir cephesini göstermesi bakımından konu birliğine sahip bu tür hikâyelerin her biri aynı zamanda bir tarihî vesika değeri taşımaktadır. XIV-XV. yüzyıla ait olduğu öne sürülen manzum Hâzâ Hikâyet-i Kız Maa Cuhûd (Ersoylu, s. III), XV. yüzyılda Molla Lutfî ve Şeyhî’nin Harnâme’leri, Tâcîzâde Câfer Çelebi’nin Hevesnâme’si, XVI. yüzyılda Latîfî’nin mensur Evsâf-ı İstanbul risâlesindeki bazı bölümler, Taşlıcalı Yahyâ Bey’in Kitâb-ı Usûl (Usulnâme), Gencîne-i Râz, Gülşen-i Envâr ve Şâh u Gedâ

mesnevilerindeki yerli anekdotlar bu bakımdan önemlidir. Bu tür küçük hikâyeler XVII. yüzyıldan itibaren derlenerek özel mecmualar oluşturulduğu gibi (Sırrî İbrâhim'in Hikâye-i Garîbü'l-âsâr'ı ve Bursalı Cinânî'nin Bedâyiu'l-âsâr'ı) Nev'îzâde Atâî ile birlikte mesneviler arasında zikredilmeye başlanır. Onun Sohbetü'l-ebkâr, Nefhatü'l-ezhâr ve Heft Hân'ındaki bazı hikâyeleri, Mehmed Dâî'nin Nevhatü'l-uşşâk'ı ve Nebîl'in Hecr-i Visâl'i, Nâbî'nin Hayrâbâd'ındaki birtakım anekdotlar; XVIII. yüzyılda Sâbit'in Berbernâme ve Derenâme'si, İsmâil Belîğ'in Sergüzeştnâme-i Fakîr be-Azîmet-i Tokat'ında anlatılan maceraları, Sünbülzâde Vehbî'nin Şevkengîz'i, Vâhid'in Makāle-i İbretmeâl'i; XIX. yüzyılda Enderunlu Fâzıl'ın Defteri Aşk'ı ve İzzet Molla'nın Mihnetkeşân (Mihnet-i Keşân) adlı mesnevisi bu türden hikâyeler ihtiva eden eserlerdir.

Yazarı belli olmayan hikâyelerle birlikte bu isimleri çoğaltmak ve kütüphanelerde pek çok hikâye metni bulmak mümkündür. Tanzimat sonrası hikâye ve romancılığında bu eserlerin önemli ölçüde etkisi görülmektedir. Modern Türk edebiyatında hikâye ve romanın köklerinde Batılı örnekler yanında klasik edebiyattan da önemli ölçüde izler bulunmaktadır. Hatta bazı araştırmacılar (meselâ Güzin Dino, Necmettin Turinay, Şerif Aktaş), modern Türk romanının köklerini de divan edebiyatındaki klasik hikâye ve mesneviler arasında bulmanın mümkün olabileceği veya mesnevilerin birer roman olarak telakki edilebileceği görüşündedir.

BİBLİYOGRAFYA

Mehmed, Işknâme (nşr. Sedit Yüksel), Ankara 1965, s. 8-9; Kız Destanı: Haẕâ Ḥikâyet-i Ḳız Ma'a Cühûd (haz. Halil Ersoylu), Ankara 1996, hazırlayanın önsözü, s. III; W. Lane, The Arabien Nights Entertaintments, London 1839-41; Emin Nihad, Müsâmeretnâme: Gece Hikayeleri (haz. M. İsmet Uzun), İstanbul, ts. (Tercüman 1001 Temel Eser), s. 10-11; E. J. W. Gibb, The History of the Forty Vezirs or the Story of the Forty Morns and Eves, London 1886; Mustafa Nihat Özön, Türkçede Roman, İstanbul 1936, s. 31-132; Pertev Naili Boratav, Halk Hikâyeleri ve Halk Hikâyeciliği,

Ankara 1946, s. 34 vd., 40; a.mlf., "Ḥikāya", EI^2 (İng.), III, 373-375; Halide Dolu, Menşeinden Beri Yusuf Hikâyesi ve Türk Edebiyatındaki Versiyonları (doktora tezi, 1953, İÜ Ed.Fak.); Zeynep Korkmaz, Sadru'd-din Şeyhoğlu: Marzubānnāme Tercümesi, İnceleme-Metin-Sözlük-Tıpkıbasım, Ankara 1973, s. 67-69; Saim Sakaoğlu, Gümüşhane Masalları, Metin Toplama ve Tahlil, Ankara 1973; Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, I, 122-147; a.mlf., "Divan Edebiyatında Hikâye", TDAY Belleten 1967 (1968), s. 71-117; Özdemir Nutku, Meddahlık ve Meddah Hikâyeleri, İstanbul 1976, s. 14, 16-17; Âmil Çelebioğlu, Sultan II. Murad Devri Mesnevileri (doçentlik tezi, 1976, Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi), s. 96-98; Şükrü Elçin, "Kitâbî, Mensur, Realist İstanbul Halk Hikâyeleri", Halk Edebiyatı Araştırmaları, Ankara 1977, s. 105-136; Güzin Dino, Türk Romanının Doğuşu, İstanbul 1978, s. 13-14; Z. Abdülmecid Akkoyunlu, Binbir Gece Masallarının Türk Masallarına Tesiri (doktora tezi, 1982, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü); Hasibe Mazıoğlu, "Divan Edebiyatında Hikâye", Doğumunun Yüzüncü Yılında Ömer Seyfettin, Ankara 1985, s. 19-36; Hasan Kavruk, Eski Türk Edebiyatında Mensur Hikâyeler (doktora tezi, 1987, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), tür.yer.; Şerif Aktaş, Roman Sanatı ve Roman İncelemesine Giriş, Ankara 1991, s. 142; a.mlf., "Bir Anlayışın Romanı: Hüsn ü Aşk", Şeyh Galib Kitabı (haz. Beşir Ayvazoğlu), İstanbul 1995, s. 123-130; Nurettin Albayrak, Dinî Türk Halk Hikâyelerinden Geyik, Güvercin ve Deve Hikâyeleri-Kaynakları ve Metin Tesisi (yüksek lisans tezi, 1993, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), s. 37-43; Yavuz Demir, İlk Dönem Hikâyelerinde Anlatıcılar Tipolojisi (1871-1890), Ankara 1995; Necmettin Türinay, "Klasik Hikâyenin Son Merhalesi: Hüsn ü Aşk", Şeyh Galib Kitabı (haz. Beşir Ayvazoğlu), İstanbul 1995, s. 87-122; a.mlf., "Klasik Romana ve Leylâ vü Mecnûn'a Dair", Fuzûlî Kitabı (haz. Beşir Ayvazoğlu), İstanbul 1996, s. 223-244; Şemsettin Kutlu, Türk İslâm Tarihinden Nevâdir-i Süheylî, İstanbul, ts.; Ahmed Midhat, "Hikâye Tasviri ve Tahlili", Kırk Anbar, cüz 4, İstanbul 1290, s. 107-112; Şükrü Kurgan, "Osmanlı Devrinde Mensur Hikâyeciliğimize Ait Bir Eser", Türk Dili Belleten, III/4-5, Ankara 1945, s. 353-367; Ahmed Ateş, "Türk Halk Hikâyelerinde İbn Sînâ", TM, XII (1955), s. 265-275; Mehmed Çavuşoğlu, "Zâtî'nin Letâifi", TDED, XVIII (1970), s. 25-51; TDl. (Türk Öykücülüğü Özel Sayısı), sy. 286 (1975), tür.yer.; İsmail Ünver, "Mesnevî", a.e. (Türk Şiiri Özel Sayısı II: Divan Şiiri), sy. 415-417 (1986), s. 430-563; Cemal

Köprülü, “Hikâye”, TA, XIX, 232-233; D. B. Macdonald, “Hikâye”, İA, V/1, s. 480-481; İnci Enginün - Mustafa Kutlu, “Hikâye”, TDEA, IV, 227.

Hasan Kavruk - İskender Pala

c) Yeni Türk Edebiyatı.

Türk edebiyatında modern anlamda hikâye XIX. yüzyılın son çeyreği içinde ortaya çıkmıştır. Bununla beraber tarihî seyir göz önünde tutulduğunda bu safhaya gelinmeden önce

klasik ile modern hikâye arasında bir geçiş sürecinin yaşandığı görülür.

XVIII. yüzyılın sonunda (1797) kaleme alınmış olan Muhayyelât-ı Aziz Efendi, klasik hikâye çizgisi içinde ortaya çıkan değişmenin ilk örneği olarak kabul edilir. 1852-1873 yılları arasında dört defa basılan, bütün Tanzimat devri yazarlarının elinden geçtiği düşünülebilecek olan bu eser, klasik hikâyenin özelliklerini taşımakla birlikte bazı yanlarıyla bu çizgiden ayrılır. Oldukça sade bir dille kaleme alınması, bazı bölümlerinde mekânın coğrafî gerçeklikle örtüşmesi, üslûpta yer yer basmakalıptan kurtulma gayreti, bazı yerlerde hikâye kahramanlarının sosyal durumlarına uygun şekilde konuşturulma dikkatinin bulunması, XVIII. yüzyıl İstanbul’una ait yerli çizgilerin işlenmesi onun modern hikâye ve romana bakan yüzüdür. Bunun dışında, XIX. yüzyılda basımları yapılarak yaygınlık kazanmış olan meddah hikâyeleri yeni hikâyeye zemin hazırlayan eserler olarak görülmektedir.

Tanzimat döneminde devletin birçok kademesinde başlatılan Batılılaşma hareketi, fert ve toplum düzeyinde dünyaya bakışta ve hayatı yaşayışta önemli bazı değişikliklere yol açtı. Batı dilleri ve özellikle Fransızca öğreniminin yaygınlaşması, aydınların Batılı anlamda roman ve hikâye örnekleriyle tanışmasına vesile oldu.

Akabi Hikâyesi gibi Ermeni harfleriyle İstanbul’da basılan (1851) ilk

Türkçe uzun hikâye veya roman örnekleri ve yine Ermeni harfleriyle Türkçe olarak basılan Batılı roman çevirileri (A. Turgut Kut, s. 195-214) dar bir çevrenin dışına çıkma şansı bulamamıştır. Batı edebiyatından ilk tercümeler 1860'larda yayımlanmış, ilk telif roman ve uzun hikâye örnekleri de 1870'ten sonra ortaya çıkmıştır.

Modern hikâyeye geçişte önemli rol oynayan ilk çevirilerin başında, Yûsuf Kâmil Paşa'nın 1859'da Fransızca'dan özetleyerek eski inşâ tarzıyla Türkçe'ye aktardığı, Fénelon'un siyasî-terbiyevî bir karakter gösteren Tercüme-i Telemak'ı gelmektedir (İstanbul 1279). Aynı yıl Victor Hugo'nun, daha sonra Türkçe'de Sefiller adıyla meşhur olan romanı daha sade bir dille özetlenerek çevrilmiş ve "Mağdûrîn Hikâyesi" başlığıyla tefrika edilmiştir (Cerîde-i Havâdis, nr. 480-503 [1279]). Tarihçi Ahmed Lutfi, Daniel de Foe'dan Tercüme-i Hikâye-i Robenson'u Arapça çevirisinden Türkçe'ye aktarmıştır (İstanbul 1281). Chateaubriand'dan Ermeni harfleriyle Türkçe'ye çevrilip basılan bir eserin dışında (Son Serac'ın Sergüzeşti, İzmir 1860) Recâizâde Mahmud Ekrem'in yaptığı Atala tercümesi 1870'te Hakāyiku'l-vekāyi'de tefrika edilmeye başlanmış, sonra kitap olarak da yayımlanmıştır (İstanbul 1288).

Çoğu özetlenerek yapılan bu ilk roman çevirilerinin ardından ilk telif uzun hikâyeler Ahmed Midhat Efendi tarafından yazılmıştır. Ahmed Mithat Efendi Kıssadan Hisse (İstanbul 1287) adlı kitapta topladığı, bir kısmı Aisopos ve Fénelon'dan alınmış fıkralardan oluşan ilk çalışmasından sonra 1870-1895 yılları arasında yirmi beş kitap içinde, bir kısmı uyarlama olarak otuz ayrı başlık altında yayımladığı Letâif-i Rivâyât serisinin Sû-i Zan, Esaret, Gençlik, Teehhül ve Felsefe-i Zenan'dan oluşan ilk beş hikâyesi 1870'te üç kitap halinde yayımlanmıştır. Bir yıl kadar sonra Emin Nihad Bey'in yedi uzun hikâyeden oluşan Müsâmeretnâme'si cüz cüz neşre başlanmıştır (İstanbul 1288). Aynı dönemde, yazarı belli olmayan Âşıkla Mâşuk Dürbünü ve Her Milletin Güzeli (İstanbul 1289) adlı otuz bir geceye taksim edilmiş, uzunlu kısalı hikâyelerden meydana gelen bir başka eser de görülmektedir.

Üslûp kaygısının bulunmadığı, zaman zaman lâubali bir eda taşıyan bu ilk telif hikâyelerden özellikle Ahmed Midhat'a ait olanlarda yazarın araya girip okuyucu kitlesiyle konuşması ve açıklamalar yaparak fikrini

söylemesi, bunların topluluk önünde anlatılan meddah hikâyelerine bağlanabilecek bir özelliğidir. Çerçeve hikâye içinde müstakil hikâyeler anlatma geleneği de bu ilk eserlerde bir yöntem olarak kendini göstermektedir. Buna rağmen bu eserler, yavaş yavaş şekillenmeye başlayan yeni bir dünya görüşü yanında eski hikâyede rastlanmayacak Batılı anlamdaki hürriyet fikri, evlilik meseleleri, tahsil ve terbiye, birbirine zıt törelerin karşılaştırılması gibi problemleri gündeme getirmesiyle yeni sayılır.

Bu dönemde hikâye türü, gerek anlatım gerekse yansıttığı problemler bakımından telif roman türü örneklerinden ayrı düşünülemez. Bu ilk verimler muğlak bir hikâye kavramı çerçevesinde iç içe bulunuyordu. Modern anlamını henüz kazanmamış hikâye kelimesi, hem hikâye hem roman türüne dahil edilebilecek ürünleri topluca kapsamı içine alan bir üst kavram olarak kullanılıyordu. İlk çeviri ve telif eserlerin adında bu kelime "baştan geçen olaylar, rivâyât, sergüzeşt" anlamında yer aldığı gibi eser isimlerinde özellikle sergüzeşt kelimesiyle de sık sık karşılaşılmaktadır. Müsâmeretnâme'yi meydana getiren hikâyeler için ilk cüzün sonuna konulan bir notta her bir hikâyeyi belirtmek üzere "fıkra" kelimesi kullanılmıştır.

Eski hikâye geleneğinden intikal eden "kıssadan hisse çıkarma" anlayışının hâlâ kendini açığa vurduğu bu ilk dönemde hikâyenin mahiyeti daha çok bu çerçeve içinde kalınarak açıklanmış, Tercüme-i Telemak sunulurken ilk bakışta hikâye gibi görünen bu eserin aslı hikmet olan bir ahlâk kitabı gibi algılanması gerektiği belirtilmiştir. Ahmed Midhat Efendi hikâye yazmaktan amacın hikemiyattan, ahlâktan bazı esasları komik veya trajik anlatım kalıplarından biri içinde okuyucuya telkin etmek olduğunu söyler. Âşıkla Mâşuk Dürbünü'nün başına konulan mukaddimede hikâye ona bakanın kendindeki kötü huyları gördüğü bir ayna olarak tanımlanmaktadır.

Hikâyeyi "sûret-i tasvîr ve tahrîr" bakımından kendi içinde bazı tabakalara ayıran Ahmed Midhat Efendi âdeta ad koymadan hikâye ile romanı birbirinden ayırmaya çalışır ("Hikâye Tasvir ve Tahriri", Kırk Anbar, cüz 4, İstanbul 1290/1873, s. 107-112; ayrıca bk. Mehmet Kaplan v.dğr., III, 53-57). Onun telif ve çeviri eserlerden örnekler vererek türü dört tabakaya ayırmasının bugün kısa hikâye, uzun hikâye, roman ve nehir roman

kavramlarıyla adlandırılan tür örneklerini hatırlattığı söylenebilir.

1875-1890 arasında, Ahmed Midhat Efendi'nin devam eden Letâif-i Rivâyât serisinin dışında Mehmed Celâl'in Venüs (İstanbul 1303), Cemile (İstanbul 1303) gibi uzun hikâyeleri ile Nâbizâde Nâzım'ın henüz romantik anlayışı sürdürdüğü ilk dönem hikâyeleri bulunmaktadır. Mehmed Celâl'in, eserlerine yazdığı önsözlerde kullandığı "romancık" ve "hikâyecik" tabirleri türün belirme sürecindeki kavram arayışları bakımından dikkat çekicidir. Bu dönemde romana kıyasla hikâye türünü belirginleştirme ve adlandırma yolunda dikkate değer bir gayret de Recâizâde Mahmud Ekrem tarafından gösterilir. Muhsin Bey yahut Şairliğin Hazin Bir Neticesi (İstanbul 1307; Recaîzade M. Ekrem Bütün Eserleri, İstanbul 1997, III, 139-170) adlı eserinin sunuşunda, hikâye sanatının bir hayli gelişme gösterdiği Fransa'yı örnek vererek Fransızca'da "nouvelle" ve "conte" kelimeleriyle adlandırılan "ufak hikâye" türünün kendine göre var olma şartları bulunan ayrı

bir kategoriyi teşkil ettiğine işaret eder ve "büyük hikâye" dediği romanı büyük bir tabloya, küçük hikâyeyi de minyatüre benzetir ("Ufak Hikâyelere Dair Ufacık Bir Mütalaa", 26 Mart 1304/7 Nisan 1888; ayrıca bk. Kaplan v.dğr., IV, 41).

1885-1887 yıllarındaki romantizm-realizm tartışmalarının etkisi edebiyat eserlerine de yansımıştır. Nâbizâde Nâzım, ilk dönemdeki romantik eserlerinden sonra önsözünde realizmin savunmasını yaptığı Karabibik (İstanbul 1307) adlı uzun hikâyesini realist anlayışla kaleme almıştır. Konusunu basit tutarak gerçeğe bağlı kaldığı gibi Ahmed Midhat Efendi'nin romantik ve mübalağalı ifadeler taşıyan eserlerine karşı da bir tavır almıştır. Köy hayatını anlatan bu eser gerçekçi köy edebiyatına da bir başlangıç kabul edilir. Aralarında "Karabibik"in de bulunduğu bazı uzun hikâyeleri için roman ve hikâye kavramlarını ayrı ayrı kullanmasına rağmen yazar bir başka eserinin (Hasba, İstanbul 1308) önsözünde roman ve hikâye kavramlarını ayırmaya çalışır. "Bir vak'anın tafsilâtıyla hikâyesidir" dediği romanda vak'anın uzantıları ile olaydaki şahıslar üzerine okuyucuların dikkatini ve duygularını toplamak gerektiğini ifade eder. "Nouvelle"i karşıladığını belirttiği ve vak'anın sadece nakil ve rivayetinden ibaret olduğunu söylediği hikâyenin tafsilâta tahammülü bulunmadığını, âdeta bir roman özeti olduğunu söyler. Hikâyede ne söylenecekse birkaç sayfa içinde

söylenip bitirilivermesi gerektiğini, fakat bunda da mârifetin yaşananların canlı noktalarının ayrılıp seçilmesi olduğunu belirtir (Nâbizâde Nâzım'ın hikâyelerinin yeni harflerle basımı için bk. Hikâyeler [haz. Aziz Behiç Serengil], Ankara 1961).

Aynı yıllarda yayımlanan Sâmipaşazâde Sezâi'nin Küçük Şeyler adlı eseri (İstanbul 1308; yeni harflerle bk. Zeynep Kerman, Sâmipaşazâde Sezâi'nin Hikâye-Hatıra-Mektup ve Edebî Makaleleri, İstanbul 1981, s. 1-38), birçok araştırmacı tarafından Türk edebiyatında modern anlamda kısa hikâyenin başlangıcı kabul edilmiştir. Hem romantizm hem de realizmin izlerini taşıyan ve gözleme dayalı olan eserde vak'alar ve kahramanlar olağan üstü özellikler taşımaz. Bunun yanında eser hikâyecinin bakışındaki dikkati, tabiat ve eşya tasvirlerinin ruh hallerine ve temaya uygun bir fonksiyon yüklenmiş olması, hikâyeye yabancı unsurların atılması ile sağlanan sanatkârane yoğunluğuyla Türk edebiyatında Avrupaî tarz küçük hikâyenin ilk örneği sayılır. Söz diziminde kendinden önceki Tanzimat yazarlarının etkisinden kurtularak bu defa Fransızca'nın etkisiyle oluşmaya başlayan yeni bir ifade tarzının kendini hissettirmesi, Küçük Şeyler'i düz yazıda Edebiyat-ı Cedîde yazarlarının kılavuzu durumuna getirmiştir.

Uzun hikâye çalışmalarına 1890'dan önce İzmir'de başlamış olan Halit Ziya (Uşaklıgil), bu yıllarda eline geçen Küçük Şeyler'in kendi üzerinde bıraktığı etkiye işaret eder (Kırk Yıl, İstanbul 1936, III, 79). Yazarın Hizmet'te tefrika edilip ardından küçük kitaplar halinde yayımlanan Bir Muhtıranın Son Yaprakları ile (İstanbul 1306) Bir İzdivâcın Târîh-i Muâşakası (İstanbul 1306) adlı uzun hikâyeleri bazı araştırmacılarca Avrupaî tarzda ilk hikâyeler kabul edilmektedir (Mehmed Rauf, "Hayât-ı Muhayyel Muharriri", SF, 10 Haziran 1315/22 Haziran 1899, nr. 435, s. 250-252; Akyüz, s. 106). Batılı natüralist yazarlardan hikâye çevirileri de yapan Halit Ziya (Nâkil, I-IV, İstanbul 1310-1312), daha sonra Edebiyât-ı Cedîde döneminde ve özellikle 1897-1899 yılları arasında gazetelerde bu türün başarılı örneklerini yayımlar. Onun, romanda olduğu gibi modern kısa hikâye türünde de Ömer Seyfeddin ve Refik Halit'ten (Karay) önce ileri bir merhaleyi gerçekleştiren yazar olduğu kabul edilir. Halit Ziya'nın hikâyeleri o dönemde romanlarından daha fazla ilgi görmüştür. Romanlarında aydın tabaka ile içtimaî seviyesi yüksek kişileri ele alan yazar, kitap halinde de yayımlanan (Küçük Fıkralar, İstanbul 1314; Bir Yazın Tarihi, İstanbul 1316;

Solgun Demet, İstanbul 1317; Bir Şi'r-i Hayâl, İstanbul 1330) hikâyelerinin önemli bir kısmında şehrin mahalle içlerine yönelip halktan kişileri ele almış, bu tabakanın yaşayışını ve âdetlerini anlatmıştır. Bu tür hikâyelerinde, sosyal ve ekonomik seviye farklılığının kişilerde doğurduğu hayatın eziciliği düşüncesi ve hayal kırıklığı temel fikir olarak işlenmektedir. Realist anlayışa bağlı olan Halit Ziya'nın hikâyelerinde romanlarından daha sade bir dil kullandığı ve dönemin gerçeklerine daha yakın olduğu görülmektedir. Mizacının romana yatkınlığı, hikâyelerinin çoğunun kuruluşuna bir roman çatısı yerleştirmesi şeklinde kendini göstermiştir. Hikâye (İstanbul 1307) adlı teorik çalışmasında, "ecnebi bir kelime altında zikretmektense Osmanlı lisanına hürmeten" roman yerine hikâye kelimesini kullanmış ve daha çok romanın Batı edebiyatındaki gelişme seyri üzerinde durmuştur.

Edebiyât-ı Cedîde'nin hikâyede dikkati çeken diğer isimleri Mehmed Rauf, Hüseyin Cahit (Yalçın) ve Müftüoğlu Ahmed Hikmet'tir. Saffetî Ziya da aynı zevki yansıtan hikâyeler yazmıştır. Çok sayıda küçük hikâye yazan Mehmed Rauf bunları II. Meşrutiyet'ten sonra kitap halinde yayımlamıştır (Âşıkane, İstanbul 1325; İhtizâr, İstanbul 1325; Son Emel, İstanbul 1329; Hanımlar Arasında, İstanbul 1330). Çoğu aşk, arzu, ıstırap ve hayal kırıklığı gibi temalar etrafında dönen hikâyeleri Halit Ziya'daki yoğunluk ve zenginliğe sahip değildir. Bunlar, birkaç uzun hikâyesi ve ilk zamanlarına ait bazı küçük hikâyeleri dışında başarılı bulunmamış, belli bir dönemden sonra hayatını yazılarıyla kazanma yolunu seçmesinin zoruyla yazılmış, edebiyat tarihinde yer tutabilecek vasıflar taşımayan verimler olarak değerlendirilmiştir. Kuvvetli bir tahkiyeye ve ölçülü bir realizme sahip hikâyeler yazan Hüseyin Cahit, kahramanlarını gayri müslim çevrelerden seçmesinden dolayı eleştirilmiştir. Bununla beraber yerli hayatı sade ve yapmacıksız bir dille anlatan "Görücü" ve "Köy Düğünü" gibi hikâyeleri beğenilmiştir (Hayât-ı Muhayyel, İstanbul 1315; Hayât-ı Hakīkiyye Sahneleri, İstanbul 1325). Müftüoğlu Ahmed Hikmet, Edebiyât-ı Cedîde'nin bütün özelliklerini taşıyan ilk hikâyelerinde (Hâristan ve Gülistan, İstanbul 1317, 1969) zarif kelimeler kullanmaya bazan muhtevanın önüne geçecek kadar önem vermiştir. Çoğu özentili bir mensur şiir havası taşıyan bu dönem eserlerinden "Hâristan ve Gülistan" adlı Avrupaî masal tarzındaki uzun hikâyesi anlatımı kadar muhtevasıyla da ilgi uyandırmıştır. 1911'den sonra Millî Edebiyat akımına dahil olan yazar, bu

dönemde sade bir Türkçe ile yazdığı hikâyelerde (Çağlayanlar, İstanbul 1338, 1940) özel ile geneli, fert ile milleti birleştiren ve millî değerleri yücelten, Batı taklitçiliğine ve kozmopolit anlayışa karşı çıkan hikâyeler yazmıştır. Hikâye kavramını kullanmada Edebiyât-ı Cedîde yazarlarının ortak bir tutumu yoktur. Hikâye roman yerine kullanıldığı gibi (Halit Ziya) zaman zaman küçük hikâye kavramı da kullanılmış, bazı yazılarda hikâye yerine doğrudan doğruya "nuvel" kelimesi tercih edilmiştir.

Aydın ve seçkin zümreye hitap eden Edebiyât-ı Cedîde topluluğu dışında aynı dönemde Hüseyin Rahmi (Gürpınar), Ahmed Midhat'ın yolundan giderek halkçılık anlayışıyla roman ve hikâyeler yazmıştır. Müellifin, romanları için yaptığı

gözlemlerin bazı küçük notları intibaını veren hikâyelerinde gözlem ve deney ön plandadır. Esasen natüralist yazarların yolunu takip etmiş olan Hüseyin Rahmi sosyal tenkitçiliğiyle onlardan ayrılmıştır. Ferde değil topluma yönelmiş, hayatlarını büyük oranda gelenek, görenek, örf ve âdetlerin yönlendirdiği halk kesimini konu edinmiştir. Ancak cahilâne ve tezatlarla dolu bulduğu halk tabakasının inançlarını ironik bir dille yansıtmıştır. Okuyucularını yüksek bir felsefeye doğru çekmeye çalıştığını söyleyen yazar bir nevi halk eğitimciliği görevi üstlenmiştir. Hüseyin Rahmi'nin anlatımındaki taklidî konuşma, yanlış anlaşılmadan doğan komiklik meddah, orta oyunu ve Karagöz'den gelen özelliklerdir (hikâye kitapları: Kadınlar Vâizi, İstanbul 1336; Namusla Açlık Meselesi, İstanbul 1933; Katil Puse, İstanbul 1933; İki Hödüğün Seyahati, İstanbul 1933; Tünelden İlk Çıkış, İstanbul 1934). Hüseyin Rahmi'den başka Edebiyât-ı Cedîde yıllarında bu mektebin dışında kalan Ahmed Râsim, Mehmed Celâl, Mehmed Vecîhî gibi halkçı yazarlar bulunmaktadır.

1901'de Edebiyât-ı Cedîde topluluğu dağılmış, bu topluluğa dahil yazarlar II. Meşrutiyet'e kadar uzun bir süre yazı yayımlamamışlardır. Edebî hayatın bir durgunluk içine girdiği bu dönemde, Edebiyât-ı Cedîde yazarlarını ve Batılı yazarların eserlerini okuyarak yeni bir nesil yetişmiş, bunlar II. Meşrutiyet'in getirdiği serbest ortam içinde Fecr-i Âtî edebî topluluğunu oluşturmuştur. Ancak topluluk, geçen süre içinde bilgi ve duyguların değişmiş olmasına rağmen büyük ölçüde Edebiyât-ı Cedîde zevkine bağlı kaldığından kısa sürede dağılmıştır. Hikâye alanında bu topluluktan adı

anılabilecek yazarlar Cemil Süleyman (Alyanakoğlu) ve İzzet Melih'tir (Devrim). Cemil Süleyman hikâyelerinde basit, halk arasından seçilmiş tiplere de yer vermiş olmasıyla dikkati çeker.

1908 öncesi dönemde çalışmalarını dergilerde yayımlamaya başlayan Ömer Seyfeddin, Halide Edip (Adıvar), Refik Halit ve Yakup Kadri (Karaosmanoğlu), II. Meşrutiyet'ten sonra belirmeye başlayan Millî Edebiyat akımının hikâye ve romanda önemli atılımlar gerçekleştiren isimleri olmuşlardır. Ömer Seyfeddin'in hikâyelerinin bir bölümünde "yeni lisan"ın oluşturduğu yeni bir hayat görüşü savunulur. Onun dil anlayışı ile hayat felsefesi arasında sıkı bir bağ bulunmaktadır. Ömer Seyfeddin millî ve çağdaş bir dili, edebiyat ve kültürü şekillendirmek amacındadır. Bu açıdan bakıldığında hikâyelerinde türün yapısına uygun olarak soyut fikirlerin somut örneklerle ortaya konulduğu görülür. Ayrıca Edebiyât-ı Cedîde'nin etkisini sürdürmekte olduğu bir dönemde dil bakımından ona bir tepki özelliği taşıdığı kadar hikâye yapısı bakımından da tasvir ve çözümlemeye değil beklenmedik sonuçlara veya paradoksa dayanan bir anlayış sergilemiştir. Bu hikâyelerde tatlı bir mizah ve hicve de rastlanır. Konu olarak devrin siyasî akımlarını, Balkan Savaşı'nın acıklı olaylarını, halk fıkra, masal ve menkıbelerini, tarihî olayları, halkın yanlış inançlarını, toplumun bozuk, kötü yanlarını ele aldığı gibi bazı hikâyelerinde de çocukluk anılarını işlemiştir. Ömer Seyfeddin, hikâyeciliğe romancılığın bir yan ürünü gibi bakmayıp doğrudan doğruya hikâyeye yönelerek Türk edebiyatında bunu meslek haline getiren, çalışmalarıyla türün bağımsız olarak belirmesini sağlayan ilk yazar olmuştur. Hikâyeleri ölümünden sonra kitap haline getirilmiştir (Gizli Mâbed, İstanbul 1926; Yüksek Ökçeler, İstanbul 1926; Bahar ve Kelebekler, İstanbul 1927). Hikâyelerinin çeşitli yayınevlerince toplu basımları yapılmıştır.

Halide Edip Adıvar hayal kırıklıkları, umutlar, aşk, annelik, fedakârlık duygularıyla dolu olan ilk hikâyelerinden sonra (Harab Mâbedler, İstanbul 1326; sadeleştirilerek İstanbul 1967) Millî Mücadele yıllarında tarihî ve sosyal muhtevalı, gözleme dayalı, yer yer röportaj edası taşımasına rağmen sanatkârane bir anlatıma sahip hikâyeler yazmıştır (Dağa Çıkan Kurt, İstanbul 1338, 1963). Bu dönemde Anadolu'ya açılmış olan hikâyeciliğin aynı yoldaki verimlerinden olan bu metinlerde temel konuyu Anadolu insanının karşılaştığı ıstırap ve felâketlerle buna karşı koyuşu teşkil

etmekte, bunları tasvir ederken yazarın kahramanlarıyla okuyucuyu da içine çeken bir özdeşleşme duygusu içinde olduğu görülmektedir.

Kısa bir süre Fecr-i Âtî topluluğuna katılmış olan Refik Halit'in 1908-1918 yılları arasında yazdıklarından oluşan Memleket Hikâyeleri (İstanbul 1335, 1939), bu türün gelişme çizgisi üzerinde önemli merhalelerden biri olmuştur (diğer hikâye kitabı Gurbet Hikâyeleri, İstanbul 1940). Hikâyeciliğe Batı edebiyatında Maupassant, Türk edebiyatında Halit Ziya ve Hüseyin Cahit'in mahallî karakter taşıyan eserlerinin tesiriyle başlayan yazar, modern hikâyenin iki büyük istikametinden klasik tarzı temsil eden şaşırtıcı sonlu Maupassant tekniğini ustalıkla kullanmıştır. Batı'dan aldığı teknikle yerli meseleleri ve Anadolu insanının hayatını hikâyeleştirmiş, o zamana kadar dağınık halde kalan birkaç örnek bir tarafa bırakılırsa Yakup Kadri ile beraber Türk hikâyesini şuurlu olarak Anadolu'ya açmıştır. Bu iki yazarın şehirle ilgili konuların dışına çıkması, şahsî yaşantılarıyla edindikleri tecrübelere ve devrin içtimaî ve siyasî hadiselerine bağlanabileceği gibi bu konuda örnek aldıkları Maupassant etkisinin de gözden uzak tutulmaması gerekir. Refik Halit gözlemin özel bir yer tuttuğu, peyzaj ve dekorun olay kahramanlarının durumunu ortaya koyduğu hikâyelerini natüralist yazarların aşırılığına düşmeden "temiz realizm" dediği orta yolu takip eden bir tarzda yazmıştır. Daha sonra toplumcu yazarların sıkça işleyeceği birçok konunun (meselâ patron-işçi ilişkisi gibi) ilk defa bir tohum halinde yer aldığı bu hikâyelerde kapalı bir mizah çeşnisi de bulunmakta, yazarın kurnazlık ve menfaatçilikle ilgili eğilimleri yakalamaya ve eleştirmeye düşkünlüğü hemen göze çarpmaktadır. Henüz "yeni lisan" hareketinin başlatılmadığı bir dönemde sade Türkçe anlayışına ulaşmış olan Refik Halit, daha sonra yeni lisancılarla aynı paralelde yürüyerek bu anlayışın en güzel örneklerini veren öncüler arasında yer almıştır.

Edebî çalışmalarına küçük hikâye ile başlayan Yakup Kadri'nin 1909-1922 arasında hikâyeler yayımladığı görülmektedir. 1916'ya kadar yazdığı hikâyelerde "sanat sanat içindir" anlayışını benimsemiş, topluma karşı ferdi savunmuştur. Bu hikâyelerde aşk, ruhsal bunalımlar ve bozukluklar, toplum baskısının fert üzerindeki gücü ve sebep olduğu acı sonuç esas temalardır. Maupassant'dan büyük oranda etkilenen yazarın hikâyelerine garip, yarı deli veya psikopat tipler daha çok bu etkiyle girmiştir. Yazar cahil ve

şuursuz bulduğu toplumu zalim, ferdi ise mâsum ve mazlum gösteren bir bakış açısına sahiptir. Genellikle Batı Anadolu'ya ait olan mekân tasvirleri sert ve haşindir. Bunda yazarın gerçekçiliğinin yanı sıra karamsar ve tenkitçi bakışının da etkisi bulunmaktadır. Başlangıçta yeni lisan hareketine karşı çıkan Yakup Kadri, birinci dönem hikâyelerinde dil bakımından Edebiyât-ı Cedîde yazarlarının tutumuna büyük ölçüde bağlı kalmıştır (ilk hikâye kitabı Bir Serencam, İstanbul 1330, 1943). 1916'dan sonra toplumcu sanat anlayışını benimseyen Yakup Kadri'nin savaş

felâketlerini işlediği ve özellikle Millî Mücadele'ye ait gözlemlerini anlattığı, çoğu bir röportaj niteliği taşıyan hikâyelerinde (Millî Savaş Hikâyeleri, İstanbul 1947) Anadolu insanı olumlu yönleriyle görülür. Buna rağmen Refik Halit ve Halide Edip'in Anadolu insanına bakışındaki özdeşleşmeye varan yakınlığın yerine daha mesafeli bir duruş kendini hissettirir.

Cumhuriyet öncesi dönemde hikâyecilikte adını duyurmuş olan diğer yazarlar Ercümend Ekrem (Talu), Selâhaddin Enis (Atabeyoğlu), Osman Cemal (Kaygılı), F. Celâleddin (Fahri Celâl Göktulga), Reşat Nuri (Güntekin) ve Peyami Safa'dır. Ercümend Ekrem daha çok mizahî bir karakter gösteren, eski İstanbul yaşayışını, bazı halk tiplerini canlandıran ve dönemin modası olan "tekellümî hikâye" tarzında magazin hikâyeleri yazmıştır (Terâvihten Sahura, İstanbul 1341/1923; Sevgiliye Masallar, İstanbul 1341r./1925). Selâhaddin Enis, sert gerçekçi kişiliğiyle yaygın edebiyat anlayışlarını tenkit ederek istediği edebiyatı, içinde yaşadığımız ilim, fen, fabrika ve makine asrına yakışan "hakikî ve adalî bir edebiyat" olarak tanımlamış, bunun natüralist yöntemle gerçekleşeceğini iddia etmiş ve bu görüşün II. Meşrutiyet'ten sonraki temsilcisi olmuştur (Bataklık Çiçeği, İstanbul 1340). Osman Cemal Batı edebiyat zevkinden uzak, meddah, orta oyunu gibi halk sanatına ve folklora yakın bir yol takip etmiş, bir çeşit halk yazarı olmuştur (Eşkıya Güzeli, İstanbul 1341/1925). Reşat Nuri, Halit Ziya'nın eserlerinden aldığı ilhamla yazmaya başladığı hikâyelerini günlük konuşma diliyle, süssüz ve yapmacıksız bir üslûpla kaleme almıştır (Sönmüş Yıldızlar, İstanbul 1339; Tanrı Misafiri, İstanbul 1927). Küçük hikâye türünü kendine meslek edinmiş bir yazar olan F. Celâleddin, fertten ziyade sosyal durumlara ve tiplere dayanan bir hikâye anlayışıyla bir taraftan Ömer Seyfeddin'e, diğer taraftan da eski İstanbul

yaşayışını canlandıran Hüseyin Rahmi-Ahmed Râsim geleneğine bağlanabilecek özellikte hikâyeler yazmıştır (Talâk-ı Selâse, İstanbul 1339r./1923; Kına Gecesi, İstanbul 1927; Bütün Hikâyeler, İstanbul 1973). Peyami Safa, yazarlık hayatının ilk safhasını oluşturan kısa hikâyelerinde yaşadığı dönemden derlenmiş anekdotlar verir. Çoğunu günü gününe çırpıştırdığını söylediği bu hikâyelerde gazete okuyucusunu hedef alan hafif bir hava yanında kıvrak bir zekâ da kendini hissettirmekte, gereksiz söz oyunları ve yapmacıktan uzak, sade, tabii bir dil kullanmaktadır. Onun Gençliğimiz adlı uzun hikâyesi (İstanbul 1308) daha sonraki eserlerinde işleyeceği Doğu-Batı, eski-yeni nesil çatışması gibi temaları tohum halinde içinde taşıyan özelliğiyle dikkat çekmektedir (İstanbul Hikâyeleri, İstanbul, ts.; Siyah Beyaz Hikâyeler, İstanbul 1339). Peyami Safa'nın hikâyeleri toplu olarak da yayımlanmıştır (Hikâyeler [haz. Halil Açıkgöz], İstanbul 1980).

Memduh Şevket Esendal Türk hikâyeciliğinde yeni bir tarzı başlatmıştır. Çehov tarzı olarak bilinen bu hikâye, giriş-gelişme-sonuç şeklinde bir kuruluşu bulunan Maupassant tarzı klasik küçük hikâyeden ilk olarak giriş ve sonuç bölümlerinin olmamasıyla ayrılır. Bir diğer farklılık olaya dayanmayıp bir durumu belirtmesidir. Aynı anlayışla yazılan Esendal hikâyesi, günlük hayatın herhangi bir anından alınmış bir kesit görünümündedir. Buna bağlı olarak klasik tarzdaki şaşırtıcı, sürprizli, çarpıcı son da bu hikâyede yer almaz. Hayatın sürekli bir akış olduğu esasına dayanan bu tarzda, girişin bulunmamasıyla anlatılanların öncesi, sonuca bağlanmamasıyla da devamı olacağı izlenimi verilir. Esendal'ın hikâyesinde mekân tanıtımında tasvircilik hemen hemen tamamen terkedilmiş, yerini basit bir tarif almıştır. Bu hikâyelerde hayatın günlük olağan akışı gerçekçi bir gözleme dayalı olarak verilir. Anlatım seçilmiş, çarpıcı bir olaya dayanmadığı gibi konular da küçük insanın dünyasından alınmıştır. Yazar ideolojik esasa dayanmayı reddeder, ancak her sanatkâr gibi o da sahip olduğu dünya görüşünün kendine hazırladığı perspektiften hayata ve meselelere bakar. Bu hikâyenin arka planında küçük insanla yönetici-aydın ve bürokrat-memurun, fikir planında ise savunduğu toprak medeniyeti ve meslekî temsilcilikle sanayi medeniyeti ve mevcut sistemin çatışması bulunmaktadır. Memduh Şevket, Bakü mümessilliği yıllarında (1920-1924) tanıdığı Çehov hikâyesinden büyük ölçüde etkilenmesine ve bu dönemde yazdığı hikâyelerle 1925'te bir çıkış yapmasına rağmen basit

bir Çehov taklitçisi değildir. II. Meşrutiyet'ten sonra yazdığı ilk hikâyelerinde bile onun bu tarza yatkın olduğu görülür. Çehov'un tarzını almış, ancak bu tarzı kendi şahsî üslûbu, ibdâ ve gözlem gücüyle birleştirerek içinde yaşadığı topluma başarıyla uygulamıştır. Hatta onun anlatımı geleneksel hikâye anlatımından da izler taşımaktadır. Çok defa meseleye mizahî açıdan yaklaşan Esendal'da Çehov'un geneldeki karamsarlığına karşılık ümit, yaşama sevinci, iyimserlik ve hoşgörü esastır. Esendal "kara hikâye" dediği tenkitçi, sosyal gerçekçi hikâyeden de hoşlanmaz. Şahsî kimliğini ortaya koymaktan uzak durmaya çalışan ve daha çok isminin baş harflerinden oluşan (M. Ş. E.) müstear ismin arkasına saklanan Esendal'ın hikâyeleri çok uzun bir süre kitap haline gelmemiş, uzun aralıklarla ve farklı imzalarla yayımlandığı için çok geç dikkat çekerek asıl etkisini hikâye kitaplarının yayımlanmaya başlandığı yıllarda göstermiştir (Birinci Kitap, Ankara 1946; İkinci Kitap, Ankara 1946). Eserlerinin toplu basımı Bilgi Yayınevi'nce 1981'den itibaren gerçekleştirilmiştir.

Cumhuriyet'ten sonra Türk hikâyesinde yeni kımıldanışların görüldüğü bir dönemde Nahit Sırrı'nın (Örik) Hayat mecmuasında çıkan ve roman, büyük hikâye ve hikâye kavramları etrafında gelişen yazısı, bu yazı dolayısıyla İbrahim Necmi ve Kenan Halet'in de katılmasıyla bir süre devam eden bir tartışma dikkat çekicidir (Nahit Sırrı, tür.yer.).

1930'lu yılların başında hikâyede Sadri Ertem'in öncülük yaptığı, Refik Ahmet (Sevengil), Bekir Sıtkı (Kunt), Kenan Hulûsi (Koray) gibi isimlerden meydana gelen ve Vakit gazetesinde toplanarak bir grup oluşturan hikâyeciler millî edebiyatçıların dil, konu ve kişiler yönünden geliştirdiği hikâyeyi yeni dönemin isteklerini de göz önünde bulundurarak sosyal-devrimci ve materyalist bir muhteva ile yeniden şekillendirmeye çalışmışlardır. Bunlar hikâyeyi, toplumu ve Anadolu köylüsünü araştırma yolunda bir araç kabul ediyorlar, sanatın amacını "insanlara daha iyi yaşama, daha çok mutluluk sağlama" olarak açıklıyorlardı. Sadri Ertem, güdümlü gerçekçilik denilebilecek bir anlayışla önceden belirlenmiş bir tezi ispatlamak üzere toplum düzeninde ekonomik sebeplerin etkilerini her şeyin önünde gören hikâyeler yazdı; aşırı Batı hayranlığını ve taklitçiliğini de eleştirdi (Silindir Şapka Giyen Köylü, İstanbul 1933; Bacayı İndir Bacayı Kaldır, İstanbul 1933; Korku, İstanbul 1934). Bekir Sıtkı, Sadri

Ertem'in yolunu devam ettiren, gözleme dayalı, gerçekçi hikâyeler yazarken önceleri Refik Halit'ten gelen etkileri açığa vurmuş (Memleket Hikâyeleri, İstanbul 1933), daha sonra Memduh Şevket tarzı hikâyeler yazmıştır (Yataklı Vagon Yolcusu, İstanbul 1948; Ayrı Dünya, İstanbul 1952). Kenan Hulûsi'nin ilk hikâyelerinden bazıları fantastik korku hikâyesi özelliği taşır.

Vakit'te yeni-gerçekçi yolu benimseyen yazar, konusunu gazete haberlerinden çıkardığı hikâyeleriyle bir çeşit masa başı gerçekçiliği yapmıştır (Bahar Hikâyeleri, İstanbul 1938; Bir Otelde Yedi Kişi, İstanbul 1940). İlk hikâye kitabı olan Değirmen'i 1935'te yayımlanan Sabahattin Ali, bu kuşağın hazırladığı ortamda aynı amaçlar doğrultusunda yazdığı hikâyeleriyle en fazla benimsenen isim olmuştur. Adı, edebî gücünden ziyade hikâyede bu yolu açmasıyla öne çıkan Sadri Ertem'e karşılık Sabahattin Ali ondaki acemilik, dil ve anlatımdaki özensizlikle kişilerdeki cansızlığı büyük oranda aşarak bu yolu kuvvetli bir şekilde temsil etmiştir. Maupassant tarzına uygun olan bu hikâyede yazarın meselelere ısrarla aynı açıdan bakışı ve olayları trajik bir sonuca götürme çabası farkedilmektedir. Anadolu'yu daha çok kasabayı merkez alarak konu edinir. İç halleri dışa vuran eylemlerle veren yazarın Marksizm'den gelen realist bakışla şahsî romantizmini kaynaştırdığı, gerçekle şiir arasında bir denge kurduğu görülür (Kağnı, İstanbul 1936; Ses, İstanbul 1937). Kökleri Refik Halit'e uzanan bu yolu Bekir Sıtkı ve Sabahattin Ali'den sonra daha zayıf, fakat eleştiri dozu daha yüksek hikâyeleriyle Kemal Bilbaşar (Anadolu'dan Hikâyeler, İstanbul 1939), İlhan Tarus (Doktor Monro'nun Mektubu, İstanbul 1938), başarısını biraz da Maksim Gorki gibi anlatmaya yöneldiği hayatın içinden gelmesine borçlu olan Orhan Kemal (Ekmek Kavgası, İstanbul 1949; Sarhoşlar, İstanbul 1951; Çamaşırcının Kızı, İstanbul 1952), Sadri Ertem'le Sait Faik (Abasıyanık) arasında bir yerde duran, sosyal gerçekçi yazarlara geniş bir hareket alanı açan Umran Nazif Yiğiter (Kara Kasketli Amele, İstanbul 1933), Samim Kocagöz (Telli Kavak, İstanbul 1941), Orhan Hançerlioğlu, gözlemci ve tasvirci realist yolu benimsediği eserlerinde Zolavâri natüralizme bakan bir yönü bulunan Faik Baysal, insan ruhu ve davranışlarına nüfuz eden bir analiz gücüne de ulaşmış olan Mehmet Seyda (Çeliker) (Beyaz Duvar, İzmir 1962; Zonguldak Hikâyeleri, İstanbul 1962), Yaşar Kemal (Sarı Sıcak, İstanbul 1952) gibi isimler kendi şahsî tecrübeleriyle hikâye türünü kısmen çeşitlendirerek devam ettirirler.

Kemal Tahir konu, zaman planı ve kişileriyle küçük hikâye sınırını aşan, yoğunlaştırılmış birer roman özelliği taşıyan az sayıdaki hikâyesiyle (Göl İnsanları, İstanbul 1955) Anadolu'ya ait hayatı kendinden önceki yazarların ulaşamadıkları bir zenginlikle vermiş, daha çok tasvirci gerçekçi bir tutumu benimseyerek sanat planından dava planına geçmemeye özen göstermiş, tenkitçi gerçekçilerin aşırılıklarına düşmekten sakınmıştır. Sanatı, köyü ve köylüyü derinliğine ve genişliğine araştıran bilimlerin yanında bir yardımcı gibi görmüştür.

1930'lu yıllarda Türk hikâyeciliği, bir taraftan Refik Halit'le sembolleştirilebilecek Anadolu hikâyeciliğine sosyal-devrimci bir muhteva vererek bunu bir akım haline getirirken diğer taraftan Sait Faik'le İstanbul'un küçük insanlarının dünyasına yönelen, hikâyeyi toplumsal bir boyut içinde değil fertte arayan kuvvetli bir çıkış yapmıştır. Birinci çizgiyi Sabahattin Ali, ikincisini Sait Faik temsil ediyordu. Sabahattin Ali, kurgu ve anlatımda Maupassant'ın klasik yoluna bağlıyken Sait Faik, daha önce Memduh Şevket'in başlattığı Çehov tarzının kendine özgü bir yorumunu ortaya koyuyordu. Sait Faik, 1934'te yayımlamaya başladığı hikâyeleriyle (Semaver, İstanbul 1936; Sarnıç, İstanbul 1939; Şahmerdan, İstanbul 1940; Lüzumsuz Adam, İstanbul 1948) ne klasik hikâye kalıpları içinde kalmış ne de o yıllarda moda olan Sadri Ertem çizgisine dahil olmuştur. Hikâyecilerin İstanbul'un tükendiğine kanaat getirerek Anadolu'ya açıldığı bir ortamda Sait Faik, İstanbul'un o zamana kadar ihmal edilmiş küçük insanlarının günlük yaşayışını konu alarak bir İstanbul hikâyecisi oldu. İnsan ve tabiata bir bütün olarak bakan yazar ele aldığı kişilerin hayatını şiir dolu bir dille anlatmıştır. Küçük insanların sıradan hayatına yönelen olaysız hikâye, onunla kendine özgü bir form içinde geniş bir etki gücü kazandı. Sait Faik hikâyesini sınıf ve geçim kavgası değil yaşama sevinci, paylaşılan sevgi ve küçük mutluluklar üzerine kurar. Yazar, çevresindeki hayatı gözlese bile asıl hikâyenin fertte olduğunu bilir. 1946'dan sonra hastalığının ortaya çıkmasıyla ölüm ve yalnızlık duyguları onda saplantı haline gelmiş, iç sıkıntıları ve bunalımlar doğurmuştur. Bu sebeple 1950'den sonra ölümü bekleyişin sıkıntılarıyla bezgin ve şikâyetçi olduğu görülen hikâyeci son hikâyelerine doğru Kafka tarzı sürrealist bir anlatıma ulaşmıştır.

Cevat Şakir Kabaağaçlı, asıl kimliğini Ege kıyılarına (Bodrum) sürgün olarak gönderilmesinden sonra Halikarnas Balıkçısı adıyla 1926'dan

itibaren yazdığı, yaşama coşkunluğundan güç alan deniz merkezli mitolojiyle karışmış hikâyelerle bulmuştur. Yazar deniz ve denizcileri, yalın ve acı gerçeğiyle değil kendi düzenlediği bir dünyanın büyüleyici şiiri içinde yaşatır (Ege Kıyılarında, İstanbul 1939; Merhaba Akdeniz, İzmir 1947; Ege'nin Dibi, İstanbul 1952).

Anlatımda Maupassant yoluna bağlanabilecek hikâyeleriyle Necip Fazıl (Kısakürek), metafizik ve ruhçu özellikler taşıyan bir çizgiyi hemen hemen tek başına temsil etmektedir (Birkaç Hikâye Birkaç Tahlil, İstanbul 1933; Ruh Burkuntularından Hikâyeler, İstanbul 1965, toplu basım, Hikâyelerim, İstanbul 1983). Allah, ölüm, kader, korku, öte gibi temaların ağır bastığı bu hikâyeler fizik ötesi arayışlar içindeki "ben"in hikâyesidir. Taşıdığı ruhî marazlarla Maupassant'ı, bir çeşit korku metafiziğiyle Edgar Allan Poe'yu hatırlatan Necip Fazıl, "her şeyde ilâhî bir ihtar ve şifre gören" temel yaklaşımıyla onlardan ayrılır. Korku hikâyeciliği açısından bakıldığında Kenan Hulûsi Koray'ın ilk zamanlarında yazdığı bazı fantastik hikâyeleri de bu çerçeve içinde anılabilir (Bahar Hikâyeleri, İstanbul 1938). Etkilerin daha çok Batı edebiyatından geldiği bir dönemde yüzünü Rus edebiyatına ve özellikle Dostoyevski'ye çeviren Samet Ağaoğlu (Strazburg Hâtıraları, İstanbul, ts. [1945]; Zürriyet, İstanbul 1950; Öğretmen Gafur, İstanbul 1953), çevresindeki insanlarda onun kahramanlarının özelliklerini arayan, bu etki etrafında şekillenen ve büyük adam olma isteğiyle sefil bir hayattan zevk alma gibi iç çelişkilerine sahip hikâye kişilerinin hasta ve karamsar iç dünyalarını çözümlediği hikâyeleriyle aynı çizgiye yakın görülebilir. Hikâyeciliği 1940'tan sonra kendini gösteren Ahmet Hamdi Tanpınar'ın bir rüya veya masal atmosferi içinde bütün oluşum ve şahsî çatışmaları ile kendine ait ruh portresinin de yer aldığı hikâyelerinde sinir ve ruh buhranları içinde yuvarlanıp giden kişisi, bu özellikleriyle yukarıdaki çizgiye yakın bulunabilir. Bu kişinin içinde "mütecessis, gayri memnun ve zalim" bir varlık olarak ikinci bir adam vardır. O eşya ve hareketlerin gerçek dünyasında değil muhayyilesinin kendine göre algıladığı yanılmalar dünyasında yaşamaktadır. Tanpınar'ın kişileri, bir başka kapıdan girdikleri kendi zamanları içinde derunî bir hayat yaşarlar (Abdullah Efendi'nin Rüyaları, İstanbul 1943; Yaz Yağmuru, İstanbul 1955).

Yahya Kemal, bazılarını 1952'de yayımladığı Siyâsî Hikâyeler'de (İstanbul

1968), “nesrin ve hikâyenin icap ettirdiği sade ve anlatıcı” bir dil ve üslûpla, Osmanlı

saray çevresini esas alarak iktidar etrafındaki hayatın ezelî ve ebedî mekanizmasını hissettirecek konuları işlemiştir.

Şair olmalarına rağmen hikâye de yazmış olan Cahit Sıtkı Tarancı ve Ziya Osman Saba’nın hikâyeleri, şiirlerini inşa ettikleri aynı şahsî ve kültürel birikimlerinden doğmuştur. Cahit Sıtkı, olaya yaslanmayarak günlük hayattan kesitler verdiği hikâyelerinde kurtulmaya çalıştığı yoğun yalnızlığa rağmen insan sevgisiyle dolu, yaşama sevincinin sürekli kıpırtısını içinde duyan kişileri anlatır. Gazete sayfalarında kalan bu hikayelerin bir kısmı ölümünden sonra derlenmiştir (Cahit Sıtkı Tarancı’nın Hikâyeciliği ve Hikâyeleri [haz. Selahattin Öner], Ankara 1976). Ziya Osman Saba, geçmiş zaman özlemini işlemesiyle Abdülhak Şinasi Hisar’a yakın bulunabilecek bir çizgide otobiyografik özelliği de bulunan anı hikâye türünde çalışmalar yapmıştır (Mesut İnsanlar Fotoğrafhanesi, İstanbul 1952).

Hayatı mizah penceresinden gören Aziz Nesin yerli mizah geleneğini modernleştirerek toplumdaki bozuklukları eleştiren, özgün bir üslûp peşinde koşmadan yüksek tiraja yönelmiş bir anlayışla sosyal ve siyasî hicivler yapan bir çeşit halk hikâyecisi olmuştur (Geriye Kalan, İstanbul 1948; İt Kuyruğu, İstanbul 1955). Haldun Taner, içinde yaşadığı toplumun sismografı olarak gördüğü sanatkârın aksaklıklar karışısındaki tavrını politikacı, sosyolog veya gazeteciden ayıran tarafın estetik kaygı olduğu görüşüne sahip üslûpçu bir yazardır. Yerli bir mizah anlayışı taşıyan, anlatımında geleneksel meddah hikâyesinden izler bulunan, hikâyelerinde bir çeşit iğneleyici nüktenin (hümur) yer aldığı Taner, toplumcu bakış açısı ve toplum düzensizliği ile içe dönük, huzursuz fert arasında durmuştur. Yaşama düzenine bozukluk veren şeyin kaynağını kişide aramış, hümanist tutumunu yerli bir anlayışla kaynaştırarak yazdığı hikâyeleriyle diğer yazarlardan ayrılmıştır (Yaşasın Demokrasi, İstanbul 1949; Tuş, İstanbul 1951; Şişhane’ye Yağmur Yağıyordu, İstanbul 1953).

1948-1955 yılları arasında verimli bir hikâyeci olarak görünen Tarık Buğra yalnızlık içinde boy veren kişisel psikolojiye yönelmiş, çoğu bir vak‘a ve tipe yaslanmayan, duyguya dayalı olarak gelişen izlenim hikâyeleri

yazmıştır. Bu tarafıyla Buğra, Tanpınar'ın hikâye anlayışı ile 1955'ten sonra moda haline gelen, var oluşçu yazarların eserleri örnek alınarak yazılmış bunalım hikâyeciliği çizgisinde yer alır. İçtimaî meselelere daha çok ferdî ahlâk yönünden yaklaşan yazar ahlâkî çöküntünün temelindeki içle dış, eylemle ruh arasında mevcut zıtlığı sanat yoluyla vurgular. Hikâyesinin merkezinde toplumda yerini bulamamış, hayatta bir üslûp tutturamamış bir yalnız adam, bir aydın kişilik vardır. Çözümleyici anlatımı yer yer felsefî bir anlam da taşır (Oğlumuz, İstanbul 1949; Yarın Diye Bir Şey Yoktur, İstanbul 1952; İki Uyku Arasında, İstanbul 1954).

1940'lı yılların sonunda Nurullah Ataç tarafından hikâye yerine "öykü" kelimesinin kullanılmaya başlandığı görülmektedir (Çolpan, s. 75). Ataç öykü kelimesini, bir türü karşılamak üzere kavram olarak kullandığı gibi kelime olarak "olay zinciri" anlamına da kullanmış, yani "hikâye"nin karşıladığı anlamlara dokunmadan sadece kelime değişikliğine gitmiştir.

1950'li yıllara gelindiğinde Türk hikâyesinde toplumcu gerçekçi çizgi köy enstitüsü çıkışlı Talip Apaydın (Ateş Düşünce, 1967), Fakir Baykurt (Çilli, İstanbul 1955), Mehmet Başaran (Aç Harmanı, İstanbul 1962) gibi yazarların hikâyeleriyle yeni bir safhaya girmiştir. Mahmut Makal'ın 1950'de üst üste baskılar yapan Bizim Köy adlı, gözleme dayalı köy notlarının açtığı yolda enstitünün benimsettiği bakış açısından köy hikâyeleri yazan bu çizgideki yazarlara göre sefalet ve hurafelere batmış olan köylü sömürülüp aldatılmaktadır. Bu hikâyelerde, yıllardır uyutulmuş olan insanları köy enstitüsü çıkışlı bir öğretmen uyandırmaya çalışır. Öğretmen bunun için muhtar, ağa, imam gibi tiplerle mücadele eder. Köyü ve köyle ilgili sorunları toplumcu gerçekçi bir görüşle ele alan bu yazarlar olaylara halkçı ve devrimci bir açıdan yaklaşırlar. Köy yazarlarının hep aynı yola girerek çok defa sanat endişesinin ikinci plana atıldığı güdümlü bir edebiyat yapmaları eleştirilmelerine sebep olmuştur.

Anadoluculuğa mistik ve İslâmî açıdan yaklaşan Nurettin Topçu, aynı dönemde (1950-1960) Sabahattin Ali hikâyesinin hazırladığı zemin üzerinde romantik, trajik, vurucu sonlu, merhamet ve insan sevgisiyle dolu, sosyal endişeler taşıyan hikâyeler yazmıştır (Taşralı, İstanbul 1959). Bu hikâyeler anlatım, kurgu ve dil bakımından gelişmiş ve işlenmiş bir seviye göstermese de Anadolu hikâyeciliği çizgisi içinde taşıdığı farklı boyutuyla

dikkati çeker. Aynı yıllarda Hakkı Kâmil Beşe de gezip gördüğü Anadolu'ya ait izlenimlerinden oluşan ve içinde zengin folklor malzemesi taşıyan hikâyeler yazmıştır (Kırk Kanat, İstanbul 1976). Yazı hayatına 1950'li yıllarda hikâye ile atılan (Abdürrezzak Efendi, İstanbul 1955) Mustafa Necati Sepetçioğlu, daha sonra yazdığı romanlarının aksine ferdi merkeze aldığı hikâyelerinde büyük şehirdeki Anadolu insanının içine düştüğü hasret, yadırgama ve iç sıkıntısını, sinirli, huzursuz hallerini şiirli, çağrışımlı bir anlatımla verir (Menevşeler Ölmemeli, İstanbul 1972).

1950-1960 döneminde Necati Cumalı, Sabahattin Kudret Aksal ve Oktay Akbal gibi yazarlar Sait Faik çizgisini devam ettirirler. İlk hikâye kitabını 1955'te yayımlayan Necati Cumalı (Yalnız Kadın, İstanbul) 1960'a doğru yazdığı uzun hikâyelerinde (Susuz Yaz, İstanbul 1962) Sabahattin Ali'nin yerli gerçekçiliğini de hatırlatan, tabiat içindeki insanların canlı ve sert hayatını, bu hayat içinde törelerin bağlayıcı ve yönlendirici etkisini hızlı tempolu bir anlatımla vermeye yönelir. Sabahattin Kudret, 1950'li yılların ortalarına doğru toplumcu gerçekçi akıma karşı doğan bezginlik havası içinde, onlara tamamen cephe almamakla beraber bu akımdan aldığı bazı motifleri farklı bir çerçeveye yerleştirmekte, çözümleyici bir anlayışla hayatı tasvir etmektedir (Gazoz Ağacı, İstanbul 1954; Yaralı Hayvan, İstanbul 1956). Sait Faik yolunu benimseyen Oktay Akbal biyografik gelişim çizgisi izleyen hikâyeler yazmış (Önce Ekmekler Bozuldu, İstanbul 1946; Aşksız İnsanlar, İstanbul 1949), bunlardan mutlu çocukluk ve okul yıllarını anlattıklarında daha başarılı olmuştur.

1950'li yıllar Türk hikâyesinde, dünya edebiyatındaki yenilikleri takip eden kadın yazarların da kendini gösterdiği bir dönem özelliğini taşımaktadır. 1960, 1970 ve 1980'li yıllara doğru Türk hikâyesindeki imza zenginleşmesine paralel olarak kadın hikâyecilerin sayısı da önemli bir artış gösterir. 1950 döneminde hikâye adına dikkate değer bir çıkış yapan Nezihe Meriç'in anlatımını (Bozbulanık, Ankara 1953; Topal Koşma, Ankara 1956; Menekşeli Bilinç, Ankara 1965), bilinç ve bilinç altının sık sık iç içe geçerek gerçekleştirdiği kendine has bir örgü oluşturur. Yazar, hayatın yaşama sevincinden doğan şiiriyle mutsuz insanların acı şiirini beraberce verir. Daha sonra kadın yazarların eserlerinde işlemeye devam edecekleri, toplumun erkek hâkim yapısına baş kaldıran kadın tipi Türk hikâyesinde kendini göstermiştir.

Aynı yıllarda, önceki dönemden kendi hikâye çizgilerini sürdüren yazarların yanında hikâyede Nezihe Meriç'ten başka Vüs'at O. Bener, Feyyaz Kayacan, Leylâ Erbil, Tahsin Yücel, Bilge Karasu, Demir Özlü, Adnan Özyalçıner, Ferit Edgü, Orhan Duru, Onat Kutlar, Kâmuran Şipal, Erdal Öz ve Sevim Burak'ın da dahil edileceği yeni bir nesil yetişmiştir. "İkinci yeni" şiirinde de paralelini bulan ve çoğu, II. Dünya Savaşı'ndan sonra Avrupa'da ortaya çıkan ve ferdin hiçlik karşısında duyduğu endişe, hayatın mânasızlığı sonucuna dayanan var oluşçu felsefe ve gerçek üstücülükten beslenen bu yazarların eserleri, bağlı oldukları felsefenin ülkemizde somut bir karşılığı bulunmadığı gerekçesiyle eleştirilmiştir.

Hikâyelerinde, içinde yaşadığı toplum ve geleneksel değerlerle bütün bağlarını koparak anlamsızlığın, kuşkunun, hiçliğin ortasına yuvarlanan aydın insanın en tipik örneğini veren Demir Özlü zaman, mekân, kişi ve olay gibi klasik unsurları en aza indiren soyut bir ortamda duygusal izlenimleri anlatmış, sıkıntılı ve karamsar bir havayı yansıtmıştır (Bunaltı, İstanbul 1958; Soluma, İstanbul 1964; Boğuntulu Sokaklar, İstanbul 1966). Adnan Özyalçıner, iyi tanıdığı kenar mahalle insanlarının meselelerini bu insanların yalnızlık, bunalım ve yabancılaşmalarını psikolojik ayrıntılara inerek anlatır; üslûpçu bir tavırla olaydan ziyade duruma dayanan hikâyeler yazar (Panayır, İstanbul 1960; Sur, İstanbul 1963). Leylâ Erbil'in toplum düzenine baş kaldırısı, üslûbunda oturmuş cümle yapısını bozma şeklinde kendini belli etmiş; kadının sosyal hayattaki yerine işaret eden yazar geleneğine yabancılaşmış, inançsız, sorumsuz, boşlukta çırpınan, sinirli, hırçın, cinsî açıdan sapık, hasta insanların iç dünyasına eğilmiştir (Hallaç, Ankara 1961; Gecede, İstanbul 1968). Ferit Edgü'nün hikâyelerinde toplum kaçağı aydın kişilerin cinsel saplantıları, yozlaşmaları, içlerini karartan yaşama anlamsızlığı işlenmiştir (Kaçkınlar, İstanbul 1959; Bozgun, İstanbul 1962). Tek hikâye kitabı yayımlamış olan (İshak, İstanbul 1959) Onat Kutlar'ın, kişilerin ruhî hayatları üzerine kurulan hikâyelerinde anlatım dolambaçlı ifadelerle gelişir. Akışın bilinçle bilinç altı arasında gidip geldiği bu hikâyelerde yazar renkli, şiirli bir anlatım oluşturmuş, masal motiflerinden ve rüya mantığına giren gerçek üstü öğelerden yararlanmıştır. Bilge Karasu ferdin iç dünyasını inanç, inançsızlık, korku, mitler gibi evrensel alanlarda çözüme gitmeden, derinleşerek alegorik yönü de bulunan bir dille anlatmış, sapık sevgileri daha çok psikolojik bir zeminde yansıtmıştır (Troya'da Ölüm Vardı, İstanbul 1963; Uzun Sürmüş Bir Günün

Akşamı, İstanbul 1970). Sevim Burak, kadın olan hikâye kişisinin dış ve iç dünyaları arasındaki karşıtlığı verir. Bilinç altına iner, hayatın tatsız gerçeklerine karşı bu gerçeklerin yumuşatılmaya çalışıldığı iç âleme sığınır (Yanık Saraylar, İstanbul 1965). Konularını toplumun alt ve orta tabakalarından alan Tahsin Yücel'in hikâyeleri (Uçan Daireler, İstanbul 1954; Haney Yaşamalı, 1955) ezik hayatlara yakılmış acı bir ağıt niteliği taşır. Derin bir karamsarlık havasının hâkim olduğu bu hikâyelerin arınmış bir dili, üslûpçu ve titiz bir anlatımı vardır.

1960 sonrası hikâyede 1950-1960 döneminde açılımına şahit olunan var oluşçu ve gerçek üstücü yazarların yankıları bir taraftan devam etmiştir. 1950'li yılların ortalarına doğru gözden düşmeye başlayan sosyal gerçekçi hikâye anlayışının da Marksizm'in temel eserlerinin Türkçe'ye çevrilmeye başlandığı 1960'lı yılların ortalarına doğru kendini tazelediği ve yeni bir safha başlattığı görülmektedir. Bu dönemde Bekir Yıldız hikâyeyi tekrar toplumcu çizgiye bağlayan isim olmuştur (Reşo Ağa, İstanbul 1968). 1960 sonrası toplumcu hikâyecilerin konuları arasına daha önceki dönemden gelenlere ilâve olarak Almanya'ya giden işçiler meselesi eklenir.

Özellikle 1970'li yıllarda, toplumcularla ferdi çözümleyen tahlilcilerin önceki dönemlere ait deneyimlerini şiirli bir dil içinde bünyelerinde birleştiren, şemacılığa düşmeden fertten topluma açılan bir hikâye çizgisi üzerinde Adalet Ağaoğlu (Yüksek Gerilim, İstanbul 1974), Füruzan (Parasız Yatılı, İstanbul 1971; Kuşatma, İstanbul 1972), Selim İleri (Cumartesi Yalnızlığı, İstanbul 1968; Pastırma Yazı, Ankara 1971), Tomris Uyar (İpek ve Bakır, İstanbul 1971; Ödeşmeler, İstanbul 1973), Hulki Aktunç (Gidenler Dönmeyenler, İstanbul 1976; Kurtarılmış Haziran, İstanbul 1977) gibi isimlerin öne çıktığı bir hikâye ortamı yaşanmıştır. Bu neslin yazarları, 1950'li yılların ortalarına doğru doğan yeni hikâye akımını da içine alan bir birikim üzerine eserlerini kurmalarına rağmen daha çok Sabahattin Ali ile Sait Faik'in deneyimlerinin sentezi peşindeydiler. Nazlı Eray'ın fantastik hikâyeleri de (Ah Bayım Ah, İstanbul 1976; Geceyi Tanıdım, İstanbul 1979) bu dönemde yayımlanmıştır. 1980'li yıllarda ise İsmet Tokgöz (Bir Kadırga İçin Yaz Resmi, İstanbul 1982), Nursel Duruel (Geyikler Annem ve Almanya, İstanbul 1982) gibi isimler dikkati çeker. 1970 sonrası Türk hikâyeciliğinde önemli bir yeri olan Oğuz Atay'ın Korkuyu Beklerken (İstanbul 1975) adlı hikâye kitabında, toplumun genel

çizgilerinin dışında ve hayatta belli bir yer edinememiş değişik kesimden insanların yer yer trajik sayılabilecek hayat hikâyeleri anlatılmaktadır. Kitapta yer alan hikâyelerde, kahramanların aykırı karakterleriyle yazarın anlatım tarzının özelliklerinden biri olan okuyucuyu şaşırtma ve ironik tavrın örtüştüğü dikkati çekmektedir.

1960'lı yılların diğer bir gelişmesi de İslâm medeniyeti düşüncesi etrafında bir yazarlar kuşağının ortaya çıkması, bu yazarların yeni bir sanat dili içinde gittikçe çeşitlenen bir yelpaze oluşturacak şekilde eserler vermeye başlaması olmuştur. Diriliş dergisinin ortaya koyduğu bir çizgi üzerinde ve bu dergi etrafında hikâyeler yazan Rasim Özdenören (Hastalar ve Işıklar, İstanbul 1967; Çözülme, Ankara 1973; Çok Sesli Bir Ölüm, Ankara 1974), Durali Yılmaz ve İsmail Kıllıoğlu (Ateş Yalımı Üstünde Bir Toplantı, Ankara 1974; Hayata Uyanış, İstanbul 1984), geniş anlamıyla Sezai Karakoç'un hazırladığı ortamın imkânları içinde eserlerini vermişlerdir. Batılı var oluşçularla Dostoyevski, Faulkner gibi anlatı ustalarının deneyimlerinden de yararlanmış olan Rasim Özdenören, hikâye türü üzerinde yoğunlaşan edebî çalışmalarında kurduğu hikâye diliyle, topluma ait iç değerleri yeni ve farklı bir açıdan gören bir yazar olarak Türk hikâyeciliğinin önemli merhalelerinden birini oluşturmaktadır. Sembolik anlatıma da başvuran Durali Yılmaz olmakla olmamak, ölümle diriliş arasında bir zamanın hikâyesini yazar (Söylenmeyen, İstanbul 1975) ve toplumda ortaya çıkan değerler arası uyumsuzluğu derin olarak yaşayan bir kişiliği ele alır (Gel İçimde Ağla, İstanbul 1981). Bu isimlere Sezai Karakoç'la (Hikâyeler-I, İstanbul 1978; Hikâyeler-II, İstanbul 1982) Cahit Zarifoğlu'nu da (İns, Ankara 1974) ilâve etmek gerekir. Sezai Karakoç'un hikâyelerinde diriliş esprisine uygun olarak I ve II. Dünya savaşları sonrasında insanlığın ve İslâm medeniyetinin yaşadığı büyük yıkım irdelenmekte, ölüm ve yıkılış diriliş mesajlı olarak ele alınmaktadır. Kıssa geleneğini de taşıyan bu hikâyelerde "hisse"ler, bir iz veya izlenim olarak hikâye dilinin derinliği içinde kendini duyurmaktadır.

Alışılmış anlam kalıplarını kıran bir yaklaşımla dili kullanan Cahit Zarifoğlu bütün peşin fikirlerden arınarak insanı ele almakta, "ins"in âdeta yaratıldığı güne, en başa dönmekte, bu yalın insandaki fıtrî İslâm'a ulaşmaktadır. Sembolik yanı da bulunan bir dille modern anlatım kalıpları içinde insan oğlunun hakikati arama serüvenini hikâyeleştirmektedir.

Hikâyeye Nurettin Topçu çizgisinde başlayan Mustafa Kutlu, bu yolu geliştiren ve çeşitlendiren bir hikâye dünyası kurarak ilgileri üzerinde tutmayı başarmıştır (Ortadaki Adam, İstanbul 1970; Gönül İşi, İstanbul 1974).

Kendi hikâye dünyalarını kurmuş olan Rasim Özdenören ve Mustafa Kutlu 1980'li yıllarda, 1960 sonrasındaki sosyal gelişmelere paralel olarak İslâm medeniyet ve inancına yeni bir şuurla sahip çıkan insan tipinin hikâyesini yazarak Türk hikâyesinde farklı bir denemeyi gerçekleştirmişlerdir. Rasim Özdenören'in Denize Açılan Kapı (İstanbul 1983), Mustafa Kutlu'nun Yoksulluk İçimizde (İstanbul 1981) ve Sır (İstanbul 1990) adlı kitaplarında modern bir anlatımla tasavvufa ait klasik dil iç içe kullanılarak bugünkü hayata ait kesitler halinde verilmiştir. Yaşar Kaplan (Birinci Kitap, Ankara 1982), Ali Haydar Haksal (Evdeki Yabancı, İstanbul 1986), Ramazan Dikmen (Kıyıya Vuranlar, İstanbul 1996), Cemal Şakar (Gidenler Gidenler, İstanbul 1990), Fatma Karabıyık Barbarosoğlu (Acı Deniz, İstanbul 1996), Nazan Bekiroğlu (Nun Masalları, İstanbul 1997) ve Cihan Aktaş (Son Büyülü Günler, İstanbul 1991) bu çizgide isimlerini duyurmuş hikâyecilerden bazılarıdır.

Geleneğe bağlı bir anlayışla klasik yapıda hikâyeler yazan Şevket Bulut (Al Karısı, İstanbul 1971; Sarı Arabalar, İstanbul 1974), aynı yöreyi (Güneydoğu Anadolu) anlattıkları şemacı toplumculardan sınıfçı bir toplum anlayışını benimsemeyerek ayrılır. Sevinç Çokum dünle bugün, fertle toplum, şiirle gerçek arasında gidip gelen bir dille hikâyelerini yazmıştır (Eğik Ağaçlar, İstanbul 1972; Bölüşmek, İstanbul 1974). 1974-1991 yılları arasında zaman zaman yazdığı hikâyeleri bir kitapta toplayan Emine Işınsu (Bir Gece Yıldızlarla, İstanbul 1991), iç dünyaya ait duyarlıkları kısa cümlelerle kurulmuş canlı bir anlatımla verir.

1960'tan sonra bazı edebiyat dergilerinin hikâyeye özel sayılar ayırdığı, hikâyeyle ilgili meseleleri tartışan bölümler hazırladığı görülmektedir. Dost (Haziran 1965, XVI, nr. 8), Yansıma (nr. 6, Haziran 1972), Türk Dili (nr. 286, Temmuz 1975), Somut (Şubat-Mart 1980), Oluşum (nr. 34-35 [76-77], Ağustos-Eylül 1980), Mavera (nr. 46, Eylül 1980), Varlık ("Öykücülüğümüzün Sorunları" özel bölümü, nr. 891, Aralık 1981) bunların belli başlılarıdır. Ayrıca Resimli Hikâye (İstanbul 1927-1928),

Seçilmiş Hikâyeler (1947-1957), Öykü (1975-1976), Yaba Öykü (1978-1985), Yaşasın Edebiyat (1987), Adam Öykü (1995-1998), Düşler Öyküler (1996-1997), Fayton Öykü (1. sa-yı Ocak 1998) gibi hikâye dergileri bulunmaktadır.

Türk hikâyeciliği üzerine yapılan çalışmalar ve hazırlanan antolojilerden Cevdet Kudret'in Türk Edebiyatında Hikâye ve Roman (I-III, İstanbul 1987-1990), Tahir Alangu'nun Cumhuriyet'ten Sonra Hikâye ve Roman (I-III, İstanbul 1959-1965), Mehmet Kaplan'ın Hikâye Tahlilleri (İstanbul 1979), Füsun Akatlı'nın Bir Pencereden (İstanbul 1982) ve Ömer Lekesiz'in Yeni Türk Edebiyatında Öykü (İstanbul 1997) adlı eserleri, antolojik özellikleri yanında asıl türle ilgili değerlendirmelere yer vermeleriyle dikkat çekmektedir. Bunların yanında doğrudan doğruya hikâye antolojisi olarak hazırlanan belli başlı eserler şunlardır: 1929 En Güzel Hikâyeler (İstanbul 1930); Sabri Esat Siyavuşgil, L'âme turque à travers les nouvelles (İstanbul 1953); Yaşar Nabi - Mustafa Baydar - M. Sunullah Arısoy, Başlangıçtan Bugüne Türk Hikâye Antolojisi (İstanbul 1975); Selim İleri, İlk Gençlik Çağına Öyküler (İstanbul 1980); Seyit Kemal Karaalioğlu, Türk Hikâye Antolojisi (İstanbul 1984); Necdet Özkaya, Açıklamalı Hikâye Antolojisi (İstanbul 1985); Sadık K. Tural - Zeynep Kerman - M. Kayahan Özgül, Hikâyeciliğimizin 100. Yılında Yüz Örnek (Ankara 1987); H. Bilâl Coşkun - Sırrı Er - Rıfkı Kaymaz, Günümüz Yazarlarından Seçme Hikâyeler (İstanbul 1987); Arif Ay, Anne Hikâyeleri (İstanbul 1991); Murat Aykul - Türkan Demir Aykul, 50 Yazar 50 Öykü (İstanbul 1994); Yaşar Nabi Nayır - Enver Ercan, Tanzimat'tan Günümüze Türk Öykü Antolojisi (İstanbul 1994); İsmail Parlatır - İnci Enginün - Orhan Okay - Zeynep Kerman - Kazım Yetiş - Necat Birinci, Güzel Yazılar Hikâyeler I-II (Ankara 1996); Ayşenur İslâm, Hikâyemiz İnsanımız Kültürümüz Modern Türk Hikâyesinden Seçmeler (Ankara 1996); Ahmet Özalp, Türk Hikâyesi Seçkisi (İstanbul 1997); Selim İleri, Modern Türk Edebiyatında 99 Hikâyeciden 99 Hikâye (İstanbul 1997).

BİBLİYOGRAFYA

Nahit Sırrı, Roman ve Hikâye Hakkında Bir Kalem Denemesi, İstanbul 1933, tür.yer.; Mustafa Nihat Özön, Türkçede Roman, İstanbul 1936; Tahir Alangu, Cumhuriyet'ten Sonra Hikâye ve Roman, I-III, İstanbul 1959-65; Yılmaz Çolpan, Ataç'ın Sözcükleri, Ankara 1963, s. 75; Emin Nihad, Gece Hikayeleri: Mûsâmeretnâme (haz. M. İsmet Uzun), İstanbu, ts., s. 9-32; C. L. Rathbun, The Village in the Turkish Novel and Short Story: 1920-1955 (doktora tezi, 1968, Columbia University); Rauf Mutluay, 50 Yılın Türk Edebiyatı, İstanbul 1973, s. 405-537; İsmail Parlatır, "Cumhuriyet Döneminde Türk Hikâyeciliği", Cumhuriyet'in 50. Yıl Dönümü Anma Kitabı, Ankara 1974, s. 89 vd.; Mehmet Kaplan, Hikâye Tahlilleri, İstanbul 1979; a.mlf. v.dğr., Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi, İstanbul 1989, III, 31-50, 53-57; IV, 41; Kenan Akyüz, Modern Türk Edebiyatının Ana Çizgileri: 1860-1923, Ankara 1979, I, tür.yer.; Asım Bezirci, 1950 Sonrası Hikâyecilerimiz, İstanbul 1980; Füsun Akatlı, Bir Pencereden, İstanbul 1982; Seyit Kemal Karaalioğlu, Türk Hikâye Antolojisi, İstanbul 1984; Olcay Önertoy, Cumhuriyet Dönemi Türk Roman ve Öyküsü, Ankara 1984; A. Turgut Kut, "Ermeni Harfli Türkçe Telif ve Tercüme Konuları", Beşinci Milletler Arası Türkoloji Kongresi Tebliğler-Türk Edebiyatı, İstanbul 1985, I, 195-214; Âlim Kahraman, Bir Duyarlığın Çağdaş Biçimleri, İstanbul 1985, s. 20-23, 49-128; a.mlf., "1960 Sonrası Hikâyeciliğimiz", Mavera (Hikâye Özel Sayısı), sy. 46, Ankara 1980, s. 13-23; Sadık K. Tural v.dğr., Hikâyeciliğimizin 100. Yılında Yüz Örnek, Ankara 1987; Mehmet Törenek, 1908-1918 Arası Türk Hikâyeciliği (doktora tezi, 1987, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü); a.mlf., "Hikâye Üzerine", İslâmî Edebiyat, sy. 3, İstanbul 1990, s. 11-14; Cevdet Kudret, Türk Edebiyatında Hikâye ve Roman, I-III, İstanbul 1987-90; Feridun Andaç, "Cumhuriyet Sonrası Öykücülüğümüzün Gelişimi", Gerçeklik Yolunda, İstanbul 1989, s. 15-36; Orhan Okay, "Tanzimat Hikâyesi ve Romanı", Tanzimat Edebiyatı, Erzurum 1990, s. 39-80; Ahmet Kabaklı, Türk Edebiyatı, İstanbul 1997, V, tür.yer.; Ömer Lekesiz, Yeni Türk Edebiyatında Öykü, İstanbul 1997, I, tür.yer.; Selim İleri, "Türk Öykücülüğünün Genel Çizgileri", TDl. (Türk Öykücülüğü Özel Sayısı), sy. 286 (1975), s. 3-29; Ömer Say, "1960-1980 Dönemi Türk Hikâyeciliği", Yedi İklim, sy. 77, İstanbul 1996, s. 55-57; M. Kayahan Özgül, "Yusuf Kâmil Paşa'nın Tercüme-i Telemak'ı", Nar, sy. 8, İstanbul 1996, s. 113-130; sy. 9 (1996), s. 65-93; Enver Okur, "Türk Edebiyatında Hikâye ve Romanın Doğuşu", İlk Damla, sy. 4, Trabzon 1997, s. 18-22; İnci Enginün - Mustafa Kutlu, "Hikâye", TDEA, IV, 225-230;

Nedim Gürsel, "Hikâye", CDTA, III, 621-625; Abdullah Uçman, "Türk Edebiyatında Kadın Hikâye ve Romancılar", Tercüman Kadın Ansiklopedisi, İstanbul 1984, II, 744-755 (madde içinde, hikâye yazarlarının yayın tarihine göre ilk sırada olan sadece birkaç hikâye kitabının adı verilmiştir).

Âlim Kahraman

HİKEMİYYE

(الحكميّة)

Kādiriyye tarikatının Muhammed b. Ebû Bekir el-Hikemî'ye nisbet edilen bir kolu

(bk. KĀDİRİYYE).

el-HİKEMÜ’l-ATÂİYYE

(الحكم العطائيّة)

Şâzeliyye şeyhlerinden İbn Atâullah el-İskenderî’nin (ö. 709/1309) sözlerini ihtiva eden eseri.

Tasavvufun değişik alanlarına ışık tutan müellife ait 300 kadar hikmetli sözle onun dostlarına yazdığı mektuplardan bazı parçalar ve bir münâcâttan meydana gelmektedir. İbn Atâullah’ın, mürşidi Ebü’l-Abbas el-Mürsî’ye takdim ettiği eserde tasavvufî hayat ve düşüncenin en tartışmalı konuları çok dikkatli bir üslûpla özlü bir şekilde anlatılmıştır. “Nurlar kalplerin ve sırların bineğidir”; “Talep şan değildir, asıl şan iyi edeple rızıklanmandır”; “Seni vehim kadar yöneten bir şey yoktur”; “Başlangıcı parlak olanın sonu da parlaktır” gibi bazı hikmetler birer cümleden ibaret olduğu halde birkaç cümle veya birkaç satırla anlatılan konular da vardır. Havf-recâ, kabz-bast, heybet-üns, cem‘-fark gibi tasavvufî hallerin tanıtıldığı eserde namazla melâmetin, zühdle mârifetin, vahdeti vücûdla vahdeti şühûdun, kerâmetle istikametin, ubûdiyetle rubûbiyetin, akılla gönlün, eserle müessirin, tevekkülle teşebbüsün, firkatle vuslatın anlamları ve ilişkileri üzerinde de durulmuştur. Eserde kulluk ve dervişlik psikolojisinin son derece güçlü bir üslûpla özetlenmesi sebebiyle daha sonraki yüzyıllarda sûfîler arasında, “Namazda Kur’an’dan başka bir kitap okumak câiz olsaydı el-Ḥikem okunurdu” sözü yaygınlık kazanmıştır.

el-Ḥikemü’l-ʿAṭâʾiyye’de yeni bir tasavvufî yorum ve yaklaşım yoktur; müellifin yaptığı şey, önceki sûfîlerin geliştirdiği yorum ve tefekkürü Arapça’nın bütün imkânlarını kullanarak şiirle nesir arası bir üslûpla özlü cümleler halinde ortaya koymaktan ibarettir. Eserde yer alan hadislerin büyük çoğunluğu sahih hadis kitaplarında bulunmaktadır. Müellifin ayrıca tasavvuf klasiklerinden de istifade ettiği kesin olmakla birlikte bunların hiçbirinin adından söz etmemiştir. Hikmetlerden birini okurken akla gelebilecek sorular daha sonraki hikmetle cevaplandırılmış, böylece esere bir bütünlük kazandırılmıştır. İbn Atâullah’ın, “Bu kitapta İḥyâʾda olan her şey fazlasıyla mevcuttur” ifadesiyle takdir edilmesi aynı zamanda kitabın

kapsamının zenginliğine de işaret etmektedir. İbadet ve taat gibi konuların özlü ve etkili bir şekilde anlatılması eserin tasavvufî çevrelerin dışında da ilgi görmesini sağlamıştır.

Yetmiş beş kadar şerhi bulunan el-Ḥikemü'l-ʿAṭâʾiyye (bu şerhlerin bir listesi için bk. Tasavvufî Hikmetler: Hikem-i Atâiyye [trc. Mustafa Kara], tercüme edenin girişi, s. 73-85), böylece İbnü'l-Arabî'nin Fuṣûṣü'l-ḥikem'i gibi üzerinde en çok şerh yazılmış olan tasavvufî eserler arasında yer almıştır. En tanınmış şerhleri şunlardır: İbn Abbâd er-Rundî (ö. 792/1390), Ġayṡü'l-mevâhibi'l-ʿaliyye fî şerḥi'l-Ḥikemi'l-ʿAṭâʾiyye (Kahire 1358/1939, 1390/1970, 1988); Ahmed ez-Zerrûk, el-Fütûḥâtü'r-raḥmâniyye (Tripoli 1969; Kahire 1986); Müttakī el-Hindî, en-Nehcü'l-etem fî tebvîbi'l-Ḥikem (Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Ulucami, nr. 1683); Muhammed Abdürraûf el-Münâvî, ed-Dürerü'l-cevheriyye fî şerḥi'l-Ḥikemi'l-ʿAṭâʾiyye (İÜ Ktp., AY, nr. 943); Ahmed el-Kuşâşî, el-Kelimetü'l-vüsṭâ fî şerḥi Ḥikemi İbn ʿAṭâʾ (Îżâḥu'l-meknûn, I, 413; II, 300; Ziriklî, I, 228); Abdullah eş-Şerkāvî, el-Mineḥu'l-ḳudsiyye ʿale'l-Ḥikemi'l-ʿAṭâʾiyye (Ġayṡü'l-mevâhib kenarında, Kahire 1358/1939); İbn Acîbe, Îḳāẓü'l-himem fî şerḥi'l-Ḥikem (Beyrut, ts.).

el-Ḥikemü'l-ʿAṭâʾiyye üzerinde, aynı konuya dair hikmetleri bir araya getiren, böylece eseri bölümlere ayırıp yeni bir şekle sokarak okuyucunun ondan daha çok faydalanmasına imkân sağlayan çalışmalar da yapılmıştır. Bu tür çalışmaların en eski örneği, Şâzelî şeyhi Ahmed ez-Zerrûk tarafından Tebvîbü'l-Ḥikem adıyla ortaya konmuştur (İÜ Ktp., AY, nr. 1093, 3331). Zerrûk eseri "ilim, tövbe, ihlâs, salât, uzlet, humûl, riâyetü'l-vakt, zikir, fikir, zühd, fakr, riyâzetü'n-nefs, havf, recâ, âdâbü'd-duâ, teslim, sabır, zikr-i hafî, sohbet, tamaʻ, tevazu, istidrâc, vird, vârid, merâtibü's-sâlikîn, kabz, bast, en-var, kurb, baʻzu hasâisi'l-ârif, teferrüs, istidlâl, vaʻz, şükür" başlıklı bölümlere ayırmıştır.

Eser ilk defa Ali Urfî Efendi (ö. 1887) tarafından Türkçe'ye çevrilip şerhedilmiştir (İÜ Ktp., TY, nr. 849). Daha sonra Kastamonulu Ahmed Mâhir Efendi (ö. 1922) el-Muhkem fî şerhi'l-Hikem adlı eserinde (I-II, İstanbul 1323) her hikmetin Arapça metni ve tercümesiyle manzum çevirisini verdikten sonra açıklamasını yapmıştır. Bu açıklamalarda tasavvufa

dair kitaplardan ve özellikle eserin şerhlerinden istifade edilmiş, her hikmetin sonunda konuyla ilgili Arapça, Farsça veya Türkçe bir beyit kaydedilmiştir (DİA, II, 98). Mustafa Enver Efendi'nin de (ö. 1909) eserle ilgili bir tercümesi bulunmakta olup kitap henüz basılmamıştır (Sayar, s. 38). Saffet Kemaleddin Yetkin tarafından el-Hikemü'l-Atâiyye adıyla yapılan Türkçe tercüme ise (İstanbul 1950) hikmetlerin metin ve anlamlarıyla açıklamalarını ihtiva etmektedir. Eseri hazırlarken İbn Abbâd er-Rundî ve Şerkāvî şerhlerinden faydalandığını belirten mütercimin (bk. s. II-III), Ahmed Mâhir Efendi'nin şerhinden hiç söz etmemesi dikkat çekicidir. Ayrıca Orhan Parlak ve Cemil Çiftçi eseri Hikmetler Kitabı (İstanbul 1981), Mustafa Kara Tasavvufî Hikmetler adıyla (İstanbul 1990) tercüme etmişlerdir. Beşiktaş Yahyâ Efendi Dergâhı son postnişini Abdülhay Efendi'nin (Öztoprak [ö. 1961]) eser üzerine yaptığı sohbetlerde tutulan notlar da Veliler Sofrası adıyla yayımlanmıştır (İstanbul 1993). Paul Nwyia, Ibn ʿAṭāʾAllāh et la naissance de la confrérie Sādilite adlı eserinde "Nil kıyılarında oluşan en son sûfî hârikası" diye nitelediği el-Ḥikemü'l-ʿAṭâʾiyye'yi geniş bir inceleme yazısı, tenkitli metin ve Fransızca tercümesiyle birlikte yayımlamıştır (Beyrut 1972). Victor Danner eseri Ibn ʿAṭāʾ Allāh's Ṣūfī Aphorisms adıyla İngilizce'ye (Leiden 1973), Annemarie Schimmel Texte zum nachdenken Ibn ʿAṭāʾAllāh, Bedrängnisse sind Teppiche voller Gnaden adıyla Almanca'ya (Freiburg 1987) çevirmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Atâullah el-İskenderî, el-Hikemü'l-Atâiyye (trc. Saffet Yetkin), İstanbul 1950, tercüme edenin önsözü, s. II-III; a.mlf., Tasavvufî Hikmetler: Hikem-i Atâiyye (trc. Mustafa Kara), İstanbul 1990, tercüme edenin girişi, s. 11-16, 73-85; İbn Abbâd er-Rundî, Ġays̱ü'l-mevâhibi'l-ʿaliyye fî şerḥi'l-Ḥikemi'l-ʿAṭâʾiyye, Kahire 1390/1970, I, 1-10; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 676, 747; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 137, 621; Îżâḥu'l-meknûn, I, 413; II, 304; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, I, 155; VIII, 207; IX, 275; Ziriklî, el-Aʿlâm, I, 87, 228; V, 124; VII, 190, 344; Brockelmann, GAL, II, 143-144; Suppl., II, 146, 462; Osman Ergin, Abdülaziz Mecdi Tolun, İstanbul 1942, s. 138; Ebü'l-

Vefâ et-Teftâzânî, İbn ʿAṭâʾullah es-Sekenderî, Kahire 1389, s. 97-98; Zeki Mübârek, et-Taṣavvufü'l-İslâmî, Beyrut, ts., s. 102-118; Ahmet Güner Sayar, A. Süheyl Ünver, İstanbul 1994, s. 37-38; Mustafa Kara, "Şâzeliye Literatürü Üzerine Bir Deneme", UÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 4, Bursa 1992, s. 19-28; Abdülkerim Abdülkadiroğlu, "Ahmed Mâhir Efendi, Ballıklızâde", DİA, II, 98.

Mustafa Kara

HİKMET

(الحكمة)

Din ve felsefe alanında kullanılan geniş kapsamlı bir terim.

Klasik sözlüklerde hikmet kelimesinin (çoğulu hikem) “yargıda bulunmak” anlamındaki hükm masdarından isim olduğu belirtilir; ayrıca “engellemek, alıkoymak, gemlemek; sağlam olmak” mânalarına gelen ihkâm masdarlarıyla anlam ilişkisi kurulur. İbn Düreyd’in tesbitine göre Arapça’daki “el-kelime mine’l-hikme” deyiminde geçen hikmet kelimesinde “alıkoymak, gem vurmak, sakındırmak” anlamı daha çok belirgindir. Zira bu deyimle kastedilen şey insanı iyi olana yönlendiren, çirkin ve kötü olandan alıkoyan sözdür. Böyle ahlâkî muhtevalı özlü sözlere hikmetin yanı sıra hüküm de denmektedir (Cemheretü’l-luġa, “ḥkm”). Bu iki kelimenin anlamını birbirine daha da yaklaştıran Cevherî, hikmetin ihkâmla bağlantısı sebebiyle hakîm kelimesine hem “işleri gereği gibi sağlam ve kusursuz yapan” hem de “âlim ve ilmî hüküm sahibi” mânalarını vermektedir. İshak b. İbrâhim el-Fârâbî ise hikmetin anlamını kısaca “mânaları idrak etmek” şeklinde açıklamaktadır (Dîvânü’l-edeb, I, 200). Batı kaynakları, Arapça hikmetin Kitâb-ı Mukaddes’in birçok yerinde “zihnî kabiliyet, ustalık” anlamında kullanılan İbrânîce hokhmah kelimesiyle aynı semitik köke dayandığını belirtir (ER, VI, 415; EJd., XVI, 558).

İbn Manzûr, hikmetin özellikle Allah’a nisbeti halinde “en değerli varlıkları en üstün bilgiyle bilmek” mânasına geldiğini belirtir. Hikmet ve hüküm kelimeleri “bilmek” (ilim) ve “anlamak” (fıkıh) mânalarında eş anlamlı olur. Meselâ, “Ona -Hz. Yahyâ’ya- çocuk iken hüküm verdik” (Meryem 19/12) âyetinde geçen hüküm “bilme ve anlama” mânasıyla hikmet demektir. “Bazı şiirler vardır ki hükmün / hikmetin ifadesidir” meâlindeki hadisin (aş. bk.) farklı iki rivayet şekli de bu iki kelimenin eş anlamlı olduğunu gösterir. Ancak hükmün ilim ve fıkıhla birlikte yargıda bulunmak (kazâ) anlamında da kullanıldığı belirtilmelidir. Nitekim Allah’a “hakîm” denilmesi öncelikle hükmün O’na ait oluşundandır. İnsana nisbet edilmesi

halinde hikmetin “dengeli olma, orta yol üzerinde bulunma, adalet niteliği taşıma” anlamına geldiğini belirten İbn Manzûr eski Araplar’ın “muhakkem” kelimesini “hikmetli, tecrübeli, olgun kimse” mânasında kullandığını söyler ve beşerî hikmetin tecrübî birikimle ilgisine dikkat çeker (Lisânü’l-ʿArab, “ḥkm” md.). Klasik sözlüklerin verilerini modern tarzda yeniden derleyen Lane hikmetin ilk anlamını “cahilâne davranışlardan alıkoyan şey” olarak belirlemiş, hikmetin bilgi ve hükümle alâkasının yanı sıra davranışla ilgisine de dikkat çekmiştir (Lexicon, II, 617).

Seyyid Şerîf el-Cürcânî’nin, “Hikmet insanın gücü ölçüsünde nesnelerin mahiyet ve hakikatlerini bilmesidir” şeklindeki tanımında dönemindeki felsefî telakkinin etkisi açıkça görülmektedir. Hikmetin “ilim-amel bütünlüğü, gerçeği ifade eden her türlü söz, gereksiz lafızlardan arındırılmış akla uygun özlü söz” gibi anlamlarına işaret eden Cürcânî, kelimenin bazı tamlamalar içinde kazandığı mânaları da belirtmektedir. Buna göre “ilâhî hikmet” (el-hikmetü’l-ilâhiyye) beşerî güç ve iradenin yönlendiremediği, kontrol edemediği, maddeden arınmış ontolojik gerçekliğe sahip varlıkların durumlarını araştıran bir ilmin adı olup bu tanımıyla metafizik disiplinini ifade etmektedir. Cürcânî, hikmetin daha özel kullanımlarını da vererek şeriat ve tarikat ilimleri çerçevesinde “dile getirilmiş hikmet” (el-hikmetü’l-mantûk bihâ) ve sadece bazı mânevî seçkinlere has olan “dile getirilmeyen hikmet” (el-hikmetü’l-meskût anhâ) kavramlarından söz etmektedir (Taʿrîfât, “el-hikme, el-ḥikmetü’l-ilâḥiyye”, “el-ḥikmetü’l-manṭûḳ bihâ”, “el-hikmetü’l-meskût ʿanhâ” md.leri). Tehânevî, bunların yanında “hikmet ilmi” (ilmü’l-hikme) tabirinin felsefe karşılığında kullanıldığını belirtmekte, hikmetin aklî gücün itidalini ifade eden tanımıyla tasavvufta kazandığı, “nefsin ve şeytanın âfetlerini ve bunlardan koruyucu mânevî riyâzet yollarını bilmek” şeklindeki anlamını da aktarmaktadır (Keşşâf, I, 370).

Kur’ân-ı Kerîm’de hikmet, on yerde kitap kelimesiyle beraber olmak üzere yirmi defa geçmektedir; ayrıca üç defa “mülk”, birer defa da mevʻiza, hayır, âyet kelimeleriyle birlikte kullanılmıştır; “hikmetün bâliga” terkibi ise bizzat Kur’ân-ı Kerîm’i ifade eder. Bu kelimelerin hikmetle birlikte kullanılması, hikmetin hangi anlama delâlet ettiği hususunda çeşitli yorumlara yol açmıştır. Kur’an terminolojisine dair günümüze ulaşmış en eski metinlerden biri olan Mukātil b. Süleyman’ın (ö. 150/767) el-Vücûh

ve’n-neẓâ᾽ir adlı eserinde hikmetin beş “vech”i olduğu belirtilmektedir. 1. Kur’an’da emir ve nehiy kipleriyle geçen öğütler (meselâ bk.

el-Bakara 2/231; Âl-i İmrân 3/48; en-Nisâ 4/113), 2. Anlayış (fehm) ve ilim anlamında hüküm (Meryem 19/12), 3. Nübüvvet (el-Bakara 2/251; en-Nisâ 4/54; Sâd 38/20), 4. Kur’an’ın tefsiri (el-Bakara 2/269), 5. Bizzat Kur’an (en-Nahl 16/125). Râgıb el-İsfahânî ise hikmet terimini “ilim ve akılla gerçeği bulma” şeklinde tanımlamaktadır. Hikmet Allah için kullanıldığında “eşyayı bilmek ve onu en sağlam ve kusursuz biçimde yaratmak”, insan için kullanıldığında “mevcûdatı bilip hayırlar işlemek” anlamına gelmektedir. Hüküm hikmetten daha geneldir. Zira her hikmet hükümdür, fakat her hüküm hikmet değildir. Hikmete “Kur’an tefsiri, Kur’an ilmi” ve “nübüvvet” karşılıkları da verilmiştir (el-Müfredât, “ḥkm” md.).

Müfessirler Kur’an’da yer alan hikmet terimini çeşitli şekillerde yorumlamışlardır. İbn Cerîr et-Taberî, “Onlara kitap ve hikmeti öğretir” âyetiyle (el-Bakara 2/129), “Hikmeti dilediğine verir; kime hikmet verilmişse ona çok hayır verilmiş demektir; ancak akıl sahipleri düşünürler” meâlindeki âyeti (el-Bakara 2/269) yorumlarken bu terimi etraflıca ele almıştır. Ona göre verildiği belirtilen hikmet “söz ve fiilde isabet”tir. Ayrıca Taberî, te’vil ehlinin ikinci âyetteki hikmeti “Kur’an ve onun anlaşılması, sünnet, dini bilmek, din hakkında derin anlayışa sahip olmak ve dine uymak” gibi çeşitli şekillerde açıkladıklarını kaydeder. Bakara sûresinin 29. âyetini yorumlarken Taberî hikmet için şöyle demektedir: “Hikmet, bilgisi ancak resulün beyanıyla idrak edilebilecek olan ilâhî hükümleri bilmek, bu hükümleri ve bunların delâlet ettiği diğer hükümleri kavramaktır. Dolayısıyla hikmet, hak ve bâtılın arasını ayırıcı özelliğiyle hükümden alınmıştır” (Câmiʿu’l-beyân, I, 557-558; III, 89-91). Müfessire göre hikmet nebevî misyonun bir yönüdür. Peygamberin kendisine indirilen kitabı öğretme sürecinde ilâhî hükümleri nasıl açıklayacağını bilmesine ve onları bildirmesine, ayrıca bu şekilde elde edilen bilgiye hikmet denir. Taberî, Hz. Dâvûd’a verildiği kaydedilen (el-Bakara 2/251) mülkün siyasî otorite (sultan), hikmetin ise nübüvvet olduğunu belirtmektedir (a.g.e., II, 632).

Zemahşerî, Allah’ın dilediğine büyük bir hayır olarak verdiği hikmeti (el-Bakara 2/269) “ilim ve amel uygunluğu” şeklinde yorumlamıştır. Ona göre âyetin devamından da anlaşılacağı üzere Allah’ın katında hakîm ilmiyle

amel eden âlimdir (el-Keşşâf, I, 396). Ancak bu yorum, müfessirin hikmeti nebevî bilgiden bağımsız bir bilgi ve davranış şekli olarak tanımladığı anlamına gelmemektedir. Zira kendisi, “Rabbinin yoluna hikmet ve güzel öğütle davet et” (en-Nahl 16/125) meâlindeki âyette geçen hikmeti “gerçeği açıklayan, şüpheyi gideren delil, sahih ve muhkem söz” olarak tanımlamakta, bu âyette hikmetle kastedilen şeyin doğrudan doğruya Kur’an olabileceğini söylemektedir (a.g.e., II, 435).

Fahreddin er-Râzî de Kur’an’daki hikmet terimi üzerinde önemle durmuştur. Bakara sûresinin 269. âyetini yorumlarken Mukātil b. Süleyman’ın eserine dayanarak hikmetin dört anlamı olduğunu kaydetmekte, bu anlamların ortak yönünün ilim olduğunu, ancak doğruyu bilmenin yanında doğruyu yapmanın da hikmete dahil edilmesi gerektiğini belirtmektedir. Râzî’ye göre Hz. İbrâhim’in, “Rabbim, bana bir hüküm ihsan et!” anlamına gelen duasındaki (eş-Şuarâ 26/83) hüküm kelimesi nazarî hikmete, “Ve beni sâlih kimseler arasına kat” şeklindeki ifadesi de amelî hikmete delâlet etmektedir (Mefâtîḥu’l-ġayb, VII, 67-68; benzeri bir yorum için bk. Sadreddîn-i Şîrâzî, I, 21). “Eşyanın hakikatini bilme, güzel ve isabetli işler yapma” anlamındaki hikmet Allah’ın yalnızca peygamberlere veya müslümanlara bir lutfu değildir. Sonuçlardan sebeplere gidebilen tefekkür fiili esasen aklî bir yöneliştir; ancak doğru bilgiye ulaşan akıl sahibi, hikmete sadece kendi aklî başarısıyla ulaştığına inanırsa ona ulaşmasını mümkün kılan gerçek sebebi kavrayamamış, dolayısıyla hikmetten uzaklaşmış olur (Fahreddin er-Râzî, VII, 69). Bununla birlikte hikmetin Kur’an’da “nübüvvet” mânasına geldiği yerler de vardır (meselâ bk. el-Bakara 2/251). Fahreddin er-Râzî, “Allah ona (Îsâ’ya) kitabı (yazmayı), hikmeti, Tevrat’ı ve İncil’i öğretecek” meâlindeki âyetle (Âl-i İmrân 3/48) ilgili olarak hikmetin Tevrat ve İncil’den önce zikredilmiş olmasını, ilâhî kitaplara ait sırların ancak aklî ve şer‘î ilimlerin kavranmasıyla öğrenilebileceğine bağlamakta, bundan kutsal kitaplardaki derin anlamların kavranabilmesi için hikmetin bir ön şart olduğu anlamını çıkarmaktadır (a.g.e., VIII, 54). Müfessir, kendisinden önce benzeri bir yorum yapmış olan İbn Rüşd’ü takip ederek (aş. bk.), “Rabbinin yoluna hikmetle, güzel öğütle davet et; onlarla mücadeleni en güzel şekilde yap” (en-Nahl 16/125) meâlindeki âyette geçen hikmeti “kesin delillere dayanan bilgi” şeklinde açıklar. Bu bilgilerle temellendirilmiş olan davetin hedef kitlesi Râzî’nin “araştırmacı hakîmler, hikmet sahipleri” dediği entelektüel

zümredir (a.g.e., XX, 138-140). Zemahşerî gibi Râzî de Lokmân'a verildiği bildirilen hikmetin (Lokmân 31/12) ilim-amel uygunluğu olduğu görüşündedir (a.g.e., XXV, 145).

Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, hikmete verilen çeşitli anlamların sonuç olarak Kur'an veya Sünnet'e delâlet ettiğini belirtmektedir (el-Câmiʿ, III, 330). "Onlara kitabı ve hikmeti öğretir" (el-Bakara 2/129) meâlindeki âyetin tefsirinde hikmetin "kitabın doğru yorumu ve uygulanması" anlamıyla sünnet kavramına yaklaştığını söyleyen Kurtubî (a.g.e., II, 131), Bakara sûresinin 231. âyetindeki hikmeti, "kitapta nas olarak bulunmayan şeyler hakkında Resûlullah'ın dilinden Allah'ın muradını açıklayan sünnet" şeklinde tefsir etmektedir (a.g.e., III, 157). Buna karşılık Râzî gibi Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr de hikmetin peygamberliğe hasredilemeyeceğini ileri sürmektedir. Müfessire göre hikmet, en yüksek beşerî tecellisi nübüvvet olan daha kapsamlı bir kavramdır. Zira hikmetin peygamber olmayanlara da verildiği bilinmektedir (Tefsîrü'l-Ḳurʾân, I, 322).

XIX. yüzyıl müfessirlerinden Şevkânî'nin klasik tefsirlerin hikmet kavramıyla ilgili açıklamalarına yeni bir şey ilâve etmediği görülmektedir (Fetḥu'l-ḳadîr, I, 241-242, 291, 395; III, 203; IV, 237). Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî, klasik açıklamaları nakletmenin yanı sıra bazı dikkat çekici yorumlar da yapmıştır (Rûḥu'l-meʿânî, I, 387; II, 173; III, 41; IV, 166). Âlûsî, Allah'ın dilediği kimseye verdiği hikmetin (el-Bakara 2/269) nebîler hakîmi ve hakîmler nebîsi olan son peygamberin getirdiği şer'î bilgilere nisbeti içinde anlaşılması gerektiğini, Allah'ın verdiği hikmetin Demokritos, Eflâtun, Aristo ve Câlînûs gibi filozofların yahut onların izinden gidenlerin görüşleri anlamına gelmeyeceğini belirtmektedir (a.g.e., III, 42).

Çağdaş müfessirlerden Reşîd Rızâ hikmeti, "insan iradesini hayrın ifadesi olan faydalı amele sevkeden doğru bilgi" şeklinde tanımlamaktadır. Hikmetin aleti ise verdiği hüküm kesin olan akıldır. Hikmetin zihinde depolanmış mâlumattan farkı ise iradeyle olan ilişkisidir. Nitekim Reşîd Rızâ'nın hocası Muhammed Abduh da ahlâkî davranışların belirlenip yönlendirilmesinde hiçbir etkinliği olmayan ve ancak teorik tartışmalarda ortaya çıkan tasavvur ve hayallerden ibaret bilgileri hikmet

saymamıştır. Bundan dolayı Abduh, “Allah hikmeti dilediğine verir” âyetini “Allah o kimseye olgun bir akılla bu aklı en güzel şekilde kullanma iradesini verir” şeklinde yorumlamıştır. Reşîd Rızâ’ya göre Abduh’un bu yaklaşımı, İbn Abbas’tan rivayet edilen “Hikmet Kur’an’ı anlamaktır” sözüyle uygunluk içindedir. Çünkü Kur’an’daki doğru yolu gösteren hükümleri illet ve hikmetleriyle bilmek, insanın sâlih amel işlemesini engelleyen vesveseleri yok edecek olan gerçekleri bilmek demektir (Tefsîrü’l-menâr, III, 75-77).

Son devir Türk müfessirlerinden Elmalılı Muhammed Hamdi tefsirinde hikmetin açıklanmasına geniş yer ayırmıştır. Onun açıklamaları, büyük ölçüde eski müelliflerin yaptığı hikmet tanımlarının tahlilinden ibarettir. Muhammed Hamdi’ye göre kelimenin kök anlamı iyiliği elde etmeyi ve kötülüğe engel olmayı içerdiğinden fayda kavramıyla alâkası vardır. Öte yandan hikmet sebep kavramıyla da ilgilidir, fakat sebepten daha genel bir anlam taşımaktadır. Çünkü hikmet sebepten önce bulunabileceği gibi nihaî faydadan sonra da bulunabilir. Yani hikmet “sebebin sebebi” yahut “amacın sonucu” anlamına gelebilir. Bu çerçevenin dışındaki en genel anlamıyla hikmet “doğru bilgi ve faydalı iş” demektir. Ancak hikmet, nazarî bilgiden ziyade amelî bilgiye veya doğrudan doğruya amelin kendisine nisbet edilir. Nitekim hikmeti “sözde ve fiilde isabet” olarak tanımlayan âlimler kavramın bu yönüne işaret etmiş, aynı şekilde hikmeti “fıkıh” kelimesiyle karşılayan âlimler de ilim-amel bütünlüğünü kastetmişlerdir. Bu tesbit, “Allah kime hayır dilerse onu dinde fakih kılar” (Buhârî, “‘ İlim”, 10; Müslim, “İmâret”, 175) hadisinde geçen “tefakkuh” kelimesinin ilmî genişlik ve onunla tutarlı olabilecek amelî tutumu birlikte içeren anlamına da uygundur (Hak Dini, II, 916-917). Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ’yı hatırlatır şekilde, ilâhî bir lutuf olan insan aklının hikmeti elde etmedeki rolünü de belirten Elmalılı, nazarî bilgilerin ahlâkî fiiller için gerekli olmakla birlikte yeterli olmayacağını, doğru bilginin hikmet vasfını kazanabilmesi için hayata geçirilmesinin şart olduğunu vurgulamaktadır (a.g.e., II, 924).

Hikmet kelimesinin hadislerde de Kur’an’daki anlamları doğrultusunda çeşitlilik arzettiği görülmektedir. “Hikmet müminin yitiğidir, onu bulduğu yerde alır” (İbn Mâce, “Zühd”, 15; Tirmizî, “‘ İlim”, 19) meâlindeki hadis müslümanların, işlerine yarayan bilgiyi ve doğru sözü kimden ve nereden

geldiğine bakmaksızın alabileceklerine işaret etmiş, bu durum dış kültürlerden uygun biçimde faydalanmaya meşruiyet kazandırmıştır. “Şüphesiz bazı şiirler var ki hikmettir” hadisi de (Buhârî, “Edeb”, 90; Tirmizî, “Edeb”, 69; İbn Mâce, “Edeb”, 41) Câhiliye şairlerini düşük karakterli olarak tanıtan uyarıya rağmen (eş-Şuarâ 26/224-227) genel olarak şiirde hikmet aranabileceğini belirtmesi bakımından dikkat çekicidir. Hz. Peygamber zaman zaman büyük sahâbîlerin faziletlerinden söz ederken onların şahsiyetlerini hikmetle irtibatlandırmıştır. “Ben hikmet eviyim, Ali onun kapısıdır” (Tirmizî, “Menâḳıb”, 20) anlamındaki sıhhati tartışmalı hadis (DİA, II, 376) hikmetin ilim, nübüvvet ve sünnet kavramlarıyla bağlantısını vurgulaması yanında nebevî hikmeti kavrama hususunda Hz. Ali’nin şahsiyetini örnek olarak gösterir. Rivayetlere göre Resûl-i Ekrem Abdullah b. Abbas hakkında da, “Allahım, ona hikmeti ve kitabın te’vilini öğret!” (Müsned, I, 269; İbn Mâce, “Muḳaddime”, 11); “Allahım, ona kitabı öğret!”; aynı kaynaktaki diğer bir rivayete göre ise, “Allahım, ona hikmeti öğret!” (Buhârî, “Feżâ ̓ilü’ṣ-ṣaḥâbe”, 24) diye dua etmiştir. İbn Abbas’tan da, “Resûlullah bana hikmet verilmesi -yahut iki defa hikmet verilmesi-hususunda duada bulundu” şeklinde bir rivayet gelmiştir (Tirmizî, “Menâḳıb”, 42). İbn Abbas’ın sahâbîler arasında Kur’an tefsirinde otorite sayılması ile yukarıdaki rivayetler arasında ilişki kurulduğunda bu hadislerde hikmetin “Kur’an’ın doğru anlaşılıp yorumlanması” anlamında kullanıldığı ortaya çıkar. Hadislerde hikmet belli bir kişiye nisbet edildiği gibi bir ülkeye de nisbet edilmiştir. Nitekim Hz. Peygamber Yemen’den gelen bir heyeti karşılarken onlara, “İman Yemenli’dir, hikmet Yemenli’dir” şeklinde iltifat etmiştir (Müslim, “Îmân”, 88, 89, 90). Bu hadisin, Lokmân’ın Yemen’deki Âd kavmine mensubiyetine atıfta bulunduğu öne sürülmüştür (Gutas, CI/1 [1982], s. 78).

İslâm’ın ilk nesilleri arasında hikmet kelimesinin bazan Hz. Lokmân’a nisbet edilen sözler, bazan da tecrübe birikiminin ürünü özlü sözler anlamında kullanıldığını gösteren örneklere çeşitli hadis kitaplarında rastlanmaktadır (el-Muvaṭṭa ̓, “ʿ İlim”, 1; Dârimî, “Muḳaddime”, 34; Buhârî, “Edeb”, 77). Edebî eserlerde de yer yer Lokmân’a ait olduğu söylenen “hikmet mecmuası”ndan söz edilirken bundan “mektûb fi’l-hikme” ifadesiyle iktibaslarda bulunulur (Câhiz, II, 65, 74, 76, 78, 149). Öte yandan ashap ve tâbiînden nakledilen sözler arasında da hikmete ulaşmayı teşvik edici ifadelerin yer aldığı ve hikmetin övüldüğü görülmektedir.

Ancak bu tür hikmetli nakillerin Hz. Peygamber'in sözleri gibi dinî bir bağlayıcılığı olmadığı Buhârî'nin naklettiği İmrân-Büşeyr diyalogundan ("Edeb", 77) anlaşılmaktadır. Ayrıca hadis kitaplarında, herhangi bir Arap hakîminin bütün söylediklerinin doğru kabul edilemeyeceği, bir hakîmin ağzından şeytânî sözlerin de çıkabileceği hususunda birtakım uyarılar yer almıştır. Nitekim Muâz b. Cebel, gelecekte sakınılması gereken fitneler arasında "hakîmin sapıklığı"nı da saymış, şeytanın hakîmin dilinden sapıkça fikirler yayabileceği konusunda uyarıda bulunmuştur (Ebû Dâvûd, "Sünnet", 6).

Câhiliye döneminde şair ve kâhinler gibi hakîmler de toplum hayatını yönlendirebiliyorlardı. Hakîmin tecrübesi, olgunluğu ve belâgattaki ustalığı sayesinde sarfettiği hikmetli sözler kabilenin duygu ve düşüncelerinde derin izler bırakıyor, bu hikmetler yaygınlaşıp anonimleştiğinde mesel adını alıyordu. Câhiliye devrinin meşhur hakîmleri arasında Hanîfler'in bilgesi olan Ümeyye b. Avf el-Kinânî, Kays kabilesinin hakîmi Mer'â b. Zarb el-Udvânî, Kureyş hakîmlerinden Hâşim b. Abdümenâf, Abdülmuttalib ve Ebû Tâlib'in adı sayılmaktadır. Bunlara, Câhiliye dönemindeki şöhretleri İslâmiyet'ten sonra da devam eden Kus b. Sâide ile Eksem b. Sayfî de eklenmelidir (Abdullah Abdülcebbâr, s. 260, 270, 308-309; Mustafa Abdürrâzık, s. 105-112).

İslâmî dönemde genellikle "emsâl" ve "edep" başlığı altında derlenen kitaplarda Câhiliye devrindeki hikmet anlayışını yansıtan örnekler de yer almaktadır. Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm'ın Kitâbü'l-Emsâl, Ebü'l-Fazl el-Meydânî'nin Mecmaʿu'l-emsâl, Ebû Hilâl el-Askerî'nin Cemheretü'l-emsâl adlı eserleri bunların başlıcalarıdır. İshak b. İbrâhim el-Fârâbî Arap edebiyatında hikmet, seci, mesel ve nâdire arasındaki farklılıklara temas ederken son üç terimin hikmetle irtibatını göstermiştir. Buna göre hikmet, varlıkta gizli olan gerçeğin açığa çıkarılıp lafza dökülmesidir. Seci ise hikmetin kafiyeli söz halinde tertip edilmesidir. Mesel, avam ve havassın sevinçli ve sıkıntılı günlerindeki duygu ve düşüncelerini dile getiren sözler olup hikmetin en beliğ şeklidir. Nâdire de yalnızca seçkinler arasında şöhret bulan "sahih hikmet"tir

(Dîvânü'l-edeb, I, 74). Câhiliye devri fikir hayatının Arap emsâl literatüründe yer aldığını söyleyen çağdaş araştırmacı Muhammed Tevfîk

Ebû Ali'ye göre Arap hikmetini meselden ayıran özellik onun soyut karakteridir. Mesel soyutlaşınca bir tür hikmete, hikmet yaygınlaşınca anonim mesele dönüşmüş olur. Bundan dolayı eski müellifler hikmeti emsâl kitaplarında dercetmişlerdir (el-Ems̱âlü'l-ʿArabiyye, s. 147-150).

İslâmî dönemde yazılan başlıca edep kitapları, müslüman entelektüel zümrenin ilgi alanına girmiş bulunan eski şahsiyetlere ait hikmetli sözleri zikretmiş, bunları sahiplenmiş ve korumuştur (meselâ bk. İbn Kuteybe, Maʿârif, s. 55; ʿUyûnü'l-aẖbâr, II, 119, 122). Bu tür eserlerde hikmetin ehli olmayana verilmemesi gerektiğine dair eski uyarılara da rastlanmaktadır. Meselâ İbn Kuteybe Hz. Îsâ'nın şu sözünü nakleder: "Domuzların boynuna inci takmayın, çünkü onun kadrini bilmezler. Hikmeti aramayana vermeyin, zira hikmet inciden de değerli olup bunu istemeyenler domuzdan daha kötüdür" (ʿUyûnü'l-aẖbâr, II, 124; krş. Matta, 7/6; başka örnekler için bk. s. 123, 129).

Edep literatürünün ünlü isimlerinden İbn Abdürabbih'in el-ʿİḳdü'l-ferîd adlı eserinde (II, 215), "Hikmet müminin yitiğidir ..." hadisinin bir başka versiyonu yine Hz. Peygamber'e nisbet edilen, "İsterse müşriklerin dilinden olsun hikmeti alın" sözüyle birlikte kaydedilmekte, böylece farklı kültürlere ait hikmetin kaynağına bakılmaksızın müslüman muhitine aktarılmasının meşruiyeti vurgulanmış olmaktadır. Yine el-ʿİḳdü'l-ferîd'de, İslâm öncesi dönemde bir Himyerî melikinin huzurunda geçen diyalogda hikmete yapılan atfın (II, 256) Hasan-ı Basrî gibi bir müslüman âlimin, Erdeşîr'in ve Lokmân Hekim'in hikmete dair sözleriyle (II, 259, 278) aynı hakikat tasavvurunda birleştirildiği görülmektedir. Tercüme faaliyetlerinin başlamasıyla birlikte hikmet teriminin daha çok "felsefe, felsefî ilim, aklî ilimler" karşılığında kullanımı yaygınlık kazanmış, felsefî geleneğin etkisiyle ahlâkta dört temel faziletin ilkine de hikmet denilmiştir (diğerleri şecaat, iffet, adalet). Kelâm ilminde daha ziyade gāiyyet* meselesi çerçevesinde ele alınan hikmet, fıkıhta da şer'î hükümlerin vazedilişinde şâriin gözettiği amaçları ifade etmek üzere kullanılmıştır. Tasavvufta ise hikmet genellikle ilham yoluyla verilmiş bâtın bilgisi yahut mârifetle özdeşleştirilmiştir (aş. bk.).

Grekçe felsefî eserlerin Arapça'ya tercümesi sırasında "felsefe" şeklinde Arapçalaştırılmış olan Grekçe "phila-sophia" kelimesinin "hikmet sevgisi"

anlamına gelmesiyle bağlantılı olarak hikmet terimi felsefî anlamlar kazanmış ve zamanla İslâm felsefî ilimler sisteminin genel adı yahut bu sistemde yer alan metafizik, tıp ve hatta Abdurrahman el-Hâzinî'nin Mîzânü'l-ḥikme adlı eserinde görüldüğü üzere mekanik gibi ilimlerin özel adı olmuştur. İslâm dünyasında ilk müslüman filozof olarak kabul edilen Ya'kūb b. İshak el-Kindî, "phila-sophia"nın karşılığı olarak felsefe ile birlikte zaman zaman hikmet terimini de kullanmıştır. Esasen Kindî felsefeyi "hikmet sevgisi" olarak tanımlamakta ve filozoflar için "hükemâ" tabirine yer vermekte (Resâ᾿il, I, 172, 173; ayrıca bk. FİLOZOF), ayrıca hikmeti dört temel faziletin ilki olarak göstermektedir (a.g.e., I, 177). Yine Kindî, felsefenin en yüksek seviyesi olarak metafiziği "hikmetler hikmeti" olarak adlandırmıştır (a.g.e., I, 173).

Fakat İslâm dünyasında hikmet kelimesinin felsefe anlamında kullanılışı Kindî'den bir hayli gerilere gitmektedir. Tercüme faaliyetinin başlangıç döneminde Aristo mantığının bazı bölümlerini Farsça'dan Arapça'ya çeviren İbnü'l-Mukaffa' (ö. 142/759) felsefe anlamında kullandığı hikmeti ilim (teori) ve amel (pratik) şeklinde iki kısma ayırmıştır (el-Manṭıḳ, s. 2). Ayrıca kendisinin yaptığı Kelîle ve Dimne tercümesinde hikmeti "felsefî bilgi" karşılığı olarak kullanmıştır. Bu tercümeye yazdığı girişte eserin hikmet ve eğlenceyi birleştirdiğini, dolayısıyla her seviyeden insana hitap edecek şekilde kaleme alındığını, ancak eserdeki asıl fikirlerin "feylesûf"a has bir seviyede anlaşılabileceğini belirtmiştir (Kitâbü Kelîle ve Dimne, s. 55, 63). Ünlü hekim Ali b. Rabben et-Taberî, İslâm dünyasında telif edilmiş ilk sistematik tıp kitaplarından biri olan eserine Firdevsü'l-ḥikme adını vermiştir. Bu eserde hikmet kelimesi hem tıp hem felsefe anlamında kullanılmıştır. Zira Taberî tıp ilminin küçük âlem olarak insan tabiatıyla, felsefenin de büyük âlem olan kâinatla meşgul olduğunu düşünmekte, filozoflar hakkında hükemâ tabirini kullanmaktadır. Huneyn b. İshak'ın Nevâdiru elfâẓi'l-felâsifeti'l-ḥükemâ᾿ ve âdâbü'l-muʿallimîne'l-ḳudemâ᾿ adlı eserinde de hükemâ filozoflar anlamındadır. Me'mûn tarafından kurulan Beytülhikme'de çalıştığına göre İbn İshak'ın hikmetten felsefeyi anlaması tabiidir. Ayrıca eserinde İslâm öncesi felsefe akademilerine atfen "büyûtü'l-hikme" tabirini kullanmaktadır (Bedevî, Eflâṭûn fi'l-İslâm, s. 253). Kindî ile birlikte Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî (Mefâtîḥu'l-ʿulûm, s. 153), Şehristânî (el-Milel, II, 58), Ebü'l-Hasan el-Âmirî (İbn Miskeveyh, el-Ḥikmetü'l-ḫâlide, s. 362) gibi müslüman âlim ve düşünürler

de felsefeyi hikmetin kendisi değil hikmet sevgisi, hikmetin talep edilmesi ve sistemli şekilde araştırılması olarak anlamışlardır. İhvân-ı Safâ açıkça, felsefe adı verilen çabanın hikmetin araştırılması demek olduğunu yazmaktadır (Resâʾil, I, 48). İbn Miskeveyh de hikmeti onu araştıranlar için Allah'ın en büyük lutfu olarak değerlendirmekte, hikmeti araştıran kimselerin aydınlanıp arınacağını, hikmete ulaşıp bu bilgiyle kurtuluşa erenlerin ruhunda hikmet tohumları yeşereceğini ve bundan daha değerli bir şeyin düşünülemeyeceğini belirtmektedir (el-Ḥikmetü'l-ḫâlide, s. 285-286). Muḫtârü'l-ḥikem adlı eserin müellifi İbn Fâtik ise Eflâtun'a nisbet ettiği sözlerde (s. 135) aynı ana fikri yansıtır. Felsefenin hikmet sevgisi, hikmeti talep yahut tercih şeklinde kavrandığı ve mutlak hikmetle yalnızca Tanrı'nın nitelendirildiği yolundaki Pisagoryen yaklaşım (İbn Fâtik, s. 62; Bedevî, Eflâṭûn fi'l-İslâm, s. 169, 328), isimlerinden biri hakîm olan Allah'a inanan müslümanlar için de mâkuldü ve bundan dolayı Eflâtun'un "phila-sophia"yı "Tanrı'ya benzemek" şeklinde tanımlamış olması müslümanlar için aynı anlam çerçevesine yerleşiyordu. Buna göre filozof hikmet peşindeyken Tanrı'nın hakîm oluşu sebebiyle beşerî kapasitenin elverdiğince ilâhî bir niteliğe özenmiş olmaktadır (İhvân-ı Safâ, I, 225).

Fârâbî, Allah'ın hem âlim hem hakîm olduğunu belirtirken hikmeti "en üstün ilimle en yüce şeyleri akletmek" şeklinde tanımlamakta (el-Medînetü'l-fâżıla, s. 47-48; es-Siyâsetü'l-medeniyye, s. 45), aynı tanımı başka bir eserinde nazarî felsefe anlamında hikmet için de yapmakta, konusu beşerî davranışlar olduğu için amelî hikmete ancak mecazen hikmet denilebileceğini belirtmektedir (Fusûlü'l-medenî, s. 48). Fârâbî'nin bu tanımını daha sonra İbn Sînâ felsefî bir disiplin olarak metafizik hakkında tekrarlayacaktır (eş-Şifâʾ el-İlâhiyyât, I, 5, 15). Metafizik anlamındaki hikmetin ilkeleri yakīnî önermeler, metodu bir şeyi her yönden teemmül, amacı ise insanın ulaşabileceği nihaî bilgiyle nihaî sebepleri kavramaktır. Böylece Fârâbî, yöntemi ve amacı

bakımından hikmeti cedel ve safsatadan ayırdığını düşünmektedir (Kitâbü'l-Burhân, s. 62). Metafizik anlamındaki hikmet ilimlerin en önde geleni, en mükemmelidir (Taḥṣîlü's-saʿâde, s. 88). Fakat filozof başka bir eserinde tabii ilimleri de hikmetin kapsamı içine alır (Fuṣûlün müntezeʿa, s. 52). Fârâbî'ye göre hikmet bilgisi insana gerçek mutluluğun ne olduğunu, amelî hikmet de bu mutluluğu elde etmenin yollarını bildirir. Nitekim ruhun

var oluş amacı kendisini nihaî mutluluğa ulaştıracak olan hikmet ve fazilettir (Fusûlü'l-medenî, s. 48, 74). Fârâbî hakîmin öncelikle filozof olduğunu söyler. Nitekim Eflâtun ile Aristo'yu uzlaştırmak için yazdığı esere el-Cemʿ beyne reʾyeyi'l-ḥakîmeyn adını vermiştir.

Fârâbî'den İbn Sînâ'ya kadar geçen ara dönemde felsefe çevrelerinin hikmete verdiği anlam belirginleşmeye başlamıştır. Meselâ İhvân-ı Safâ Resâʾil'in birçok yerinde hükemâyı filozoflar anlamında kullanmaktadır. X. yüzyılın ikinci yarısında Ebû Zeyd el-Belhî'nin öğrencisi İbn Ferîgūn, ilimleri şematik yöntemle tasnife çalıştığı eserinde felsefeyi "hikmet ilmi" olarak karşılamış, İhvân-ı Safâ'nın din âlimleri ve filozoflar ayırımını da (Resâʾil, III, 29-32) "ehlü'l-mille" ve "ehlü'l-hikme" tabirleriyle ifade etmiştir (Cevâmiʿu'l-ʿulûm, s. 135, 143-144). Bu yaklaşım, Belhî'nin diğer öğrencisi Ebü'l-Hasan el-Âmirî'nin görüşlerinde aynen devam ettirilmiştir (el-İʿlâm, s. 80-89).

Ebû Zeyd el-Belhî ve Âmirî ile Kindî okulunun belli bir iz bırakmasının ardından Horasan felsefe muhitinin yetiştirdiği en büyük sima olan İbn Sînâ, hikmetin felsefî terminoloji içindeki yerini ve bir felsefî terim olarak tanımını açık bir şekilde belirlemiştir. Filozofa göre gerçek anlamda hikmet metafiziktir (el-felsefetü'l-ûlâ). Zira hikmetin daha önceki düşünürlerce ifade edilmiş olan "en üstün mâlumun en üstün bilgisi", "en doğru ve en kesin bilgi", "varlıkların ilk sebeplerinin bilgisi" şeklindeki üç tanımı ancak metafizikte karşılığını bulmuştur. Mutlak anlamda hikmet konusu, yöntemi ve kesinlik değeri bakımından bu üç tanımın gereklerini yerine getirebildiği için metafiziktir. Matematik, fizik, mantık, siyaset ve ahlâk gibi ilimler özellikle konu ve kapsamları bakımından mutlak anlamda hikmet sayılmaz; çünkü bunlar metafizikten farklı olarak cüz'î varlık alanlarını inceler (eş-Şifâʾ el-İlâhiyyât, I, 5-15). İbn Sînâ hikmeti şu şekilde tanımlamıştır: "Beşerî gücün elverdiği nisbette insanî nefsin kavramları tasavvur etmek, nazarî ve amelî doğruları tasdik etmek suretiyle kemale ermesidir" (ʿUyûnü'l-ḥikme, s. 16).

İbn Sînâ'nın ünlü yorumcularından Fahreddin er-Râzî filozofun ʿUyûnü'l-ḥikme adlı eserine yazdığı şerhte bu tanımla ilgili bazı açıklamalarda bulunmaktadır. Râzî'ye göre insanın ulaşabileceği kemal nefsânî, bedenî ve ruhî olmak üzere üç türlüdür. Hikmet nefsânî kemalle ilgilidir. İnsanî nefsin

ise bilen ve yapan olarak iki temel gücü vardır. İlkinin görevi doğruyu bilmek, ötekinin görevi bedeni doğru davranışlar istikametinde yönlendirmektir. Bilme gücü ölümden sonra da devam edeceğinden yapma gücünden daha üstündür. Bu gücün kemali tasavvur ve tasdik olmak üzere iki aklî fiilde kendini gösterir. Tasavvur mahiyetlerin eksiksiz tanımına ulaşmak, tasdik de varlık hakkında dış dünyadaki gerçekliğe uygun çıkarımlarda bulunmaktır. Yapma gücünün kemali ise bedenin ifrat ve tefrite sapmasını engelleyecek şekilde itidalli davranışlar üzerinde olmasını sağlamaktır. Tanıma bu iki güç açısından bakan Râzî, İbn Sînâ'nın kemal fikrini yalnızca teorik akıl yönünden düşündüğünü, bu fikri, erdemli fiiller için kusursuz bir meleke kazanmayla ilişkili olarak ele almadığını belirtmektedir (Şerḥu ʿUyûni'l-ḥikme, II, 3-4). Ancak İbn Sînâ'nın diğer bir risâlesinde yer alan hikmet tanımı, varlık hakkında nazarî bilgi edinmenin yanı sıra kazanılması gereken fiilleri edinmeyi de kapsamakta, ayrıca kemale erecek nefsin âhirette en büyük saadete ulaşacağı vurgulanmaktadır (Aḳsâmü'l-ʿulûmi'l-ʿaḳliyye, s. 104-105).

İbn Miskeveyh'e göre kâinatın her alanına sirayet etmiş olan bir hikmet vardır ve bu hikmet Allah'tan neşet etmektedir. Gerek hakiki filozoflar gerekse peygamberler varlığa sirayet eden bu hikmeti öğretmişlerdir (el-Fevzü'l-aṣġar, s. 40-41, 81, 93-94, 111, 128). Şu halde var oluşun hikmeti hakkında bilgilenmek, insanın kâinattaki yeri ve dolayısıyla görevi hakkında aydınlatıcı olacağından hikmet bilgisi erdemli bir hayata ve saadetin kazanılmasına da katkıda bulunur. İbn Miskeveyh'in, ahlâkî hikemiyat literatürü çerçevesinde kaleme aldığı el-Ḥikmetü'l-ḫâlide'sinin adı bile hikmetin evrenselliği ve sürekliliği fikrini vurgulamaktadır.

Ünlü optik bilgini İbnü'l-Heysem, felsefenin yararları üzerine yazdığı Maḳāle ʿan S̱emerâti'l-ḥikme adlı eserinde o dönemin felsefe çevrelerindeki hikmet anlayışını ortaya koymuştur. Ona göre de hikmet bütün doğruları bilmek, yararlı bütün şeyleri yapmaktır. İnsan, kendisini öteki canlılardan ayıran akıl sebebiyle saadet talebinde bulunma eğilimindedir. Buradaki saadet gerçek anlamdaki iyiyi yahut bizâtihi kendisi için istenen iyiyi idrakten ibarettir. Dolayısıyla hikmetin kavranması saadetin ta kendisi olmaktadır. Hakîm olmayan insan eksik insan olup onu ancak kuvve halinde insan saymak gerekir. Hakîm olan insan ise bilfiil eksiksiz insandır; kendini gerçekleştirmiş ve bu özelliğiyle öteki canlılardan

ayrılmıştır (Maḳāle ʿan S̱emerâti'l-ḥikme, s. 17-22).

XII. yüzyılın başlarında İbn Fâtik'in kaleme aldığı Muḫtârü'l-ḥikem ve meḥâsinü'l-kilem, o dönemde artık iyice belirginleşen hikmet tasavvurunu felsefe tarihi perspektifinden yansıtmaktadır. Eserin giriş bölümünde çeşitli âyet ve hadislerle desteklenerek ortaya konan hikmet anlayışı, hikemiyat literatürünün öteki örneklerinde de yer alan anlayışa uygundur. Buna göre hikmet evrenseldir ve hakikatin ifadesi olan "hikmet kelimesi" vârit olduğu kaynağın ne olduğuna bakılmaksızın benimsenir. Bu anlayış, "Hikmet müminin yitiğidir ..." hadisine dayanmaktadır. Hatta İbn Fâtik eserinin adını da bu hadisten hareketle koymuş gibidir. Ancak müellif bu hikmetleri alırken seçici davrandığını belirtmektedir. Bu seçmede "sözü işitip en güzeline uymak" (bk. ez-Zümer 39/18) düsturunun da belirleyici olduğu daha eserin ismindeki "mehâsinü'l-kilem" tabirinden anlaşılmaktadır.

Râgıb el-İsfahânî'nin eẕ-Ẕerîʿa ilâ mekârimi'ş-şerîʿa adlı kitabında hikmet terimine yaklaşımı felsefî anlayışın esere sirayet ettiğini göstermektedir. Müellife göre şeriatın ahlâkî değerleri (mekârimü'ş-şerîa) başlangıcı itibariyle öğrenmek ve bunun yanı sıra iffetli, sabırlı ve adaletli olmak suretiyle nefsi arındırmak; sonucu açısından da hikmet, cömertlik, yumuşak huyluluk ve ihsanla vasıflanmaktır. Öğrenim faaliyeti hikmeti, iffet cömertliği, sabır şecaati ve yumuşak huyluluğu, adalet de fiillerin doğru ve dengeli olmasını sağlar (s. 34). Hikmet, şecaat, iffet ve adalet kavramları İslâm filozoflarının başlangıçtan beri ahlâk öğretisinde işledikleri dört temel fazilettir. İsfahânî, şer'î ahlâkın bu dört fazileti kazandırarak nefsin arındırılması prensibine dayandığını belirtmektedir. Bunlardan ilim ve hikmet akıl gücünün, iffet ve cömertlik şehvet gücünün, şecaat ve yumuşaklık öfke

gücünün ıslahına bağlı faziletlerdir (a.g.e., s. 48). Bu açıklamada felsefî gelenekle dinî gelenekteki fazilet anlayışının birleştirildiği görülmektedir.

İsfahânî, hikmetin aklî fazilet şeklindeki anlamı yanında daha genel anlamları üzerinde de durmaktadır. En genel tanımıyla hikmet faydalı olan her ilme, doğru olan her amele verilen isimdir. İsfahânî ayrıca hikmetin çeşitli bakış açılarından yapılmış farklı tanımlarını vermektedir. Bunlardan biri "varlıkların hakikatini bilmek" şeklindedir. Bu tanımda varlıkların

hakikatinden maksadın onların küllî yönleri olduğunu belirten İsfahânî, bunu varlıklara ait bütün cüz'î yönlerin insan aklı tarafından kuşatılamayacağı gerçeğine dayandırmaktadır. Hikmetin amele ilişkin olan tanımı "tutkuları gerektiği şekilde öldürmek", felsefenin tanımını andıran üçüncü tanımı ise "beşerin gücü el verdiği nisbette takip edilecek siyaset bakımından yaratıcıyı taklit etmek"tir. Bu da ilmi cehalete, adaleti zulme, cömertliği cimriliğe, yumuşaklığı sefihliğe üstün tutmakla olur. İsfahânî'ye göre hikmet, ilimlerin dayandığı küllî kavram ve temel değerlerin yanı sıra bu ilimlerin organik bütünlüğünü ifade eden bir anlam taşımaktadır. İsfahânî, çok dikkat çekici bir vurguyla hikmetin şeriat terminolojisinde "aklî ilimler" anlamında kullanıldığını, Kur'ân-ı Kerîm'de hikmetin kitaptan ayrı anıldığını, kitabın ancak vahiyle, hikmetinse akılla anlaşılabilen konuları "resm ettiğini" belirtmektedir. Ona göre kitap ve hikmetin Allah'tan inzâl edildiğinin âyetlerde belirtilmiş olması onların farklılığını ortadan kaldırmaz; bunlar birinin diğerine olan ihtiyacı sebebiyle birlikte anılmıştır. Zira kitap olmasaydı akıl şaşkınlığa düşer, akıl olmasaydı kitap yararsız kalırdı. "Kitabı hak ve mîzan ile indirdi" (eş-Şûrâ 42/17) meâlindeki âyette geçen "mîzan"la hikmetin kastedildiğini belirten İsfahânî hikmete iki tür insanın, zihnî kapasitesi elverişli, mümince yaşayan, iyi bir öğreticisi bulunan, yeterli ömre sahip kişi ile Allah'ın kendisine ilâhî feyiz ve hikmetin kapılarını açtığı, cömertliğinin anahtarlarını verdiği ve bununla kendisini saadetin zirvesine yükselttiği kimsenin ulaşabileceği kanaatindedir (a.g.e., s. 104-105). İsfahânî'nin düşüncesine göre toplumda hikmet ehli konumları bakımından siyasî otoritenin altında bulunmakta, fakat seçkinlerin fikir ve duygu dünyalarını şekillendirmektedir. Yöneticiler de bu seçkinler arasından çıktığına göre hikmetin toplumda önemli bir kılavuz rolü oynadığı anlaşılmaktadır (a.g.e., s. 88-89, 158).

İsfahânî'nin hikmet terimine felsefî anlamlar yüklemesi, XII. yüzyıl başlarında din ilimleriyle meşgul olan bazı kesimlerin de hikmet ve felsefe arasında alâka kuran felsefî metinlerden etkilendiğini göstermektedir. XII. yüzyılda Şehristânî'nin, dinî ve felsefî inançlar üzerine yazdığı el-Milel ve'n-niḥal'de Grek filozoflarının öğretilerini sık sık hikmet terimini kullanarak aktarmış olması da terimin felsefî anlamıyla kendini kabul ettirdiğini göstermektedir. Şehristânî'ye göre filozoflar Hint, Arap, Rum hükemâsı olarak sınıflara ayrılır. Hintli filozoflar peygamberliği reddeden

Berâhime, Arap filozofları Câhiliye bilgeleridir. Rum hükemâsı ise "hikmetin sütunları" olarak anılan eskiler, Aristocular (Meşşâiyyûn), Stoa ekolünden (ashâbü'r-revâk) oluşan sonrakilerle aslında İran hükemâsı sayılması gereken İslâm filozoflarından meydana gelmektedir. Bunların yanında, inançlarında hikmetle yıldızlara tapmayı birbirine karıştırmış olan Sâbiîler vardır (el-Milel, II, 58-95, 119, 158).

Eş'arî ilim muhitinde yetişmiş olmakla birlikte kendine has bir fikrî macerayı tecrübe ederek dinî tefekkür sahasında yepyeni sentezlere varmasıyla tanınan Gazzâlî'nin hikmet kavramına bakışı bu durumuyla paralellik göstermektedir. Onun en önemli eseri olan İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn'de hikmete daha ziyade ilim kelimesinin kapsamı içinde anlam verilmektedir. Hatta İsfahânî'nin yöneticilerle ilgili tasnifini hemen hemen aynen iktibas eden Gazzâlî, ez-Zerîʿa müellifinin "ashâbü'l-hikme" şeklinde adlandırdığı kesimi "Allah'ı ve onun dinini bilen, nebîlerin vârisi âlimler" olarak tanımlamakta (İḥyâʾ, I, 13), peygamberlerden sonraki en şerefli kesimin âlimler olduğunu söylerken buna hikmetin akılla idrak edildiği ve üstünlüğünün buradan kaynaklandığı hususunu da ilâve etmektedir. Nitekim İḥyâʾdaki "Kitâbü'l-ʿilm" bölümünde hikmete yapılan atıflar ilim kelimesinin kapsamı içinde yer almaktadır (meselâ bk. I, 8, 9, 11, 13). Gazzâlî İḥyâʾda felsefe karşılığında hikmet terimini kullanmamaktadır. Bununla birlikte kendisine atfedilen er-Risâletü'l-ledünniyye'de felsefî ilimler için "el-ulûmü'l-hikemiyye" tabirine rastlanmaktadır (s. 93, 99). Gazzâlî'nin hikmete verdiği gerçek anlam onun tasavvufî epistemolojisine yansır. Buna göre insan ya beşerî yahut rabbânî öğrenimle ilimleri tahsil edebilir. Hükemânın tefekkür yoluyla ortaya koyduğu nazarî ve amelî ilimler bir kişiden öğrenilerek ve yeni birikimler ilâve edilerek nesilden nesile intikal eder. Rabbânî öğrenim ise ya vahiy yahut ilham yoluyla gerçekleşir. İlkine nebevî, ikincisine ledünnî ilim denir. Hikmetin ne olduğu ledünnî ilimle kavranabilir ve bu mertebeye ulaşmamış insana "hakîm" denemez. Çünkü Bakara sûresinin 269. âyetinde belirtildiği gibi hikmet Allah'ın bağışlarındandır. Böyle bir mertebeye ulaşanların ise artık çok fazla tahsile ihtiyaçları kalmaz (a.g.e., s. 102-107). Şu halde Gazzâlî için hikmetin gerçek anlamı "ledünnî ilim"dir.

Felsefî eserlerle meşgul olan fikir çevrelerinin XII. yüzyılın sonlarına doğru hikmet terimini felsefe karşılığında yaygın şekilde kullandıkları

görülmektedir. Meselâ Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî İslâm felsefesinin mantık, tabîiyyât ve ilâhiyyât dallarına ilişkin ünlü eserine Kitâbü'l-Muʿteber fi'l-ḥikme adını vermiştir. Filozof felsefî ilimler için "el-ulûmü'l-hikemiyye" ve "fünûnü'l-hikmeti'l-burhâniyye", felsefî araştırma yöntemi anlamında da "en-nazarü'l-hikemî" tabirlerini kullanmaktadır (I, 3, 4; II, 277, 289; III, 6).

Yine bir XII. yüzyıl düşünürü olan Şehâbeddin es-Sühreverdî el-Maktûl'ün "hikmetü'l-İşrâk" adını verdiği felsefî öğretisi doğu İslâm dünyasında hayli etkili olmuştur. Her ne kadar Endülüs felsefe geleneğinde İbn Tufeyl -kendi deyimine göre- "meşrıkī hikmetin sırlarını açıklamak üzere" kaleme aldığı Ḥay b. Yaḳẓân adlı eseriyle İşrâkī yaklaşımı bir ölçüde gündeme getirmişse de felsefî tasavvuf yahut tasavvufî felsefe denilebilecek hikmetü'l-İşrâk öğretisi sistemli bir tarzda Sühreverdî tarafından ortaya konmuştur. Aynı zamanda filozofun baş eserinin adı olan hikmetü'l-İşrâk tabiri aslında kadîm bir hikmet geleneğine ısrarla atıfta bulunur. Sühreverdî kendini, geleneğin özellikle eski Yunan ve İran kollarının İslâm düşünce dünyasında buluştuğu kimse olarak görmektedir (Kutluer, İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru, s. 105-143; ayrıca bk. HİKMETÜ'l-İŞRÂK).

İbn Rüşd'ün, felsefî araştırmanın din karşısındaki meşruiyetini temellendirmek için kaleme aldığı eseri Faṣlü'l-maḳāl fî-mâ beyne'l-ḥikme ve'ş-şerîʿa mine'l-ittiṣâl adını taşımakta ve eserde yer yer felsefe karşılığında hikmet terimi kullanılmaktadır. Filozof astronomi, geometri gibi felsefî ilimler için bazan ilim, genellikle de "sınâa" tabirini kullanmakta ve Aristo gibi o da hikmete "sanatlar sanatı"

demektedir (Faṣlü'l-maḳāl, s. 28). Herhalde filozofun bu tabirden maksadı, metafizik dahil bütün felsefî disiplinlerin hikmet kavramının çatısı altında toplanmış olduğuna işaret etmektir. Nitekim umumi felsefe literatürü için de "hikmet kitapları" tabirini kullanmıştır (a.g.e., s. 29). "Rabbinin yoluna hikmet ve güzel öğütle davet et ve onlarla en güzel şekilde tartış" (en-Nahl 16/125) meâlindeki âyete getirdiği yorumda onun hikmeti felsefenin burhanî yöntemi şeklinde anladığı görülür. İbn Rüşd'e göre ilâhî mesajın anlaşılması ve yorumlanmasında hikmet yolunu felsefe, güzel öğüt yolunu vaaz ve nasihat, en güzel şekilde tartışma yolunu da kelâm (yahut cedel) ilmi temsil etmektedir ve muhatabın seviyesine göre bu üç yoldan birine başvurmak gerekmektedir (a.g.e., s. 30-32).

Tehâfütü't-Tehâfüt adlı eserinde de İbn Rüşd hikmet terimini, teleolojik anlamları bir yana bırakılacak olursa felsefe karşılığında kullanmaktadır. Eserinin bir yerinde (s. 410), hikmet kavramıyla varlıklar hakkında burhanî yöntemin gerektirdiği şekilde nazarî bilgi edinmeyi kastettiğini belirtmiştir. Ancak bu hikmet bilgisine dinler, geniş kitleler içindeki entelektüel farklılıkları göz önüne alarak daha genel bir yolla ulaştırırlar. Felsefe ise yalnızca belli sayıdaki entelektüeli muhatap almıştır. Buna rağmen filozofları ilgilendirecek seviyedeki hakikatlere "tembih" yoluyla işaret etmeyen bir şeriata rastlanmamaktadır. Hikmet peygamberler (ehlü'l-vahy) arasında daima var olmuştur. Bundan dolayı, "Her nebî hakîmdir, ancak her hakîm nebî değildir" sözü meşhur olmuştur. Zira bu âlimlerin peygamberlerin vârisleri olduğu bildirilmiştir (a.g.e., s. 582-584). Filozof, gerek Eş'arî kelâmına ait belirli kabullerin şer'î ve aklî hikmete, dolayısıyla bizâtihi akla aykırı bulunduğunu (a.g.e., s. 476), gerekse Gazzâlî'nin filozofları bazı konularda tekfir etmesinin hem şeriata hem de hikmete karşı işlenmiş bir hata olduğunu ileri sürerken (a.g.e., s. 587) hikmeti açık şekilde felsefe anlamında kullanmaktadır.

Müteahhirîn kelâm geleneğinin en büyük isimlerinden Fahreddin er-Râzî'nin de hikmet ve hakîm terimlerini zaman zaman felsefe ve filozof karşılığında kullandığı görülmektedir. Râzî gençlik dönemi eserlerinden sayılan, İbn Sînâ felsefesinin gölgesi altında yazdığı el-Mebâḥiṯü'l-Meşriḳıyye adlı eserinin konusunu, hikemî ilimlerin en şereflisi saydığı ilâhiyyât ve ona bağlı olarak tabîiyyât şeklinde belirlemiştir (I, 90). Yine onun Muḥaṣṣalü efkâri'l-müteḳaddimîn ve'l-müteʾaḫḫirîn mine'l-ʿulemâʾ ve'l-ḥükemâʾ ve'l-mütekellimîn başlığını taşıyan eserinin adında âlimler ve kelâmcılardan ayrı bir grup olarak zikredilen filozofların "hükemâ" tabiriyle anıldığı görülmektedir. Son döneminde bir İslâm metafiziğinin temellerini atmak üzere kaleme aldığı el-Meṭâlibü'l-ʿâliye adlı eserinde de Allah'ı bilmenin iki temel yolunun metafizikçi filozofların istidlâlî yolu ile mutasavvıfların riyâzet yolu olduğunu belirtirken istidlâlî yolu takip eden kelâmcıları da ilk gruba dahil etmiş gibidir (I, 53).

Tasavvuf tarihinde teosofik bir sistem kuran Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Kur'an'da adları geçen peygamberlerin hangi hikmetlerle gönderildiğini anlatan Fuṣûṣü'l-ḥikem ile el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye adlı eserlerinde hikmet

ve hakîm kavramları üzerinde yoğunlaşmış, özellikle bunlardan ikincisinde bu kavramı müstakil bölümler halinde yorumlamıştır. Buna göre hikmet özel bir bilgidir. Hikmet kelimesinin kök anlamı da dikkate alındığında bilgiyi hikmet adını alacak şekilde özel kılan ondaki yönlendirici ve hükmedici niteliktir. Gerçek anlamda hakîm, hikmetin bilgisine sahip olmakla kalmayıp bu bilgiyi kullanan, uygulayan ve onunla hükmedendir. Gazzâlî gibi İbnü'l-Arabî'nin de hikmet ehli dediği kimseler öncelikle peygamberler ve velîlerdir. Nübüvvet görevinin hikmetle olan irtibatından ötürü peygamberliğe ilişkin hikmetin o görevi yürütecek olana hükmetmesi kaçınılmazdır. Buna karşılık kendisine hikmet verilmiş kimse peygamber değil velî ise velâyetin hükmüyle değil içinde bulunduğu şartların hükmü gereğince davranmak durumundadır. Yani peygambere hikmet verilmiş olması onun görevi sebebiyle sahip olduğu konumu açıkça ilân etmesini gerektirirken velî kendisine verilen hikmetin sağladığı tasarruf gücünü uluorta açığa vurmamalıdır. İbnü'l-Arabî'ye göre hikmet her şeye hakkını vermeyi, her şeyi yerli yerine koymayı sağlar. Mutlak anlamda hakîm her şeye yaratılışını veren Allah'tır (Tâhâ 20/50). O yarattığı şeyi en iyi bilen olduğuna göre her şeyi gerektiği gibi düzene de koymuştur. Kul ise eşyadaki ilâhî hikmetin farkına vardıkça bu bilginin hükmü altına girerek bilgelik yolunda ilerler. İbnü'l-Arabî, beşerî seviyede hikmetle ilmi birbirinden "hükmetme" bakımından ayırmaktadır. Hikmetin amelî yönü onu yalnızca teorik bir bilgiden ibaret olmaktan çıkardığı gibi hükmedici yönü de mâluma tâbi olan ilmin aksine hikmetin sabit ve etkin özelliğini ortaya koyar. İbnü'l-Arabî'ye göre hikmet, eşyanın sabit ilkelerinin yahut bu ilkelere dayalı sabit düzenin verilmiş bilgisidir ve bu çok değerli özel bilgi hakîmin tutum, davranış ve tercihlerinde müşahhas hale gelir. Hakîm, eşyanın düzen ve işleyişinin hikmete uygun düştüğünü yani her şeyin bulunması gereken çizgiyi takip ettiğini bilir; bunun sonucu olarak da rızâ ahlâkını ve bu ahlâktan kaynaklanan faziletleri edinir (el-Fütûḥât, I, 269-270; IV, 257-259).

İbn Sînâ ve Şehâbeddin es-Sühreverdî'nin yanı sıra Muhyiddin İbnü'l-Arabî'den de etkilendiği bilinen Molla Sadrâ'nın el-Ḥikmetü'l-müteʿâliye fi'l-esfâri'l-ʿaḳliyyeti'l-erbaʿa adını taşıyan eserinde irfanî bir hikmet anlayışı ortaya konmuş olup eserin hemen başında yer alan felsefe tanımı İbn Sînâ'nın hikmet tanımını hatırlatmakta ve İbn Sînâ'da olduğu gibi hikmet felsefeyle aynı anlamda kullanılmaktadır. Hikmet, nesnelerin en

mükemmel tarzda var olmasının sebebini teşkil ettiği için şereflidir. Varlığı olduğu gibi bilmek, esasen saf iyilik olan varlığın dayandığı hikmeti bilmektir. Bu sebeple Bakara sûresinin 269. âyetinde belirtildiği üzere kendisine böyle bir hikmet verilmiş kimseye büyük bir hayır verilmiştir (I, 20-22).

İslâm'ın klasik çağında oluşan böyle bir ilim, hikmet ve felsefe anlayışını devralan Osmanlı düşünürleri de kendi entelektüel gelenekleri içinde benzeri anlayışları sürdürmüşlerdir. Osmanlı ilim anlayışını bir ölçüde yansıtan eserinde Taşköprizâde Ahmed Efendi, hikmet terimini felsefî ilimlerin sıfatı olacak şekilde "el-ulûmü'l-hikemiyye" terkibinde kullanmaktadır. Ayrıca o, hikmeti felsefe ile özdeşleştirmekte, meselâ hikmetin üstatları arasında Eflâtun, Aristo ve Fârâbî gibi filozofları zikretmektedir. Yine hikmetin İslâm dünyasındaki ileri gelenleri arasında İbn Sînâ, Fahreddin er-Râzî ve Nasîrüddîn-i Tûsî'yi saymaktadır. Taşköprizâde ayrıca hikmet kelimesinin ahlâk ilmindeki anlamını da şu şekilde aktarmaktadır: "İnsan aklının kemali olan hikmet, aptallık denilen tefrit noktasındaki rezîletle cerbeze denilen ifrat noktasındaki rezîletin orta noktasıdır" (Miftâḥu's-saʿâde, I, 311-312, 314-316, 318, 320, 405-406).

Kınalızâde Ali Efendi de İslâm ahlâk felsefesi geleneğine uyarak hikmeti adalet,

iffet ve şecaatla birlikte dört ana faziletten biri olarak ele alan ve "nazarî kuvvetin itidali" şeklinde tanımlayan düşünürlerdendir. Kınalızâde ferdî, ailevî ve siyasî ahlâk konulu üç bölümden oluşan eserini "hikmeti ameliyyeye dair" diye takdim etmektedir. Eserinin birinci kaynağı durumundaki Aḫlâḳ-ı Nâṣırî'nin müellifi Nasîrüddîn-i Tûsî'yi de "hakîm-i kâmil, feylesûf-ı fâzıl" gibi unvanlarla överek onu bir müceddid hakîm diye nitelemektedir. Ayrıca Celâleddin ed-Devvânî'nin Aḫlâḳ-ı Celâlî'siyle "kitâbhâne-i hikmet"i süslediğini belirten Kınalızâde, "tahkīkāt-ı hikemiyye"nin şartlarını taşımamasına rağmen kolay anlaşıldığı için yaygınlık kazanan Hüseyin Vâiz-i Kâşifî'nin Aḫlâḳ-ı Muḥsinî'sinden sonra hikmeti ameliyyenin amaçlarını kapsayan Anadolu Türkçesi'yle yazılmış bir ahlâk kitabına duyulan ihtiyacı belirtmektedir. Kınalızâde'nin genel hikmet tanımı ise şöyledir: "Hikmet, mevcûdât-ı hâriciyyeyi nefsü'l-emrde ne halde ise ol hal üzre bilmektir; velâkin tâkat-ı beşeriyye vefâ ettikçe ve

kudreti insâniyyede mümkün olduğu mikdar". Bu tanımda amelin yer almadığını özellikle belirten Kınalızâde, bazı filozofların, kapsamını ameli de içine alacak şekilde genişletip hikmeti "insan zihninin ilim ve amelle donanıp her iki alanda da istenilen yetkinliğe ulaşması" şeklinde tanımladığını belirtmektedir. Nasîrüddîn-i Tûsî'nin "hikmet varlığın mahiyetini bilmektir" şeklindeki tanımını da aktardıktan sonra Kınalızâde, hâricî varlıkları yani zihnin dışında var olanları güç ve iradeden bağımsız olup olmamalarına göre ikiye ayırmakta, bağımsız olanları konu edinmiş felsefî ilimleri "hikmeti nazariyye", bağımlı olanları "hikmeti ameliyye" olarak adlandırmakta, böylece felsefedeki teorik-pratik ayırımını tekrarlamış olmaktadır (Ahlâk-ı Alâî, I, 8-12, 54).

Kâtib Çelebi Keşfü'ẓ-ẓunûn'da, "İlmü'l-hikme" başlığı altında klasik İslâm felsefesi geleneğinin yaygın felsefe tanım ve tasniflerini vermekte, bu konuda geniş ölçüde İbn Sînâ ve Şehâbeddin es-Sühreverdî'ye dayanmaktadır. Bunun sebebi ise hikmet ilmini yani felsefî ilimleri Meşşâî ve İşrâkī akımların yaklaşımı doğrultusunda incelemek istemesidir. Bu incelemede dikkat çeken bir husus, tercüme faaliyetleriyle Fârâbî ve İbn Sînâ dönemlerini tanıttığı kısa bir İslâm felsefesi tarihinden sonra İslâm âlimlerinin hikmet ilimlerinde şeriata aykırı unsurlar bularak İslâm akaidi için kelâm ilmi adıyla bilinen bir disiplin geliştirdiklerini, fakat daha sonra gelen kelâmcıların felsefeden şeriata aykırı olmayan unsurları alıp kelâmla felsefeyi bir senteze tâbi tuttuklarını ve bu öğretinin İslâm felsefesi haline geldiğini yazmasıdır. Ancak Kâtib Çelebi'ye göre müteahhirîn kelâmı, özellikle tabiat felsefesiyle ilgili konuları reddetmek amacıyla felsefeden aldığı için hem İbn Rüşd ve Nasîrüddîn-i Tûsî gibi müslüman filozofların hem de bazı gayri müslim filozofların reddiyelerine mâruz kalmış, sonuçta delillerin tartışılabilirliği bakımından kelâm ilmi felsefe ile aynı konuma gelmiştir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 676-685). Öyle anlaşılıyor ki Kâtib Çelebi, kelâmın felsefîleşmesi üzerine ortaya çıkan düşünce geleneğinin bir tür İslâmî hikmet yahut özgün İslâm felsefesi haline geldiğini tesbit etmekle birlikte Doğu'da Tûsî, Batı'da İbn Rüşd'ün kelâma yönelttiği felsefî eleştirilerin anlamlı olduğunun da farkındaydı.

Saçaklızâde Mehmed, Sübkî'nin Muʿîdü'n-niʿam ve mübîdü'n-niḳam adlı eserinden Fârâbî, İbn Sînâ gibi filozofların izinden giden bir grubun bu filozofların sistemlerine "İslâmî hikmet", kendilerine de "İslâm hakîmleri"

adını verdikleri, aslında bunlara ancak “sefihler, cahiller” denilebileceği şeklinde bir görüş aktarmakta, kendisi de bu görüşe katılmaktadır (Tertîbü’l-ʿulûm, s. 231-232).

Erzurumlu İbrâhim Hakkı tasavvufî çizgiyi takip ederek hikmeti velîlere has, kaynağı ilâhî ilham olan, öğretimle kazanılmayıp riyâzetle elde edilen bir bilgi sayar. “İlm-i hâl, ilm-i irfân, ilm-i aşk, ilm-i bâtın, ilm-i ledün, ilm-i sudûr, ilm-i kulûb” adlarıyla da anılan ve esasen Allah’ı bilmekten ibaret bulunan hikmet gerçek bilgidir. Bu hikmete sahip olan kimse “hakîm-i ilâhî” adıyla anılır. Velîlere has bir lutuf olan ilâhî hikmet, kalplere tesiri bakımından ilimden üstün olduğu için hakîm-i ilâhî ulemâdan daha şereflidir (Ma‘rifetnâme, s. 429-432, 457-458).

Özellikle İşrâkīliğin ortaya çıkmasından sonraki dönemde yetişen âlimler, artık durgunluk sürecine girmiş olan felsefî, kelâmî ve tasavvufî geleneğin çerçevesi dışına çıkmadan hikmet konusunu işlemeye devam etmiş, ancak Batı ile ilmî ve fikrî münasebetin kurulması üzerine hikmete modern bir anlam yüklemeye başlamışlardır. Nitekim Tanzimat aydınları hikmet terimini zaman zaman modern anlamıyla felsefe karşılığında kullanmışlardır. Meselâ Ahmed Vefik Paşa’nın Hikmeti Târîh adlı eseri bir tarih felsefesi kitabıdır. Aynı şekilde Münif Mehmed Paşa’nın Voltaire, Fontenelle ve Fenelon’dan derlediği Muhâverât-ı Hikemiyye tam anlamıyla bir felsefî diyaloglar kitabıdır. Münif Paşa’nın Hikmeti Hukūk adıyla bir hukuk felsefesi kitabı yazdığı da bilinmektedir. Ali Suâvi’nin hikmetle felsefeyi aynı anlamda kullandığı görülmektedir. Ahmed Midhat Efendi de bu tavrı benimseyerek hem İslâm hem de Batı felsefesi için hikmet veya hikemiyat tabirlerine yer vermiştir. Onun Şopenhavr’ın Hikmeti Cedîdesi adlı eseri bu anlayışın bir ifadesidir. Türk pozitivizminin öncüsü olan Beşir Fuad, Fransız ansiklopedistlerini ulûm ve fününa vâkıf olmaları sebebiyle hakîm olarak anmaktadır. Ahmed Şuayb da pozitivizm teriminin Türkçe karşılığı olarak “hikmeti müsbete” tabirini kullanmaktadır (Karakuş, s. 47, 52, 58, 77-79, 83, 91-92).

II. Meşrutiyet’ten sonra hikmet yerine felsefe teriminin kullanılması hususunda daha rahat davranıldığı görülmektedir. Ancak Cumhuriyet döneminde Mustafa Şekip Tunç gibi âlimler hikmetle felsefeyi birbirinden ayırmışlardır. Tunç’a göre felsefe, ilmî sonuçlar arasındaki sistematik

ilişkileri açıklamaya yönelen objektif bir tavır, hikmet ise hayat ve kâinatı insanın iç dünyasından hareketle kavrama eğilimidir. Felsefenin soyut, nazarî ve ispatçı özelliğine karşılık hikmet hayatın kendisine ve gerçeğine yönelik olan sezgiye dayanır (a.g.e., s. 272-274).

Bugün Türkiye'de felsefe terimi müstakil bir akademik alanı ve araştırma disiplinini ifade ederken hikmet kavramı yalnızca düşünce tarihine yönelik çalışmalarda kullanılmaktadır. İslâm düşünce tarihi boyunca hikmet, ilim ve felsefe terimleri arasında kurulan irtibatın günümüz entelektüel muhiti için bir anlam ifade etmesi, İslâm ilim ve fikir mirasının yeniden keşfine yönelik araştırmaların ilham verici sonuçlara ulaşmasıyla mümkün olacaktır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Düreyd, Cemheretü'l-luġa, "ḥkm" md.; Cevherî, eṣ-Ṣıḥâḥ, Beyrut 1404/1984, V, 1901-1902; Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "ḥkm" md.; a.mlf., eẕ-Ẕerîʿa ilâ mekârimi'ş-şerîʿa, Beyrut 1400/1980, s. 34, 48, 88-89, 104-105, 158; Lisânü'l-ʿArab, "ḥkm" md.; et-Taʿrîfât, "el-ḥikme", "el-hiḳmetü'l-ilâhiyye", "el-hiḳmetü'l-manṭûḳ bihâ", "el-hiḳmetü'l-meskût ʿanhâ" md.leri; Tehânevî, Keşşâf, I, 370-371; Lane, Lexicon, II, 617; el-Muvaṭṭaʾ, "ʿİlim", 1; Müsned, I, 269; Dârimî, "Muḳaddime", 27, 28, 32, 34; Buhârî, "ʿİlim", 10, 15, "Edeb", 77, 90, "Feżâʾilü'ṣ-ṣaḥâbe", 24, "Aḥkâm", 3, "İʿtiṣâm", 13, "Zekât", 5; Müslim, "Îmân", 88, 89, 90, "İmâret", 175; İbn Mâce, "Zühd", 15, "Edeb", 41, "Duʿâʾ", 3,

"Muḳaddime", 11; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 6; Tirmizî, "ʿİlim", 19, "Edeb", 69, "Menâḳıb", 20, 42; İbnü'l-Mukaffaʻ, el-Manṭıḳ (nşr. M. Takī Dânişpejûh), Tahran 1978, s. 2-3; a.mlf., Kitâbü Kelîle ve Dimne (nşr. L. Şeyho), Beyrut 1950, s. 55, 63; Mukātil b. Süleyman, el-Vücûh ve'n-neẓâʾir (nşr. Ali Özek), İstanbul 1993, s. 28-29; Şâfiî, er-Risâle, s. 32, 76-80, 93, 103; Ebû Ubeyd, Kitâbü'l-Ems̱âl (nşr. Abdülmecîd Katâmiş), Mekke 1400/1980, s. 34; Ali b. Rabben et-Taberî, Firdevsü'l-ḥikme (nşr. M. Zübeyr es-Sıddîkī), Berlin 1928, s. 1-3, 5, 8, 559, 620; Kindî, Resâʾil, I, 97, 172-173, 177; Câhiz, el-Beyân ve't-tebyîn, II, 65, 74, 76, 78, 149; İbn

Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 55; a.mlf., ʿUyûnü'l-aḫbâr, II, 117-130; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, I, 557-558; II, 632; III, 89-91; IV, 140; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü'l-ferîd, II, 215, 254, 256-257, 259, 278, 325, 382; Fârâbî, el-Medînetü'l-fâżıla (nşr. A. N. Nader), Beyrut 1985, s. 47-48; a.mlf., es-Siyâsetü'l-medeniyye (nşr. Fevzî M. Neccâr), Beyrut 1993, s. 45; a.mlf., Fusûlü'l-medenî: Siyaset Felsefesine Dâir Görüşler (trc. Hanifi Özcan), İzmir 1987, s. 43-44, 48, 74; a.mlf., Kitâbü'l-Burhân (nşr. Mâcid Fahrî, el-Manṭıḳ ʿinde'l-ʿArab içinde), Beyrut 1987, s. 62; a.mlf., Taḥṣîlü's-saʿâde (nşr. Ca'fer Âl-i Yâsîn), Beyrut 1403/1983, s. 88; a.mlf., Fuṣûlün münatezeʿa (nşr. Fevzî M. Neccâr), Beyrut 1971, s. 52; İshak b. İbrâhim el-Fârâbî, Dîvânü'l-edeb (nşr. Ahmed Muhtâr Ömer - İbrâhim Enîs), Kahire 1394/1974, I, 74, 200; İbn Ferîġūn, Cevâmiʿu'l-ʿulûm (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1985, s. 135, 143-145; Ebü'l-Hasan el-Âmirî, el-İʿlâm bi-menâḳıbi'l-İslâm (nşr. Ahmed Abdülhamîd Gurâb), Beyrut 1979, s. 80-89; Hârizmî, Mefâtîḥu'l-ʿulûm (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Beyrut 1409/1989, s. 153; Ebû Hilâl el-Askerî, Cemhere, I, 7, 569; İbn Miskeveyh, el-Fevzü'l-aṣġar (nşr. Sâlih Udayme), [baskı yeri yok], 1987 (Dârü'l-Arabiyye li'l-kitâb), s. 40-41, 81, 93-94, 111, 128; a.mlf., el-Ḥikmetü'l-ḫâlide (nşr. Abdurrahman Bedevî), Kahire 1953, s. 285-287, 362, 370; İbn Sînâ, eş-Şifâʾ el-Manṭıḳ (1), s. 10; a.mlf., eş-Şifâʾ el-İlâhiyyât, I, 5, 15; II, 300; a.mlf., ʿUyûnü'l-ḥikme (nşr. Abdurrahman Bedevî), Beyrut 1993, s. 16; a.mlf., Aḳsâmü'l-ʿulûmi'l-ʿaḳliyye (Tisʿu Resâʾil içinde), İstanbul 1298, s. 104-105; İbnü'l-Heysem, Maḳāle ʿan s̱emereti'l-ḥikme (nşr. M. Abdülhâdî Ebû Rîde), Kahire 1411/1991, s. 17-22; Serahsî, el-Uṣûl, I, 9; İhvân-ı Safâ, Resâʾil, Beyrut 1376-77/1957, I, 48-98, 225; III, 29-32; İbn Fâtik, Muḫtârü'l-ḥikem ve meḥâsinü'l-kilem (nşr. Abdurrahman Bedevî), Beyrut 1980, s. 1-3, 34, 62, 135; Gazzâlî, İḥyâʾ (Beyrut), I, 8, 9, 11, 13, 22, 38; III, 18; a.mlf., er-Risâletü'l-ledünniyye (Mecmûʿatü'r-Resâʾili'l-Ġazzâlî içinde), Beyrut 1406/1986, s. 91, 93, 98-100, 102-103, 107; Meydânî, Mecmaʿu'l-ems̱âl (Ebü'l-Fazl), I, 7-8, 381-382; Zemahşerî, el-Keşşâf (Kahire), I, 396; II, 435; III, 231; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), II, 58-95, 119-158; İbn Rüşd, Faṣlü'l-maḳāl (nşr. Muhammed Amâre), Kahire 1969, s. 28-29, 30-32; a.mlf., Tehâfütü't-Tehâfüt (nşr. M. Bouyges), Beyrut 1992, s. 40, 410, 476, 582-584, 587; Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, Kitâbü'l-Muʿteber fî'l-ḥikme, Haydarâbâd 1358, I, 3, 4, 277; III, 6, 289; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, VI, 189; VII, 67-69; VIII, 54; IX, 80; X, 133; XX, 138-140; XXV, 145; a.mlf., el-Mebâḥis̱ü'l-Meşriḳıyye (nşr. M. el-Mu'tasım-

Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1410/1990, I, 90; a.mlf., el-Meṭâlibü'l-ʿâliye (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Beyrut 1407/1987, I, 53; III, 279; a.mlf., Şerḥu ʿUyûni'l-ḥikme (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Tahran 1415, II, 3-4; İbnü'l-Arabî, el-Fütûḥât, I, 269-270; IV, 257-259; Kurtubî, el-Câmiʿ, II, 131; III, 157, 330-331; Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr (nşr. M. el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1414/1994, I, 46-49; İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Ḳurʾân, Kahire, ts. (Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye), I, 322; Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, I, 311-312, 314-316, 318, 320, 405-406; Kınalızâde Ali Efendi, Ahlâk-ı Alâî, Bulak 1248, I, 8-12, 54; Sadreddîn-i Şîrâzî, el-Ḥikmetü'l-müteʿâliye, Kum 1368 hş., I, 20-22, 25; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 676-685; Saçaklızâde Mehmed, Tertîbü'l-ʿulûm (nşr. M. İsmâil es-Seyyid Ahmed), Beyrut 1408/1988, s. 231-232; İbrâhim Hakkı Erzurûmî, Ma'rifetnâme, Kahire 1263/1847, s. 429-432, 457-458; Şevkânî, Fetḥu'l-ḳadîr, I, 241-242, 291, 395; III, 203; IV, 237; Âlûsî, Rûḥu'l-meʿânî, I, 387; II, 173; III, 41-42; IV, 166; Mustafa Abdürrâzık, Temhîd li-târîḫi'l-felsefeti'l-İslâmiyye, Kahire 1933, s. 105-112; Reşîd Rızâ, Tefsîrü'l-menâr, III, 75-77; Elmalılı, Hak Dini, II, 915-932; S. H. Blank, "Wisdom", IDB, IV, 852-861; Abdurrahman Bedevî, el-Eflâṭûniyyetü'l-muḥdeṯe ʿinde'l-ʿArab, Küveyt 1977, s. 60, 96, 124, 129; a.mlf., Eflûṭîn ʿinde'l-ʿArab, Küveyt 1977, s. 4, 62, 67, 156, 158-159; a.mlf., Eflâṭûn fi'l-İslâm, Beyrut 1982, s. 164, 169, 253, 328; Dirâsât ve nuṣûṣ fi'l-felsefe ve'l-ʿulûm ʿinde'l-ʿArab (nşr. Abdurrahman Bedevî), Beyrut 1981, s. 188; Abdullah Abdülcebbâr, Kıṣṣatü'l-edeb fi'l-Ḥicâz fi'l-ʿaṣri'l-Câhilî (nşr. M. Abdülmün'im el-Hafâcî), Kahire 1400/1980, s. 259-264, 270-271, 281-282, 308-309; M. Tevfîk Ebû Ali, el-Emsâlü'l-ʿArabiyye ve'l-ʿaṣri'l-Câhilî, Beyrut 1408/1988, s. 36-37, 42, 48-50, 147-150; İlhan Kutluer, İslâm Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü (doktora tezi, 1989, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), s. 276-279; a.mlf., İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru, İstanbul 1996, tür.yer.; a.mlf., Akıl ve İtikad: Kelâm-Felsefe İlişkileri Üzerine Araştırmalar, İstanbul 1996, s. 147-180; Rahmi Karakuş, Felsefe Serüvenimiz, İstanbul 1995, s. 47, 52, 58, 77-79, 83, 91-92, 272-274; Dimitri Gutas, "Classical Arabic Wisdom Literature: Nature and Scope", JAOS, CI/1 (1981), s. 49-86; Abdül'azîm el-Mut'inî, "el-Ḥikme ve'l-meşel ve't-temşîl: naẓarât fî uṣûlihâ ve ḫaṣâʾiṣuhe'l-belâğıyye", Buḥûs̱ü Külliyeti'l-luġati'l-ʿArabiyye, sy. 2, Mekke 1404-1405, s. 127-176; Cl. Huart, "Hikmet", İA, V/1, s. 481; Robert B. Y. Scott, "Wisdom; Wisdom Literature", EJd., XVI, 558-563; M. H. Lichtenstein, "Hokhmah",

ER, VI, 415-418.

İlhan Kutluer

KELÂM.

Kelâmcılar, dil âlimlerinin hikmeti “hem bilgide hem fiil ve davranışta mükemmellik ve kusursuzluk” şeklinde açıklamalarından da hareketle bu konuyu Allah’ın ilminde ve fiillerinde olmak üzere iki yönüyle ele almış ve felsefî literatürde olduğu gibi birincisine “nazarî hikmet”, ikincisine “amelî hikmet” adını vermişlerdir (Nesefî, Tebṣıratü’l-edille, I, 384-385; Fahreddin er-Râzî, el-Meṭâlibü’l-ʿâliye, III, 279).

Mâtürîdî hikmeti “tam uygunluk” (isabet) olarak tanımlar. “Her şeyi yerli yerine koyma” şeklinde de ifade edilebilen bu tanım aynı zamanda “adl”in de karşılığıdır (Kitâbü’t-Tevḥîd, s. 97; a.mlf., Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân, vr. 362b). Hikmet gizli menfaat ve maslahatlar hakkında Allah’ın özel bilgisidir (İbnü’l-Vezîr, s. 181). Başka bir ifadeyle en değerli şeyleri en iyi şekilde bilmektir. En faziletli ve yüce varlık Allah olduğundan O’ndan başka hiçbir varlık nesnelerin künhünü ve bütün yönlerini bilemez, dolayısıyla gerçek hakîm O’dur. Sanatların inceliklerine vâkıf olan ve onları maharetle uygulayan insanlara da hakîm denebilir, ancak onlardaki mükemmellik de Allah’a mahsustur (Gazzâlî, el-Maḳṣadü’l-esnâ, s. 130). Hikmetin karşıtı sefeh yahut abestir. Nitekim Pezdevî sefehi “hikmetten hâlî olan şey” diye tarif eder (Uṣûlü’d-dîn, s. 49). Gazzâlî “mânasız, ne red ne de kabul edilebilen şey” karşılığında kullanılan sefehi abesin eş anlamlısı olarak gösterir (el-İḳtiṣâd, s. 104).

Mâtürîdîler dışında kalan kelâmcılara göre Allah’ın fiilleri hâdis olduğundan hakîm ismiyle bağlantılı olan hikmet “ilim” mânasına gelir ve O’nun zâtî bir vasfını oluşturur. Fiilleriyle ilgili olarak düşünüldüğünde ise hikmet Allah’ın mahlûkata ve insanlara yönelik faaliyetlerini kapsar ve her işi yerli yerinde yaptığını (muhkim) ifade eder (İbn Fûrek, s. 48; Kādî Abdülcebbâr, V, 222; İbn Metteveyh, II, 173). Hikmet işlerin düzen ve inceliklerini, ayrıca onlardan beklenenin gerçekleşmesi için nasıl olmaları gerektiğini ihata etmek ve bütün yönleriyle bilmektir. “İhkâm” düzen

oluşturmak, bunu sağlam ve iyi bir şekilde yapma gücüne sahip olmak ve bunu uygulamaktır (Gazzâlî, el-İḳtiṣâd, s. 105). Mâtürîdî âlimleri ise Allah'ın fiillerini kadîm saydıklarından ister ilimde ister fiilde olsun hikmeti Allah'ın ezelî-zâtî bir sıfatı olarak kabul ederler (Nesefî, Tebṣıratü'l-edille, s. 385-386; a.mlf., et-Temhîd, s. 37).

Eş'arîler'in genel tarifine göre fiilde hikmet o fiilin fâilinin amacına uygun olarak gerçekleşmesi, sefeh ise bunun hilâfına vuku bulmasıdır (İbn Fûrek, s. 97; Bağdâdî, el-Esmâ᾿ ve'ṣ-ṣıfât, vr. 92b-93a). Mâtürîdîler ise fiilde hikmeti "sonucu iyi olan, hayırlı bir sonuca ulaşan" biçiminde, sefehi de bunun aksiyle tarif ederler (Nesefî, Tebṣıratü'l-edille, I, 385; II, 712). Görünürde kötü zannedilen bazı nesne ve olayların hikmete aykırı telakki edilmesi gibi bir yanlışlığa meydan vermemek için Mâtürîdîler'in bu tarifi tercih ettikleri

anlaşılmaktadır. Hikmet ayrıca menfaat ve zarar açısından da incelenir. Buna göre hikmet bizzat yapana veya bir başkasına faydası dokunan, sefeh ise herhangi bir fayda sağlamayan iştir.

Allah'ın hakîm, fiillerinin de hikmetli olduğu, her fiilinde bir anlam ve amacın bulunduğu, bundan dolayı yaptıklarında herhangi bir zulüm veya sefehin söz konusu olamayacağı hususu bütün kelâmcıların ortak görüşü olmakla birlikte bunun Allah'a bir zorunluluk yükleyip yüklemediği ve fiillerinin bir illet veya amaca bağlanmasının ulûhiyyetine sınırlama getirip getirmediği konusunda görüş ayrılıkları mevcuttur. Mu'tezile âlimleri ilâhî fiillerin muhtevasında çirkinliğin (kubuh) bulunmadığını, ayrıca Allah'ın böyle bir fiili dilemesinin câiz olmadığını kabul ederler. Dolayısıyla her mükellefin, bütün fiillerindeki hikmetleri bilmese de O'nun yarattığı her şeyin ve yaptığı her fiilin hasen ve akla uygun olduğuna inanması, ilim sahiplerinin de inkârcıların kötülük problemini istismar etmelerini önlemek ve şüpheleri gidermek için nesne ve olaylardaki incelikleri araştırmaları gerekir (Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, XI, 58-59).

Mu'tezile kelâmcılarının çoğunluğu Allah'ın yaratmasında illetin varlığını kabul ederken bu illetin ne olduğu konusunda farklı açıklamalar yapmışlardır. Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf bahis konusu illeti irade ve sözle gerçekleşen yaratma, Nazzâm fayda, Muammer b. Abbâd birbiriyle

bağlantılı sebepler şeklinde izah ederken Abbâd b. Süleyman es-Saymerî Allah'ın yaratmasının illetsiz gerçekleştiğini ileri sürer (Eş'arî, s. 252-253). Kādî Abdülcebbâr illetin "fiili yapmaya sevkeden gerekçe" anlamına geldiğini, bazı kelâmcıların kelimeyi "bağlayıcı ve zorunlu sebep" anlamında bir terim haline getirmeleri sebebiyle buna karşı olumsuz bir tavır takınılmaması gerektiğini belirtir. Gerçekte ise yaratmanın hikmet yönünü kastederek varlığın Allah tarafından bir illetten dolayı yaratıldığını ifade etmekte bir mahzur yoktur. Zira bu şekilde, "Allah mahlûkatı illetsiz yarattı" gibi anlamsızlık ve hikmetsizliği çağrıştırması kuvvetle muhtemel bulunan bir yaklaşımdan da kaçınılmış olur. Ancak son noktada Allah'ın yaratmasının O'nun dışında bir nihaî sebebe dayandırılması câiz değildir (Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, XI, 91-93).

Öyle anlaşılıyor ki Mu'tezile âlimleri konuya illetin ifade ettiği mâna açısından yaklaşmışlardır. Eğer illetten maksat "seçme imkânı vermeyen zorlayıcı şey" ise onlara göre Allah'ın böyle bir illete bağlı olarak yaratma fiilini meydana getirdiği iddia edilemez. Çünkü Allah her şeyi dilediği gibi yapan fâil-i muhtârdır. Eğer illetten "fiile sevkeden gerekçe ve amaç" kastedilirse o takdirde Allah'ın fiillerine illetin nisbet edilmesi câizdir. Çünkü fiillerde hikmete işaret eden özellikler çok defa illet olarak adlandırılır. Bu sebeple Mu'tezile kelâmcıları Ehl-i sünnet'i de dahil ettikleri Cebriyye'yi, Allah'ın her şeye gücünün yetmesini öne çıkararak O'nun fiillerini hikmetten yoksun bırakmakla suçlarlar. Eğer Allah yegâne hâkim ve mâlik olduğu için her türlü tasarruf hakkına sahipse bu takdirde yalan söylemek, peygamberleri cezalandırmak, kötüleri mükâfatlandırmak ve yalancı peygamberlerin elinde mûcize izhar etmek gibi hikmetten uzak fiilleri O'na nisbet etmenin mümkün olması gerekir. Nitekim cebir anlayışını benimseyenler, teoride de olsa Allah'a zulüm nisbet ettiklerine göre Allah'ın diğer fiillerinde hikmeti kabul etmeleri beklenemez. Bazı Mu'tezile âlimleri ise ilâhî fiillerin daima lutufta bulunma şeklinde tecelli ettiğini, bundan dolayı onların illete dayandırılmasına ihtiyaç bulunmadığını düşünürler. Çünkü fiilin ihsan statüsünde olması onun yapılması için yeterli bir sebep teşkil eder (İbn Metteveyh, II, 179-180).

Allah'ın hakîm, fiillerinin hikmetli olduğunu Ehl-i sünnet kelâmcıları da kabul etmekle birlikte bunlar ilâhî fiillerin illete dayandırılmasını reddederler. Onlara göre Allah zâtıyla hâlik olup O'nun herhangi bir şeye

muhtaç olan varlık konumuna düşmesi ya da başka türlü yapmaktan âciz kalması söz konusu değildir (Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevḥîd, s. 96-99). Şu halde fiillerinde O'nu bağlayan bir illetten söz edilemez. Hikmet övgü ve üstünlük, sefeh ise eksiklik özelliği taşıdığı için naslarda da zikredildiği üzere Allah hikmetle nitelenmiş ve sefehten berî kılınmıştır. O her şeyde hakîmdir ve yaptıklarında hiçbir zaman sefeh yoktur. Bununla beraber dilediğini yapar, dilediği gibi hükmeder, hiç kimsenin O'nun üzerinde bir velâyeti veya otoritesi yoktur, O'nu engelleyecek bir şey de söz konusu olamaz (Bâkıllânî, s. 50-52; Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, s. 49, 130-131; Şehristânî, s. 397-398). Ayrıca Allah fiillerini bir amaç için yapıyorsa bu amacın mutlaka ve tamamen gerçekleşmesi gerekir; aksi takdirde Allah amacına ulaşamayan âciz bir varlık durumuna düşer. Allah yaptıklarıyla ilgili olarak sorgulanmaz, O mülkünde mutlak tasarruf sahibidir (Şehristânî, s. 402-405, 410-411).

Allah'ın hakîm olduğunu kabul eden Ehl-i sünnet kelâmcıları, fiillerindeki hikmetin O'na değil mahlûkata ve onların düzenlerini sağlamaya yönelik olduğunu söylerler. Bu da yaptığı veya yarattığı şeylerdeki muhkemlik ve yerli yerinde oluşla kendini gösterir. Ancak Ehl-i sünnet âlimleri hikmeti ispat ederken ilâhî kudreti sınırlandırma anlamı taşıyan görüşlerden titizlikle kaçınmışlar, bu sebeple hikmete uygunluk da dahil olmak üzere herhangi bir şeyin Allah için gerekli olduğunu söylemeyi doğru bulmamışlardır. Böylece kudreti asıl, hikmeti kudret karşısında tâli bir vasıf saymışlar ve fer'in asla ters düşmesi halinde geçersizliğini savunmuşlardır. Fakat teorik olarak Allah'ın zâtına hikmetle iş görme mecburiyetinin izâfe edilmemesini O'nun abesle nitelenmesi ya da hikmetsiz iş görmesi şeklinde yorumlamamışlardır. Sonuç olarak bu âlimleri ta'lîle karşı çıkmaya sevkeden sebeplerden biri ta'lîl anlayışının Allah'ı başka şeye muhtaç ve o şeyle yetkinleşen nâkıs bir varlık konumuna düşüreceği endişesi, diğeri de illet arayışında her bir illetin, kendisini meydana getirecek başka bir illete muhtaç olacağı, bunun da teselsülü, hatta kıdemi gerektireceği kaygısıdır (Râzî, el-Erbaʿûn, I, 350-354; Âmidî, s. 224, 230, 233; Beyzâvî, s. 203-204; Adudüddin el-Îcî, s. 331-332; Teftâzânî, IV, 301-302). Ehl-i sünnet âlimleri bu görüşlerini Mu'tezile karşısında savunurken zaman zaman uç noktada misaller vermişler, Allah'ın kudretine halel getirmeme düşüncesiyle naslar ve mevcut hayat şartlarıyla ilgisi bulunmayan teorik ihtimalleri Allah'a nisbet etmekte sakınca görmemişlerdir (Bağdâdî, Uṣûlü'd-dîn, s. 150).

Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye göre de Allah'ın fiilleri illete bağlanamaz, çünkü bir şeyi yaratmada tek gerektirici illet O'nun zâtıdır. Ezelî olan varlık illetlerle sorgulanamaz, böyle bir şeyi ancak Allah'ı bilmeyenler iddia edebilir (el-Fütûḥât, XII, 230-231). Gerçi Allah'ın bütün fiilleri hikmetin bizzat kendisidir, ancak hikmetin O'nun için gerektirici duruma yükseltilmemesi ve Allah'ın mahkûm konumuna düşürülmemesi icap eder. Bundan dolayı, "Allah'ın fiilleri hikmetledir" denemez, çünkü ahkemü'l-hâkimîn olanın fiilleri hikmetle illetlendirilemez. O'nun nimet vermesi lutuf, azap vermesi adalettir (Şa'rânî, I, 153).

Âlemdeki hikmete ve gāiyyet* prensibine büyük önem veren Gazzâlî bu konuda farklı düşünür. Âlemin yaratılmış şeklinden daha mükemmel olmasını mümkün görmeyen Gazzâlî, aksi takdirde Allah'ın buna gücü yetip de yapmaması halinde cimri, gücü yetmiyorsa âciz ve nâkıs durumuna düşmüş olacağını ileri sürer. Fâil-i muhtâr olan Allah'ın, hikmetin gerektirdiği en mükemmelin dışında bir şey yapması imkânsızdır. Esasen O ancak bu takdirde kemal sıfatlarıyla nitelendirilmiş olabilir (el-İmlâʾ fî işkâlâti'l-İḥyâʾ, V, 35-36).

Müteahhir Selef âlimleri, Allah'a hiçbir şekilde vücûb nisbet etmeme konusunda Ehl-i sünnet kelâmcılarıyla aynı görüşü paylaşırken hikmet ve ta'lîl hususunda onlardan ayrılırlar. Selef âlimlerine göre filozofların iddia ettiği şekilde Allah'ın fiiline gayri iradî ve zorunlu bir gâî illet nisbet edilemeyeceği gibi kelâmcıların ileri sürdüğü tarzda Allah'a noksanlık izâfe edileceği, illetin kıdeminin mâlûlün kıdemini gerektireceği, O'nun hâdislere mahal teşkil edeceği, teselsül meydana geleceği vb. gerekçelerle Allah'ın fiillerinde ta'lîli reddetmek de doğru değildir (İbn Teymiyye, V, 286-288; İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 206-216). Çünkü bir amaca ve hikmete göre iş yapma O'nun kudret ve dilemesiyle olmakta, herhangi bir şekilde muhtaç oluşundan kaynaklanmamaktadır. Allah'ın bir hikmete dayanan iradî fiiliyle kemal bulacağı iddiası, aynen O'nun zâtı ve sıfatlarıyla kemal bulduğunu söylemek gibi anlamsızdır (İbn Teymiyye, V, 337). Dolayısıyla Allah'ın fiillerini kadîm bir illete bağlamak câiz değildir, ancak hâdis bir illetten söz etmek mümkündür. Zira varlıkların bir başlangıcı bulunduğundan O'nun fiil ve hikmeti de kadîm olmayıp hâdistir. Kıdem söz konusu olmadığı sürece buradaki hikmet veya hâdis illete başka bir illet gerekmez (a.g.e., V, 343-

344). Her şeyi akla göre belirleme aşırılığına tepki gösteren Eş‘arîler’in, aklın onayını ve dolayısıyla hikmeti tamamen dışlamak suretiyle aksi yönde bir aşırılığa düştüğünü belirten geç dönem Selefiyye âlimleri, ilke olarak herhangi bir fiilin üstünlüğünün, amaçlanan iyi sonuca yöneltici bir hikmetin eseri olmasına bağlı olduğunu söylerler. Başka bir ifadeyle isabetli fiiller fâilinin hikmet sahibi, bilgili ve iyi bir seçici olduğuna işaret eder; böyle olmayanlar ise tesadüf eseri sayılıp çocukların veya delilerin davranışlarına benzetilir (İbnü’l-Vezîr, s. 181-183).

Yakın dönem kelâm âlimleri de ilâhî fiillerin hikmetle olan münasebeti üzerinde durmuşlardır. Muhammed Abduh Mu‘tezile’yi, Allah’a zorunluluk isnat eden ve O’nu verilen emirleri yerine getirmek mecburiyetinde olan bir mükellef konumuna düşürmekle suçlamasına rağmen ilâhî fiillerde ta‘lîli ortadan kaldırmakta aşırı gidenleri de tenkit eder; Allah’ın, yaptığı bütün işlerde hakîm olduğu konusunda ümmetin ittifak halinde bulunduğunu vurgular (Risâletü’t-tevḥîd, s. 53-56). Allah’ın fiillerinde hikmet olduğuna dair örnekler vererek açıklamalar yapan İzmirli İsmail Hakkı da Eş‘ariyye ve Mu‘tezile gibi kelâm ekollerine çeşitli eleştiriler yöneltir (Yeni İlm-i Kelâm, II, 152). Ta‘lîl konusunda temkinli ifadeler kullanan Harpûtî’ye göre ise kullara yönelik ilâhî fiillerin müşahede edilen hikmet ve yararları tartışmayı ortadan kaldırmaktadır (Tenḳīḥu’l-kelâm, s. 230-231).

Mu‘tezile âlimleriyle Ehl-i sünnet kelâmcıları, bağlayıcı ve zorunlu bir illet veya gayeyi ulûhiyyet makamına nisbet etmeyi uygun görmemişlerdir. Ancak Ehl-i sünnet kelâmcılarının, Dehriyye ile bazı filozoflara ait olan ve âlemin kıdemine götüren illet-i ûlâ (ilk sebep) kavramına gösterdikleri tepkiyi Allah’ın fiilleriyle ilgili görüşlerine de yansıttıkları ve bazı teorik mülâhazalar sebebiyle sistemi bozacak bir boşluk bırakmak istemedikleri görülmektedir. Nitekim onların, ilâhî fiillerde ta‘lîli reddettikleri halde teşrî usulünde kulların maslahatı için kıyası meşrû kabul etmeleri, ahkâmın ta‘lîline cevaz vermeleri, hatta bazılarının hükümlerdeki illeti “müessir ve bâis” şeklinde tarif etmeleri (Sübkî, II, 231-232) çelişki doğurmaktadır. Bu durumda kelâmcıların karşı çıktığı illet Allah’ın kudreti dışında kalan bir sebep konumunda iken usulde illet Allah tarafından konan bir şer‘î sebep konumunda görülmektedir (krş. Bûtî, Ḍavâbiṭu’l-maṣlaḥa, s. 90, 96-98). Nitekim müteahhir Selefiyye âlimleri usulde kullanılan ca‘lî illeti Allah’ın fiillerine de teşmil etmek suretiyle meseleyi halletmeye çalışmışlardır.

Her şeyi en güzel biçimde yarattığını, tabiatı oluşturan bütün üniteleri boşuna ve eğlence olsun diye değil hak çerçevesinde vücuda getirdiğini beyan eden Allah (es-Secde 32/7; Sâd 38/27; ed-Duhân 44/38-39) fiillerinde hikmetin varlığını teyit etmektedir. Hz. Âdem'in yaratılış sebebini anlamayıp itirazda bulunan meleklere Allah'ın kendilerinin bilmedikleri şeyleri bildiğini söylemesi, dolayısıyla bir sebebinin bulunduğunu ima etmesi (el-Bakara 2/30), bazı âyetlerde "şunun karşılığı olarak" (cezâen) anlamına gelen ifadelerle çeşitli ta'lîl cümlelerinin yer alması da (bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "cezâ" md.) Allah'ın yaratmasında, fiil ve teşrîinde hikmetin mevcudiyetini destekler. Allah'ın yaptıkları sebebiyle sorgulanmayacağını belirten âyette ise (el-Enbiyâ 21/23) hikmetin yokluğuna değil hikmet, gaye veya illet denilen şeylerin onun özgürlüğünü kısıtlamadığına işaret vardır ve burada O'nun izzet ve otoritesine vurgu yapılmaktadır (krş. İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 190-204).

Hudûs ve imkân gibi delillerin yanı sıra İslâm âlimleri kâinattaki düzen ve uyumu, eşya ve olaylardaki âhengi, dolayısıyla yaratılıştaki hikmeti de Allah'ın varlığını ispat eden deliller olarak ele almışlar, bunların kendiliğinden meydana gelmeyip sonsuz ilim, kudret ve hikmet sahibi bir yaratıcıya delâlet ettiğini söylemişlerdir (bk. İSBÂT-ı VÂCİB; NİZAM).

Allah'ın fiillerindeki hikmetlere ve bu fiillerin ta'lîline dair kelâm kitaplarında ayrı bölümler açıldığı gibi bu konuda bazı müstakil risâleler de kaleme alınmıştır. İbn Teymiyye'nin Aḳvemü mâ ḳīl fi'l-meşîʾe ve'l-ḥikme ve'l-ḳażâʾ ve'l-ḳader ve't-taʿlîl ve buṭlâni'l-cebr ve't-taʿṭîl adlı risâlesiyle (Mecmûʿatü'r-resâʾil içinde, Beyrut 1403/1983, V, 283-346) İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Şifâʾü'l-ʿalîl fî mesâʾili'l-ḳażâʾ ve'l-ḳader ve'l-ḥikmeti ve't-taʿlîl'i (Beyrut 1409/1988) bunun örneklerindendir. Allah'ın varlığının delili olarak âlemdeki hikmet, gaye ve nizamla ilgili olarak da bazı eserler kaleme alınmıştır. İlki Câhiz'e, ikincisi Gazzâlî'ye nisbet edilmekle birlikte bu müelliflere aidiyeti şüpheli olan Kitâbü'd-Delâʾil ve'l-iʿtibâr ʿale'l-ḫalḳ ve't-tedbîr ile (Beyrut 1988) el-Ḥikme fî maḫlûḳātillâh (Mecmûʿatü Resâʾili'l-İmâm el-Ġazzâlî içinde, Beyrut 1406/1986, I, 5-41) adlı eserler bunlar arasında yer alır. Ayrıca M. Rebî' Hâdî el-Medhalî (el-Ḥikmetü ve't-taʿlîl fî efʿâlillâh, yüksek lisans tezi, Mekke Ümmülkurâ Üniversitesi, 1398/1978) ve Ahmet Cihan (Mâtürîdî'nin Hikmet ve Rızık Anlayışı,

yüksek lisans tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1987) konuyla ilgili yeni çalışmalar yapmışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “cezâ” md.; Câhiz, Kitâbü’l-Ḥayevân, I, 204-207; Hayyât, el-İntiṣâr, s. 86-87; Eşʻarî, Maḳālât (Ritter), s. 246, 252-253; Mâtürîdî, Kitâbü’t-Tevḥîd, s. 96-99, 108-110; a.mlf., Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 40, vr. 362b; Makdisî, el-Bedʾ ve’t-târîḫ, I, 64; Bâkıllânî, et-Temhîd (İmâdüddin), s. 50-52; İbn Fûrek, Mücerredü’l-maḳālât,

s. 48, 97; Bağdâdî, Uṣûlü’d-dîn, s. 150; a.mlf., el-Esmâʾ ve’ṣ-ṣıfât, vr. 92a-95b; Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, V, 222; XI, 58-59, 91-93; İbn Metteveyh, el-Mecmûʿ fi’l-muḥîṭ (nşr. J. J. Houben), Beyrut 1986, II, 173, 179-180; İbn Hazm, el-Faṣl, III, 122; Ebü’l-Yüsr el-Pezdevî, Uṣûlü’d-dîn (nşr. H. P. Linss), Kahire 1383/1963, s. 49, 130-131; Gazzâlî, el-İḳtiṣâd, s. 104-105; a.mlf., el-Maḳṣadü’l-esnâ (Fazluh), s. 81-82, 105-107, 130, 131; a.mlf., İḥyâʾ, IV, 220, 222-223, 370-381; a.mlf., el-İmlâʾ fî işkâlâti’l-İḥyâʾ (Gazzâlî, İḥyâʾ içinde), V, 35-36; Nesefî, Tebṣıratü’l-edille (Salamé), I, 96-98, 106-108, 384-386; II, 661-670, 712, 756; a.mlf., et-Temhîd fî uṣûli’d-dîn (nşr. Abdülhak Kābîl), Kahire 1407/1987, s. 37, 68-69; Şehristânî, Nihâyetü’l-iḳdâm, s. 397-398, 402-405, 410-411; İbn Rüşd, el-Keşf ʿan menâhici’l-edille (Felsefetü İbn Rüşd içinde), Beyrut 1399/1979, s. 97-106; İbnü’l-Cevzî, Ṣaydü’l-ḫâṭır, Beyrut, ts. (Dârü’l-Kütübi’l-ilmiyye), s. 364-366, 375-376, 401-402, 417, 483-484; Fahreddin er-Râzî, el-Meṭâlibü’l-ʿâliye (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Beyrut 1407/1987, III, 279; a.mlf., el-Erbaʿûn fî uṣûli’d-dîn (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Kahire 1986, I, 350-354; Âmidî, Ġāyetü’l-merâm, s. 224, 230, 233; İbnü’l-Arabî, el-Fütûḥât, XII, 230-231; Adudüddin el-Îcî, el-Mevâḳıf, Beyrut, ts. (Âlemü’l-Kütüb), s. 331-332; Beyzâvî, Ṭavâliʿu’l-envâr (nşr. Abbas Süleyman), Beyrut 1411/1991, s. 203-204; İbn Teymiyye, Mecmûʿatü’r-resâʾil, V, 286-288, 290, 298, 319-320, 337, 343-344; İbn Kayyim el-Cevziyye, Şifâʾü’l-ʿalîl, [baskı yeri yok] 1409/1988 (Dârü’l-Fikr), s. 178-185, 190-204, 206-268;

Sübkî, Cemʿu’l-cevâmiʿ, Kahire 1356/1937, II, 231-232; Teftâzânî, Şerḥu’l-Maḳāṣıd (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut 1409/1989, IV, 301-306; İbnü’l-Vezîr, Îs̱ârü’l-ḥaḳ ʿale’l-ḫalḳ, Beyrut 1403/1983, s. 181-183; Şa‘rânî, el-Yevâḳīt ve’l-cevâhir, Kahire 1378/1959, I, 153; Seffârînî, Levâmiʿu’l-envâri’l-behiyye, Beyrut, ts. (el-Mektebetü’l-İslâmiyye), I, 280-286; Abdüllatîf Harpûtî, Tenḳīḥu’l-kelâm, İstanbul 1330, s. 230-231; a.mlf., Tekmile-i Tenḳīḥu’l-kelâm, İstanbul 1330, s. 99; İzmirli, Yeni İlm-i Kelâm, II, 152, 210-216; Muhammed Abduh, Risâletü’t-tevḥîd (nşr. M. Reşîd Rızâ), Kahire 1353, s. 53-56; Elmalılı, Hak Dini, II, 915-932; Said Nursî, Sözler, İstanbul 1990, s. 215-217, 432-434; Mustafa Sabri, Mevḳıfü’l-ʿaḳl, Beyrut 1401/1981, III, 3-60; M. Saîd Ramazan el-Bûtî, Kübre’l-yaḳīniyyâti’l-kevniyye, Dımaşk 1402, s. 88-95, 142-149; a.mlf., Ḍavâbiṭu’l-maṣlaḥa fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye, Beyrut 1406/1986, s. 90, 96-98; A. N. Nader, Le système philosophique des Mu’tazila, Beyrouth 1984, s. 80-81; D. Gimaret, La doctrine d’al-Ash’ari, Paris 1990, s. 433-434; İlhan Kutluer, “Gāiyyet”, DİA, XIII, 292-295; Bekir Topaloğlu, “Hakîm”, a.e., XV, 181-182.

M. Sait Özervarlı

FIKIH.

İslâm hukukçularına göre hikmet, “hükmün konuluş amacı” (makāsıd-ı şâri‘) veya “bu hükümle sağlanmak istenen maslahat” (mesâlih-i ibâd) anlamındadır. Mefsedetin giderilmesi de esasen maslahatın sağlanmasının bir sonucu olarak değerlendirildiğinden tanıma ayrıca dahil edilmesine gerek görülmemektedir. Hikmetin biri hükmü koyan, diğeri hükme muhatap olan açısından belirtilen bu iki yönü, “Hükümlerin konuluş amacı kulların maslahatlarını gerçekleştirmektir” genel yargısında buluşturulmuştur (Fahreddin er-Râzî, V, 288). Buna göre dinî literatürde “zarûrât-ı hamse” olarak ifade edilen “can, akıl, namus, din ve malın muhafazası” formülasyonu bir yönüyle şâriin genel amacını teşkil ederken bir yönüyle de insanların umumi maslahatlarını göstermektedir. Meselâ malın muhafazası için hırsızın, ırz ve namusun muhafazası için zina eden kimsenin cezalandırılması konusunda dinde birtakım hükümler vazedilmiştir. Bu hükümler şâriin temel amaçlarına uygun olduğu gibi

insanların yararlarına da uygundur. Molla Fenârî'nin hikmeti "hükmün konuluş gerekçesi olan maslahat" olarak tanımlaması (Fuṣûlü'l-bedâyiʿ, II, 371) hikmetin bu iki yönünü açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Hikmet kavramı Kur'an ve Sünnet'te mevcut hükümlerin anlaşılması, yorumlanması ve yeni olaylara yansıtılması faaliyetinin odağında yer aldığı, usulcüler de bu konularda farklı bakış açılarına sahip bulunduğu için fıkıh usulünde hikmetin farklı tanımlarının yapıldığı görülür. Bundan dolayı hikmetle ilgili tanım ve yaklaşımların kavranabilmesi için öncelikle hikmetin kavramsal çerçevesinin belirlenmesi ve fıkıh usulündeki ta'lîl, kıyas, illet, sebep gibi yakın kavramlarla ilişkisinin ele alınması gereklidir.

Şâriin Allah, hükmün de O'nun hitabı olduğuna ilişkin ön kabulleri sonucunda İslâm hukukçuları, kendilerinin hüküm koyma yetkisinin bulunmadığını itiraf etmek durumunda kalmışlar, mevcut naslarda sınırlı sayıdaki hükmün sınırsız sayıdaki hayat olaylarına yetebilmesi ve uygulanabilmesi için bir perspektif ve yöntem geliştirme ihtiyacını duymuşlardır. Bu yönde oluşturulan bir perspektif şâriin bütün hükümlerde kulların maslahatlarını gözettiği biçimindedir. Bu bakış açısı hemen hemen Sünnî, Şiî ve Mu'tezilî bütün gruplarca müdafaa edilmekle birlikte bu maslahatların sınırsız olaylarda nasıl ve hangi yolla gerçekleştirilebileceği hususu farklı biçimlerde sistemleştirilmiş ve bu yönde farklı yaklaşımlar ve metotlar ortaya çıkmıştır. Bu konudaki temel yaklaşımlardan biri, özellikle Sünnî hukukçular tarafından yaygın olarak benimsenen nassın hükmünün dayandığı illeti belirleme (ta'lîl) metodu ve bunun özellikle hukuk bağlamındaki teknik-metodik mekanizması olan kıyastır. Ancak belirtmek gerekir ki ta'lîlin câizliğinin veya gerekliliğinin kabul edilmesi zorunlu olarak kıyas metodunun benimsenmesi anlamına gelmez. Çünkü bir hükmü ta'lîl etmenin hükmün alanını genişletmek dışında başka faydaları da bulunabilir ki bunların başında hükümlerdeki inceliklerin ve sırların kavranması ve bununla şâriin hakîmliğine istidlâl edilmesi gelir. Bu amaçla yapılan ta'lîl sonucunda keşfedilen sırlar da hikmet olarak adlandırılmaktadır. Fakat nasların uygulama alanlarının genişletilmesi amacıyla yapılan ta'lîlde söz konusu edilen ve merkeze konulan hikmet bundan farklıdır.

Kıyas genel anlamda, şâriin hükmü bağladığı "anlam"ın tesbit edilerek aynı anlamı içeren diğer olaylara bu hükmün uygulanması olduğuna göre kıyas

yapan fakih (müctehid) kendisi hüküm koymamış, mevcut hükmün uygulama alanını genişletmiş olmaktadır. Bu noktada şâriin hükmü koyuş amacının ve hükmü bağladığı anlamın belirlenmesi, bu belirlemenin nasıl yapılacağı ve hangi yolla test edileceği hususu önem kazanmaktadır. Diğer bir ifadeyle İslâm hukukçuları, ilke olarak ta'lîli kabul etmekle birlikte bunun boyutu (mahiyeti) ve buna bağlı olarak kıyasın neye göre yapılacağı (keyfiyeti) konusunda farklı görüşlere sahip olmuşlardır.

Hükmün uygulama alanının kıyas yoluyla genişletilebileceğini kabul eden hukukçular, kıyasın hükmün konulmasına uygun düşen vasfa göre yapılacağını söylerler. Vasfın uygunluğu, hükümle bu hükmün konuluş amacı arasında aklen ve şer'an muvafakat ve mülâyemet bulunması demektir. Bu uygun vasfın hükmün konulmasında etkili olduğu var sayımına dayanılarak mevcut hüküm, tesbit edilen bu uygun vasfın bulunduğu tek tek olaylara nakledilir. Hükmün bir vasfa izâfe edilmesinin aklen ve şer'an uygunluğunun araştırılması, hem bu vasfın illet olup olmadığının tesbiti hem de bu durumun test edilmesi (iç kontrol) şeklinde çift yönlü bir amaç taşır. Hükümle vasıf arasında şer'î bakımdan uygunluk bulunması demek, bu vasfın başka hükümlerin konulmasında da etkili olduğunun ve dolayısıyla şer'an güzel bulunduğunun anlaşılması demektir. Aynı şekilde hükümle vasıf arasında aklen uygunluğun bulunması demek, bu ilişkinin aklen imkânsız olmayıp aksine mâkul ve güzel olduğunun tesbit veya test edilmesi demektir. Meselâ cezaların suçlara, sevabın taate ve tazmin yükümlülüğünün zarar vermeye izâfe edilmesi mâkul ve güzeldir. Bu açıklama,

hikmetin hüsün-kubuh tartışmalarıyla ilgili bir boyutu bulunduğunu da göstermektedir (bk. HÜSÜN ve KUBUH).

Hikmeti "hükmün teşrî' kılınmasına uygun düşen anlam (münasip mâna)" şeklinde tanımlayan bu anlayışa göre söz konusu münasip mâna hükmün teşrî' kılınmasını gerektirmiştir. Bu gerektirme, hüküm-hikmet ve hüküm-illet ilişkisi açısından genelde ikisi arasında bir uygunluk bağının bulunduğu ve hükmün bu uygunluk bağı üzerine tertip edildiği anlamındadır. Meselâ yolculukta meşakkat bir münasip mâna olup sefer ruhsatlarının teşrî' kılınmasını gerektirmiştir. Bu anlamı itibariyle hikmet "illet" mânasında kullanılmıştır. Çünkü genel olarak İslâm hukukçuları illeti

“hükmün konulmasını münasip gösteren mâna” şeklinde tarif etmişlerdir. Meselâ ramazan ayında yolculuk yapan kişinin oruç tutmamasına müsaade edilmesi hükmü için meşakkat bu anlamda bir illettir. Zira meşakkatin bulunması kolaylık hükmünün konmasını yerinde gösteren bir durumdur. Gazzâlî’nin bütün çeşitleriyle “münasip mâna”ların maksatlara riayete, yani maslahat ve mefsedeti gözetmeye (hikmet) râci olduğunu ve şâri‘ tarafından kastedilen bir hususa riayet etmeyen hiçbir şeyin (durum) münasip olamayacağını söylemesi (Şifâʾü’l-ġalîl, s. 159) illetle hikmet arasındaki ilişkiyi ortaya koymaktadır. Hatta bazı hukukçuların illeti “hükmün teşrî‘ kılınması üzerine terettüp eden sonuç”, “gerçekleştirilmesi istenen maslahat veya kaçınılması gereken mefsedetin giderilmesi için hükmün teşrî‘ kılınmasına sevkeden hikmet” (Şevkânî, s. 207; İsmail Hakkı İzmirli, s. 62), “kendisine birtakım emir ve mubahların taalluk ettiği hikmet ve maslahatlarla birtakım nehiylerin taalluk ettiği mefsedetler” (Şâtıbî, I, 265), “hükmün konmasını münasip gösteren mânayı (hikmeti) genelde ihtiva eden açık ve munzabıt vasıf (mazınne)” (İsmail Hakkı İzmirli, s. 63; Vehbe ez-Zühaylî, I, 648, 649) şeklinde tarif etmeleri de hikmetle illet kavramları arasında belli ölçüde bir bağımlılığın bulunduğunu, yani birinin tanımında diğerinden faydalanma gereği duyulduğunu göstermektedir. Ancak hikmetle illeti neredeyse aynı mânada gösteren bu tanımlara rağmen bunlar arasında önemli bir fark bulunmaktadır. Çünkü bir hükmün hikmeti o hükümden güdülen amaç, yani şâriin o hükmü koymakla gerçekleştirilmesini istediği maslahat veya giderilmesini istediği mefsedettir. Hükmün illeti ise söz konusu hükmün kendisi üzerine bina edildiği, hükmün varlığı kendi varlığına, yokluğu da kendi yokluğuna bağlandığı açık ve istikrarlı bir niteliktir (bk. İLLET).

Vasıfla hüküm arasında uygunluğu -hükmün illetini-tesbit çabası, gerçekte hükmün konuluş amacını yani hikmeti tesbit çabası olmaktadır. Bazı usulcülerin hikmetle ta‘lîlin câiz olduğu yönündeki ifadelerini böyle anlamak daha doğru olur. Nitekim usulcülerin çoğunluğu hükmün gerçek illetinin hikmet denilen gizli durum, zâhir vasfın ise bu gerçek illetin kendisi değil mazınnesi, yani kesinlik taşımayan bir belirtisi olduğunu söylemişlerdir.

Hikmetin gerçek illet olarak görülmesi ve bir vasfın illet oluşunu sağlayan anlamın hikmet olduğu yönündeki ifadeler (Fahreddin er-Râzî, V, 292)

ta'lîlin anlamı ve boyutları hakkında bir fikir vermektedir. Esasen usulcüler, hükmün konulmasına münasip düşen vasıf anlamındaki hikmetle ta'lîl konusunda aynı görüştedirler. Çünkü onlar ittifakla illette aranan temel özelliğin münasebet olduğunu vurgulamışlardır. Münasebet de genel olarak illetin menfaati sağlama ve mefsedeti giderme özelliği taşıması şeklinde açıklanmıştır. Gazzâlî ise meseleyi daha anlaşılır hale getirecek bir yaklaşımla maslahatı, menfaatin sağlanması veya mefsedetin giderilmesi ve bunu da son tahlilde amaçlanan sonuç olarak açıklamış ve münasebeti amaçlanan sonuca, yani şâriin maksadına riayet olarak ifade etmiştir (Şifâʾü'l-ġalîl, s. 159). Bu iki yaklaşım arasında anlamca yakınlık bulunmakla birlikte vurgunun yapıldığı noktalar birbirinden farklıdır. Birinci yaklaşıma göre münasebet bir yararın sağlanması veya bir zararın giderilmesi, ikincisine göre şâriin amacına uygunluktur. Münasip vasıf konusunda Ebû Zeyd ed-Debûsî tarafından ortaya konan ve Şâtıbî'nin de benimsediği farklı bir ölçü ise "akıl ölçeğine vurulduğunda yadırganmaksızın kabul edilmesi" şeklindedir (Şâtıbî, II, 306).

Hükmün konulmasına uygun düşen vasıf illet adını alır ve kıyasın özünü oluşturur. İlletin tanımına ilişkin yaklaşımlar, yaklaşım sahiplerinin ta'lîlin neye göre yapılacağı hususundaki görüşlerine ilişkin ipuçlarını verdiği gibi sebep, illet ve hikmet ilişkisini de bir ölçüde yansıtır.

Gerçek müessirin Allah olduğu noktasından hareketle gerçekte illetin hükümde etkili olmadığını, diğer bir ifadeyle illetle hüküm arasında herhangi bir gerektirme (sebep-sonuç) ilişkisinin bulunmadığını kabul edenler illeti "muarrif" (hükmün varlığının göstergesi) olarak tanımlamış ve bütün şer'î illetlerin böyle olduğunu ileri sürmüşlerdir. Gerçek müessir Allah olmakla birlikte insanlara nisbetle hükümler illetlere muzaftır; mülkiyetin satın almaya, kısasın öldürmeye izâfe edilmesi gibi. İlletle hüküm arasında bir gerektirme ilişkisi kuranlar illeti "müessir" diye tanımlamışlardır. Müessir "bir şeyin varlığının sebebi" anlamındadır. Meselâ gündüzle güneş, yanma ile ateş arasındaki ilişki müessir ilişkisidir. İlletin hükümde müessir olması, onun kadîm icapta etkili olduğu anlamına değil aksine hâdis vücupta etkili olduğu mânasına gelir. Buna göre Allah bir şeyin vâcipliğini (meselâ namaz) kadîm icabı ile hâdis bir şey (vakit) üzerine tertip etmiştir. İllet gerçekte değil insanlara nisbetle müessirdir. Gerçekte ölen kişi eceliyle ölmüşse de öldürme sebebiyle kısas gerekir. Bir

grup hukukçu ise illeti “bâis” (şâriin genel anlamda hüküm koyuş amacı demek olan hikmeti içeren şey) olarak tanımlamıştır. Buna göre illet, şâriin hükmü koymada kastettiği celb-i maslahat ve def‘-i mefsedet türünden bir hikmeti içeren anlamdır. Hikmet burada “maslahat” mânasındadır.

İlletin anlamına ilişkin bu üç yaklaşım bir yönüyle sebep, illet ve hikmet arasındaki ilişkinin boyutunu, diğer bir ifadeyle aralarındaki düzlem ve boyut farkını gösterdiği gibi bir yönüyle de ta‘lîlin neye göre yapılacağı tartışmasına açıklık getirecek mahiyettedir. Meselâ, “Bu şahıs niçin öldürülüyor?” sorusuna verilen, “Çünkü o bir insanı öldürmüştür” şeklindeki cevap kısasın niçin uygulandığını açıklar ve öldürme fiilinin kısasın sebebi olduğunu gösterir. Burada öldürme fiiliyle kısas arasında kurulan ilişki -buna bir var sayıma ve ön kabule dayanan sebep-sonuç ilişkisi de denebilir-insanî-maddî düzleme ilişkin bir durum olup hükmün konuluş gerekçesini anlamaya ve hükmü genişletmeye, teknik anlamda ta‘lîle ilişkin olmaktan ziyade yapılan işin maddî sebebini anlamaya yöneliktir ve sadece hükmün veriliş ve uygulanış gerekçesini anlatır. Bu düzlemdeki hüküm-sebep ilişkisi özellikle hukukun uygulanmasına dairdir. Usulcülerin, “Hükümler bizim açımızdan sebeplere izâfe edilir” sözünün anlamı budur. Bu ilişkinin eylem boyutundaki sebep-hüküm ilişkisi olarak nitelendirilmesi mümkündür. Bu durum, İslâm hukukçularının bu anlamdaki sebebi çok yerde

illet yerine ikame etmelerinin âmillerinden birini de açıklar. Sebebin illet yerine ikamesinin sebepleri ayrıca üzerinde durulmaya değer bir husustur (bk. SEBEP).

Soru bir üst düzleme taşınarak, “Niçin öldürme kısas sebebi sayılmıştır” şekline getirilince buna verilecek cevap artık eylem boyutunu aşmış ve teorik düzleme -anlama ve yorumlama düzlemine-geçilmiş olur. Bu soruya verilecek, “Çünkü kısas haksız öldürmeleri engeller” şeklindeki cevap problemin anlam boyutuna ilişkin olup kısas eyleminin anlamını, diğer bir ifadeyle hükümle sebep arasındaki anlam bağlantısını gösterir. Bu anlam bağlantısı usulcülerin “uygun vasıf” (illet) dedikleri şeye tekabül eder. Anlama ilişkin bu cevabın bir üst düzlemde test edilmesi gerekir. Usulcülerin, “Bir vasfın illet olarak değer kazanması onun hikmete uygunluğunun sonucudur” şeklindeki ifadelerinin anlamı budur.

“Şâri‘ niçin kısas hükmünü getirerek katli engellemek istiyor?” sorusu metafizik düzlemde sorulmuş bir soru olup eylemin ve anlamın amaç boyutunu oluşturur. Bu soruya verilecek cevap, hem hükmün konuluş amacını hem de bu eylemin bu hükme bağlanmasındaki gāî sebebi teşkil eder. Bu bakımdan verilecek cevabın şâriin hüküm koymadaki genel amaçlarına uygun olması gerekir. İlleti “bâis” olarak tanımlayanlar öyle anlaşılıyor ki bu hususu kastetmişlerdir.

Bu açıklamalar sebep, illet ve hikmet arasındaki ilişkiyi de genel hatlarıyla ortaya koymuş olmaktadır. Doktrinde bazı sebeplerin illet, bazı illetlerin sebep yerine ikame edilmesi ve hükümlerin doğrudan illete değil illet yerine ikame edilen sebeplere bağlanması, hukukî istikrarın sağlanması ve görüşler arasında tutarlılığın kaybedilmemesi gibi pratik düşüncelere dayandığı gibi bunda, hukukta sübjektif yorum ve keyfî uygulamalara meydan vermeme düşüncesinin etkisi de bulunabilir. Hükmü eylem düzlemindeki sebep-sonuç ilişkisine, teknik ifadesiyle “mazbutlaştırılmış illet”e göre vermenin uygulamada istikrar ve birtakım rahatlıklar sağlayacağı da açıktır.

Öte yandan hikmet kavramının, vaz‘î hükmün nevilerinden olan ve “kendi varlığından hükmün varlığı, yokluğundan hükmün yokluğu gereken şey” olarak tarif edilen sebep terimiyle de bazı noktalarda kesiştiği görülmektedir. Hikmetin genel anlamda hükmün konuluşunun mânevî gerekçesi, sebebin ise hükmün varlığının maddî gerekçesi ve göstergesi olduğu dikkate alınınca aralarında bir ilişkiden bahsetmek mümkündür. Nitekim sebep, illet ve hikmeti sebep ilişkisi bağlamında değerlendiren Molla Fenârî illeti “etkin sebep” (es-sebebü’l-fâilî), hikmeti ise “amaçsal sebep” (es-sebebü’l-gāî) olarak nitelemiştir. Buna göre meselâ kısas hükmünün hikmeti nefsi korumak, bu hükmün sebebi suçsuz bir insanı kasten öldürmektir (Fuṣûlü’l-bedâyiʿ, II, 371). Burada hikmet hükmün anlam gerekçesi olurken sebep onun maddî varlığının gerekçesi olmakta ve sonuç olarak hikmet bizzat sebep üzerine terettüp etmektedir (Abdülazîz b. Abdurrahman er-Rebîa, es-Sebeb ʿinde’l-uṣûliyyîn, II, 23). Bundan dolayı Şâtıbî, mevcut sebeplerin bizzat kendileri için sebep olmayıp kendilerinden birtakım başka şeylerin neşet etmesi için sebep kılındıklarını, aksi halde bunların sebep olarak vazedilmelerinin bir anlamı kalmayacağını söylemiştir. Diğer taraftan şer‘î hükümler ancak maslahatların celbi ve

mefsedetlerin def'i için teşrî' kılındığına göre bu hükümler söz konusu sebeplerin sonuçları (müsebbep) olacak ve böylece sebeplerle müsebbeplerinin kastedildiği ortaya çıkacaktır ki (el-Muvâfaḳāt, I, 195) bu durum sebeple hikmet arasındaki geçişliliğe işaret eden önemli bir noktadır. Böyle olunca hikmetin "hükmün teşrî' kılınması için münasip mâna" şeklinde tarif edilmesi durumunda hikmetle sebep arasında iki önemli fark ortaya çıkmaktadır. Birinci fark, hüküm varlık ve yokluk bakımından sebebine bağlı olduğu halde hikmetine bağlılığının şart olmamasıdır. Hikmetle sebep arasındaki bu bağlılıktan dolayı sebebin açık (zâhir) ve istikrarlı (munzabıt) olması gerekir. Hikmette böyle bir bağlılık şart olmadığı için onun her zaman zâhir ve munzabıt olması gerekmez, hatta hikmet çok defa gizli (hafî) ve istikrarsız (muztarib) bir şekilde bulunur. İkinci fark ise sebeple hükmü arasındaki münasebet bazan açık ve anlaşılır, bazan da açık olmayan bir tarzda bulunabildiği halde hükümle hikmeti arasındaki münasebetin her zaman açık olmasıdır. Çünkü hikmet kendisiyle hükmün teşrî' kılındığı mânadır (Abdülvehhâb Hallâf, s. 60).

Sebebin illet yerine veya bazan illetin sebep yerine ikame edilmesi ilgili konunun kıyasa müsait olup olmadığı meselesiyle de ilgilidir. Bu açıdan özellikle ibadetlere ve ibadet yönü ağır basan konulara dair hükümlerde ve ceza hukuku alanında illetin sebebe dönüştürüldüğü sıkça görülür. Meselâ yolculukta namazı kısaltmanın esas illeti olan meşakkat, değişken olduğu gerekçesiyle ve belki de kötüye kullanılabileceği endişesiyle illet olmaktan çıkarılmış, meşakkatin muhtemelen bulunacağı yolculuk hali illet yerine konulmuştur. Aynı şekilde kısasın illeti esasen "engelleme anlamı" iken sübjektif bir durum olduğu göz önünde tutularak bu anlam illet olmaktan çıkarılmış ve aslında kısasın maddî düzlemde sebebi olan öldürme eylemi illet yerine geçirilmiştir. Hükmün anlam boyutunun eylem boyutuna indirgenerek sebebin illet yerine ikamesi, çok defa hükmün uygulama alanının sınırlı olup genişletilmeye müsait olmadığını anlatma amacı da taşımaktadır. Dolayısıyla anlam boyutuna (illet) ilişkin bir soru, fıkıh usulündeki teknik anlamda sebep sorusuna indirgenmiş olmaktadır. Halbuki hilâlin görülmesinin oruç tutmanın sebebi olması ile yolculuğun namazı kısaltma sebebi olması birbirinden tamamıyla farklıdır. Esasen yolculuk halinde namazı kısaltmanın illeti yolculuk değil meşakkat iken usulcüler mazbut olmadığı, kişiden kişiye ve yolculuğun durumuna göre değişeceği gerekçesiyle meşakkati illet olmaktan çıkarıp meşakkatin mazınnesi olan

sebebi (yolculuk) mazbut olduğu gerekçesiyle illet yerine koymuşlardır. Bu suretle başka alanlarda kullanılması mümkün olan meşakkat illet olmaktan çıkarılmış, yerine kāsır olan yolculuk hali geçirilmiştir.

Özetle belirtmek gerekirse sebep eylem düzleminde, bir insanın bir fiili niçin yaptığına veya hükümle eylem arasındaki maddî münasebet ve bağlantıyı ortaya çıkarmaya ilişkin sorunun cevabı olurken illet, hükümle eylem arasındaki anlam bağlantısını ve uygunluk ilişkisini ortaya çıkarmaya yönelik sorunun, hikmet ise şâriin bir hükmü koymadaki amacını anlamaya yönelik sorunun cevabı olmaktadır. Bu noktada illetle hikmet arasında şöyle bir farklılık daha bulunmaktadır: İllet büyük ölçüde tek tek hükümler için söz konusudur ve şâriin bir hükümdeki özel amacına ilişkindir. Hikmet ise tek tek hükümler için söz konusu olabileceği gibi daha ziyade hükümler bütünü için söz konusu olur ve şâriin genel amaçlarına ilişkindir. Öte yandan bir illet ekseninde yapılan teknik anlamdaki kıyastan başka bazı İslâm hukukçularının maslahî kıyas, mürsel kıyas ve mâna kıyası gibi yaklaşımları özelde istislâh teorisi çerçevesinde, genelde ise hikmet çerçevesinde yer

alır. Çünkü istislâh, hikmetin yukarıda belirtilen mesâlih-i ibâd vechesi doğrultusunda çözüm üreten yaklaşımın adıdır.

Hikmetin tanımıyla ilgili bütün bu kavramsal tartışmalar, netice itibariyle bir kıyas işleminde hikmete dayanarak hüküm verilip verilemeyeceğini (hikmetle ta‘lîli) tesbit için yapılmıştır ve bu konuda ileri sürülen görüşleri üç grupta toplamak mümkündür: 1. Usulcülerin çoğunluğuna nisbet edilen görüşe göre -ister zâhir ve munzabıt olsun isterse olmasın-hikmetle ta‘lîl mutlak olarak câiz değildir. 2. İçlerinde Seyfeddin el-Âmidî ve Safiyyüddin el-Hindî’nin de bulunduğu bir gruba göre zâhir ve munzabıt olması halinde hikmetle ta‘lîl câizdir. Çünkü hüküm, konuluş amacı esasında hikmet olduğu halde -kapalılığı sebebiyle özünde değişken olabilen hikmeti içeren-zâhir ve munzabıt vasıfla ta‘lîl edilebildiğine göre hikmetin açıklık ve istikrar yönünden vasfa eşit olması halinde hükmün hikmetle ta‘lîli daha uygun ve evlâdır (Âmidî, III-IV, 180-183). 3. Fahreddin er-Râzî gibi bazı usulcüler ise hikmetle ta‘lîlin bazı durumlarda câiz görülebileceğini savunmuşlardır. Râzî’ye göre hikmet, illetin illet oluşunun illeti olduğu için doğrudan hükmün illeti olması daha uygun ve evlâdır (el-Maḥṣûl, V, 287-

293; ayrıca bk. Âmidî, III-IV, 180).

Hikmetle ta‘lîli mutlak bir şekilde reddeden usulcülerin çoğunluğu, ayrıca böyle bir ta‘lîlin naslarda da bulunmadığı konusunda ittifak etmişlerdir. Hatta onlara göre naslarda bilfiil bulunan ta‘lîller de hikmetlere göre değil sadece zâhir vasıflara göre yapılmıştır. Çünkü illeti tesbitten maksat şer‘î hükmün bilinmesidir ve bu sebeple onun karışıklığa meydan vermeyecek şekilde açık, çeşitli kişi veya durumlara göre değişiklik göstermeyecek şekilde istikrarlı bir vasıf olması gereklidir. Halbuki hikmette bu özellikler bulunmaz. Meselâ yolculuk halinde oruç tutmama ruhsatıyla ilgili hükmün hikmeti olan meşakkat kişilere, yerlere, zamana, hal ve şartlara göre değişiklik gösterir. Bu durumda hükmün hikmete göre ta‘lîl edilmesi, yani onun varlık veya yokluğunun hikmete bağlanması doğru olmaz. Oysa zâhir ve munzabıt bir vasfın esas alınması durumunda onun hikmetinin de gerçekleşmesi kuvvetle muhtemeldir. Bu yaklaşımın sonucu olarak söz konusu usulcüler illet-hikmet konusundaki görüşlerini, “Şer‘î hükümler var oluş ve yok oluş bakımından hikmetlerine değil illetlerine göre cereyan eder” ya da, “İlleti varsa hüküm de vardır, hikmete aykırı düşse bile; illeti yoksa hüküm de yok olur, hikmeti mevcut bulunsa bile” şeklinde genel bir kural haline getirmişlerdir. Buna göre dinen yolcu sayılan kişi her ne durumda olursa olsun dört rek‘atlık namazları iki rek‘at kılabilir. Bu hükmün hikmeti olan meşakkat bulunmadığı zaman, meselâ geniş maddî imkânlar içinde bulunan bir hükümdarın yolculuğu halinde de onun için hüküm yine böyledir, zira burada hükmün illeti yolculuktur ve bu vasıf da mevcut bulunmaktadır. Öte yandan dinen yolcu sayılmayan, fakat taş veya maden ocağında ocakçılık yapan ya da hamallık gibi ağır meşakkatlere mâruz kalan bir kişi namazları kısaltamaz. Çünkü burada hükmün hikmeti olan meşakkat bulunmakla birlikte hükmün illeti olan yolculuk mevcut değildir.

Naslarda hükmün konuluş gerekçesine ve amacına (hikmet) ilişkin açıklama bulunabilir. Meselâ, “Ey iman edenler! Şarap, kumar, dikili taşlar, fal ve şans okları şeytan işi birer pisliktir; bunlardan kaçının ki kurtuluşa eresiniz. Şeytan şarap ve kumarla aranıza düşmanlık ve kin sokmak, sizi Allah’ı anmaktan ve namazdan alıkoymak ister. Artık -bunlardan- vazgeçtiniz değil mi?” meâlindeki âyette (el-Mâide 5/90-91) şaraptan sakınma emrinin maksadı, onun sebep olduğu dinî ve içtimaî kötülüklerin

önlenmesi olarak belirtilmektedir. Burada hüküm hikmetiyle beraber zikredilmekle birlikte yasağa gerekçe teşkil eden muhtemel kötü sonuçların ortaya çıkmayabileceği durumlarda şarap içme yasağının kalkacağı veya benzer kötü sonuçların aynı gerekçeden hareketle kıyas yoluyla yasaklanabileceği endişesiyle usulcüler hikmetle ta‘lîlden vazgeçerek şarap yasağını “sarhoş edici özellik” gibi açık ve objektif bir vasfa bağlamışlardır. Hadislerde bir hükmün niçin konulduğunu gösteren açıklamalar da fakihler tarafından aynı yaklaşımla ele alınmıştır. Sahâbeden nakledilen çeşitli fetva ve hükümler incelendiğinde onların da birçok hükmün açıklama ve yorumunda hikmeti (maslahat ve mefsedet) esas aldıkları görülür. Meselâ sahâbîler Hz. Peygamber’in, “Savaş sırasında el kesilmez” (hırsızlık suçunun cezası uygulanmaz) (Ebû Dâvûd, “Ḥudûd”, 18) şeklinde belirttiği hükmü, cezanın uygulanmasının o sırada ortaya çıkaracağı zararla, yani suçlunun düşmana sığınması tehlikesiyle açıklamışlar, daha sonra bu hükmü diğer had cezalarına da teşmil ederek, “Düşman ülkesinde iken hadler uygulanmaz” şeklinde bir genel kurala ulaşmışlardır. Ebû Hanîfe, Mâlik b. Enes, Ebû Yûsuf, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî gibi imamlarla bazı Şâfiî hukukçuları ve İbn Teymiyye gibi âlimlerin, hatta şekil ve lafız unsuruna takılıp kalmayan müctehid imamlar başta olmak üzere fakihlerin ictihad ve fetvalarında maslahatın sağlanıp mefsedetin giderilmesine özel bir önem atfettikleri, böylece hikmeti gerçekleştirmeye çalıştıkları görülür. Ancak bu tür ictihad ve yorumları, hükümlerin hikmetle ta‘lîl edilebileceğinin açık örnekleri veya böyle bir metot önerisi olarak tanıtmak doğru olmaz. Hukukta objektifliğin, istikrar ve hukuk güvenliğinin korunabilmesi için ta‘lîlin daha açık ve objektif vasıflara bağlanması her devirde büyük ölçüde korunmuştur. İleri dönem fakihlerinin hikmetle ta‘lîle itibar etmedikleri de bilinmektedir. Onların bu tavırlarında, yukarıdaki sebeplerin yanı sıra mezhep imamlarından nakledilen birtakım fer‘î hükümleri genel ve kapsamlı kıyaslarla, açık ve değişkenlik göstermeyen illetlerle kurallaştırma ve bu sayede mevcut fıkhî hükümler koleksiyonu içinden yeni meselelere uygun hükümleri çıkarabilme (tahrîc), mezhebin bütünlüğünü koruma ve herhangi bir fer‘î hükümde farklılık iddiası ile mezhebin kendi içinde çelişkiye düştüğüne dair muhtemel itirazları önleme gayretleri önemli bir paya sahiptir. Meselâ ribâ ile ilgili hadiste, “Altını altınla, gümüşü gümüşle, buğdayı buğdayla, hurmayı hurmayla, arpayı arpayla ve tuzu tuzla aynı miktarlarda ve peşin olarak değiştirin. Fazlalık ribâdır. Bunlardan farklı sınıflar arasında olursa peşin olmak kaydıyla

istediğiniz miktarlarda satabilirsiniz” denilmektedir (farklı lafızlarla rivayeti için bk. Dârimî, “Büyûʿ”, 41; Buhârî, “Büyûʿ”, 78; Müslim, “Müsâḳāt”, 81-84; İbn Mâce, “Ticârât”, 48; Nesâî, “Büyûʿ”, 50). İbnü’l-Hümâm, ribânın haram kılınmasındaki esas amacın (hikmet) insanların mallarının korunması ve zarara uğramalarının önlenmesi olduğunu, ancak bu hikmetle ta‘lîle gidilmediğini belirtmiştir. Çünkü söz konusu hükmün “malları koruma” gerekçesiyle ta‘lîl edilmesi halinde meselâ bir devenin iki deveye, bir elbisenin iki elbiseye karşılık satılmasının da câiz olmamasının gerekeceğini, halbuki peşin olması durumunda böyle bir satışın Hanefî mezhebinde câiz olduğunun ittifakla

kabul edildiğini söylemiştir. Hatta Hanefîler, böyle bir değişmenin câiz olduğuna dair mezhepte mevcut bulunan hükümle çelişmemesi için ribâ yasağının hikmeti olan “insanların mallarını haksız mübâdeleden koruma” esasını ön plana çıkarmayıp ribânın haramlığı hükmünü “keyl (ölçü) veya vezin (tartı) birliği” illetiyle ta‘lîl etmişlerdir (Fetḥu’l-ḳadîr, V, 279). Bu durum, onların yeni hadiseler hakkında hüküm verebilmek için objektif ölçülere ulaşabilme arzusu ve mezhebin çeşitli konulardaki kabullerine yöneltilebilecek itirazları önleyebilme endişesiyle hikmetle ta‘lîlden vazgeçtiklerini göstermektedir. Böyle bir yaklaşım tarzı, İslâm hukuk mezheplerinin kendi mantıkî tutarlılıklarını kontrol ettiklerini göstermesi açısından önemli olmakla beraber yukarıdaki örnek, kıyastaki illetin insanların bir maslahatını gerçekleştirmek veya onlardan bir mefsedeti savmak üzere hükmün konmasına sebep olan vasıf yani hikmet anlamına da gelebileceği hususunu ortadan kaldırmaz. Bu durumda eğer adı geçen vasıf açık ve munzabıt ise hüküm ona göre ta‘lîl edilir ve ayrıca onu içerdiğine kuvvetle muhtemel nazarıyla bakılan başka bir hususu (mazınne) araya katmaya gerek kalmaz (Zekiyyüddin Şa‘bân, s. 146).

Hikmetle ta‘lîl konusunda yapılan bu tartışmalardan, İslâm hukukçularının büyük çoğunluğunun, Allah’ın koyduğu hükümlerde mutlaka birtakım gayeler bulunduğu ve bu hükümlerin büyük bir kısmının ta‘lîl edilebilir nitelikte olduğu görüşünü benimsedikleri de anlaşılmaktadır. Bu gayeler ise netice itibariyle insanlar için fayda sağlama ve onlardan zararı defetme ve dünyayı kötülüklerden arındırma esasına dayanır. Bu sebeple adaletten zulme, rahmetten musibete, maslahattan mefsedete ve hikmetten abese giden herhangi bir mesele -bazı zorlama yorumlarla din çerçevesine sokulsa

dahi-asla dinden değildir (İbn Kayyim el-Cevziyye, III, 14-15). Ayrıca şâriin bu temel amaçları nasların anlaşılması, uygulanması ve hakkında nas bulunmayan durumlara ait hükümlerin istidlâl edilmesinde de en önemli yorum vasıtalarıdır. Bilhassa nasların ibarelerinin mânaya delâletleri sırasında birden fazla ihtimale açık olması veya cüz'î deliller arasında bir çelişki bulunması durumunda onları anlayabilmek, aralarını uzlaştırmak veya onlardan birini tercih etmek için öncelikle nasların ihtiva ettiği hikmetlerin bilinmesine ihtiyaç vardır (bk. MAKĀSIDÜ'ş-ŞERÎA).

Sonuç olarak İslâm hukukçuları şâriin hüküm koymada bir amacı bulunduğunda, hükümlerin hikmet ve maslahat içerdiğinde görüş birliğine varmakla birlikte bunların ta'lîl edilip edilemeyeceğinde ve her ta'lîlin hükmün alanını genişletme sonucuna götürüp götürmeyeceğinde farklı görüşte olmuşlar, ta'lîl yöntemini benimseyenler nâdiren hikmetle test edilmeyen illete dayanmış olsalar da çoğunlukla naslarda mevcut hükümlerin ancak anlam ve amaç boyutunun birlikte değerlendirilmesi sonucunda tesbit edilen illete göre ta'lîl edilebileceği görüşünü paylaşmışlardır. Bu bakımdan ta'lîlin sadece hikmete göre yapılıp yapılmayacağı konusu tartışmalı olup klasik teoride hikmetle ta'lîle fazla itibar edilmediği söylenebilir. Bazı İslâm hukukçularının hikmetle ta'lîlin mümkün olduğu yönündeki ifadeleri onların mutlak anlamda ve kayıtsız olarak hikmetle, yani doğrudan ve sadece şâriin amaçları esas alınarak ta'lîl yapılmasını câiz gördükleri anlamına gelmez. Bu ifadelerden bir kısmı gerçek illetin hikmet oluşunu anlatmaya yöneliktir. Hikmetle ta'lîli câiz gördüğü belirtilen âlimler çok defa, getirdikleri kayıtlarla bir bakıma hikmeti esnek yapısından çıkarıp illete dönüştürmüş olmaktadırlar (Fahreddin er-Râzî, V, 287-295; Âmidî, III-IV, 180-183).

Ayrıca hikmetle ta'lîlin, yukarıda belirtilen üç farklı düzlemden hangisi açısından söz konusu edildiğinin bilinmesi de maksadın anlaşılması için gereklidir. Çünkü hukukun uygulanması düzleminde hikmetle ta'lîlin câiz görülmesi kargaşa ve düzensizlik doğuracağı ve hukuka olan güveni sarsacağı için bir hukukçunun bunu câiz görmesi düşünülemez. Uygulama alanında böyle bir ta'lîl belki sadece ferdî alan için söz konusu edilebilir. Hikmetle ta'lîl anlam düzlemi açısından söz konusu edilmişse bunun mânası, hükümle sebep arasında kurulan anlam bağlantısının sürekli olarak hikmet ölçeğine vurulmak suretiyle kontrol edilmesi ve hikmete uygunluk

bulunduğu sürece korunması, aksi takdirde hikmeti gerçekleştirecek başka anlam bağlantılarının tesbit edilmesidir. Esasen İslâm hukukçularının ilke olarak hikmetle ta‘lîle karşı çıkmalarının temelinde, Necmeddin et-Tûfî’nin savunduğu gibi makāsıd-ı şâriin lafızları geçersiz hale getirecek ve nasları iptal edecek genişlikte yorumlamasına engel olma düşüncesi yatar. Fakat bu yaklaşım hiçbir şekilde hikmetin ihmal edilmesi anlamına gelmez. Aksine hikmet, İslâm hukukçularının hukuk tefekküründe tek tek hükümlere ilişkin özel amaçların kendine göre test edileceği bir kriter olarak önemle korunmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, I, 370; Dârimî, “Büyûʿ”, 41; Buhârî, “Büyûʿ”, 78; Müslim, “Müsâḳāt”, 81-84; İbn Mâce, “Ticârât”, 48; Ebû Dâvûd, “Ḥudûd”, 18; Tirmizî, “Nikâḥ”, 5; Nesâî, “Büyûʿ”, 50; Gazzâlî, el-Müstaṣfâ, I, 284-310; a.mlf., Şifâʾü’l-ġalîl (nşr. Hamed el-Kebîsî), Bağdad 1390/1971, s. 159-169; Fahreddin er-Râzî, el-Maḥṣûl, V, 287-295; Âmidî, el-İḥkâm, I-II, 110-111; III-IV, 180-183, 210-213, 237-242; İzzeddin b. Abdüsselâm, Ḳavâʿidü’l-aḥkâm, Beyrut, ts., I, 3-17; Sadrüşşerîa, et-Tavżîḥ, II, 63; İbn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmü’l-muvaḳḳıʿîn, III, 14-15; Sübkî, Cemʿu’l-cevâmiʿ, II, 273-282; Şirbînî, Taḳrîr ʿalâ Ḥâşiyeti’l-ʿAṭṭâr, Beyrut, ts. (Dârü’l-Kütübi’l-ilmiyye), II, 278-280; Şâtıbî, el-Muvâfaḳāt, I, 195, 265; II, 8-33, 306; Molla Fenârî, Fuṣûlü’l-bedâyiʿ, İstanbul 1289, II, 371; İbnü’l-Hümâm, Fetḥu’l-ḳadîr (Bulak), V, 279; Şevkânî, İrşâdü’l-fuḥûl, s. 207-208; İsmail Hakkı İzmirli, İlm-i Hilâf, İstanbul 1330, s. 62-73; Abdülvehhâb Hallâf, ʿİlmü uṣûli’l-fıḳh, Küveyt 1388/1968, s. 60, 63-67; Muhammed el-Hudarî Bek, Uṣûlü’l-fıḳh, Kahire 1389/1969, s. 56-61, 298-316; M. Ebû Zehre, Uṣûlü’l-fıḳh, Kahire, ts. (Dâru’l-Fikri’l-Arabî), s. 197-200, 219-222; Zekiyyüddin Şa‘bân, Uṣûlü’l-fıḳhi’l-İslâmî, Beyrut 1971, s. 136-146, 248-250; Abdülkadir Şener, İslâm Hukukunun Kaynaklarından Kıyas İstihsan İstislah, Ankara 1974, s. 103; Abdülazîz b. Abdurrahman er-Rebîa, es-Sebeb ʿinde’l-uṣûliyyîn, Riyad 1399/1980, I, 165-166; II, 17-24; a.mlf., “el-ʿİlle ʿinde’l-uṣûliyyîn”, Eḍvâʾü’ş-şerîʿa, XI, Riyad 1400, s. 256-269; M. Mustafa Şelebî, Taʿlîlü’l-aḥkâm, Beyrut 1401/1981, s. 133-153; M. Saîd

Ramazan el-Bûtî, Ḍavâbiṭü’l-maṣlaḥa fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye, Beyrut 1402/1982, s. 23; Vehbe ez-Zühaylî, Uṣûlü’l-fıḳhi’l-İslâmî, Dımaşk 1406/1986, I, 93-96, 648, 649-651; Ali Bakkal, İslâm Hukukunda Hikmet, İllet ve İctimâî Vâkıa Münâsebetlerinin Hukukî Neticeleri (doktora tezi, 1986, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), s. 268-273, 315-322; M. Tâhir b. Âşûr, İslâm Hukuk Felsefesi (trc. Vecdi Akyüz - Mehmet Erdoğan), İstanbul 1988, s. 132-164; Mohammad Hashim Kamali, Principles of Islamic Jurisprudence, Cambridge 1991, s. 35-37, 207-210; Ahmed er-Reysûnî, Naẓariyyetü’l-maḳāsıd ʿinde’l-İmâm eş-Şâṭıbî, Riyad 1992, s. 19-24; Hammâdî el-Ubeydî, eş-Şâṭıbî ve Maḳāṣıdü’ş-şerîʿa, Beyrut 1992, s. 119-129; Yûsuf Hâmid el-Âlim, el-Maḳāṣıdü’l-ʿâmme li’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye, Kahire, ts. (Dârü’l-Hadîs), s. 133-147; Muhammed b. Muhammed Şettâ Ebû Sa‘d, “Beyânü’l-ḥikme fi’t-teşrîʿi’l-İslâmî”, Mecelletü’l-Buḥûs̱i’l-İslâmiyye, XXXIV, Riyad 1412/1992, s. 169-211.

Ferhat Koca

TASAVVUF.

Hikmet tasavvufta genellikle “ilâhî sırların ve gerçeklerin bilgisi, varlıkların var oluş amaçlarının kavranması, sebeplerle bunların sonuçları

arasındaki ilişkilerde ilâhî iradenin rolünün keşfedilmesi” anlamında kullanılır. Nitekim ilk sûfîlerden Hakîm et-Tirmizî hikmeti “kalbin ilâhî sırlara vâkıf olması”, Ebû Osman el-Mağribî “hak olanı söylemek” şeklinde tarif etmişlerdir. Hakîm et-Tirmizî’ye göre “hikmeti ulyâ” veya “hikmeti hikmet” denilen hikmet türü peygamberlere ve velîlere has bir ilimdir (H̱atmü’l-evliyâʾ, s. 348, 362); bu anlamda hikmet keşf yoluyla ulaşılan tasavvufî bilgidir.

Kuşeyrî sûfîlerin hikmeti açlıkta aradıklarını söyler. Ona göre günah ve cehaletin kaynağı tokluk, ilim ve hikmetin kaynağı açlıktır (Risâle, s. 236). Hikmet midesi boş olanlarda bulunur (a.g.e., s. 256). Bâyezîd-i Bistâmî, “Bu mârifete ne ile ulaştın?” sorusuna, “Boş mide ve çıplak bedenle” şeklinde cevap verdiğine göre (a.g.e., s. 91) hikmetle mârifet aynı anlama gelmektedir. Yûsuf b. Hüseyin er-Râzî hikmetin amelle kazanıldığını söyler (Sülemî, s. 189). Hikmet sahibi olmanın alâmeti sürekli olarak sükût etmek

ve ihtiyaçtan fazla konuşmamaktır (a.g.e., s. 226). Hikmeti elde etmek için dünyevî kaygılardan uzak kalmak gerekir.

Tasavvufî bilgi olarak hikmet ehli olmayana verilmez, ehli olandan da esirgenmez. Hikmeti ehli olmayana veren ona zarar vermiş, ehlinden esirgeyen de ona zulmetmiş olur (a.g.e., s. 26, 32). Sûfîlerin bu konuda dikkatli olmalarının sebebi hikmeti dinleyip de kabul etmeyenin günahkâr, ona göre davranmayanın ise münafık olacağına inanmalarıdır (a.g.e., s. 387). Öte yandan hikmetin kimlerde bulunmayacağı hususuna da dikkat çekilmiş, Fudayl b. İyâz, bid‘atçılarla düşüp kalkanların hikmete sahip olamayacağını ifade etmiştir (a.g.e., s. 10).

İlk sûfîlere göre hikmet çabayla kazanılan, özenle korunan çok değerli bir gizli bilgidir. Bu bilgiye sahip olan kişiye hakîm denir. Ebû Bekir el-Verrâk'a göre peygamberlerden sonra en yüksek derecede bulunanlar hakîmlerdir (a.g.e., s. 226). Hakîm et-Tirmizî ise hakîmlerin peygamberler ve sıddîklardan sonra Allah katındaki yerlerini alacaklarını söyler (a.g.e., s. 33). Tasavvufta bazan ârifle hakîm eşit kabul edilir, bazan da ârif hakîmden üstün görülür. Hakîm et-Tirmizî'ye göre âlimin mertebesi konuştuklarının altında, hakîmin mertebesi konuştuklarıyla aynı seviyede, ârifinki ise konuştuklarının üstündedir.

Hikmeti ilk defa bir tasavvuf terimi olarak ele alıp inceleyen Herevî onun üç mertebesinden bahsetmiş, daha sonra takipçileri Herevî'nin bu görüşlerini çeşitli şekillerde yorumlamışlardır. Herevî'ye göre hikmetin birinci derecesi bir durumu, bir işi görmek, bilip tanımak, ikinci derecesi bunu ifade etmek, üçüncü derecesi onu uygulamak ve yaşamaktır (Ṣad Meydân, s. 59). Felsefe kültürünün iyice yaygınlaştığı dönemlerde sûfîlerin hikmet tanımlarının da felsefîleştiği görülmektedir. Nitekim İbnü'l-Arabî'nin tasavvufî görüşlerine bağlılığıyla tanınan Abdürrezzâk el-Kâşânî hikmeti "asıllarına uygun olarak eşyanın mahiyeti, nitelikleri, özellikleri, hükümleri, sebep-sonuç bağlantısı, varlıklar alanındaki sıkı düzenin sırrı hakkında bilgi sahibi olmak, bu bilginin gereğine göre hareket etmek" şeklinde tanımlamıştır (Iṣṭılâḥâtü'ṣ-ṣûfiyye, s. 61). Kâşânî ayrıca biri söylenen hikmet, diğeri söylenemeyen hikmet olmak üzere hikmeti ikiye ayırmakta, ilkine şeriat ve tarikat, ikincisine hakikatin esrarı adını vermektedir. Ona göre rüsûm ulemâsı ve halk ikinci hikmetten bir şey

anlayamaz.

Sonraki dönemlerde sûfîlerin hikmet konusunda verdikleri tariflerde hikmetin bilgi ve eylemle ilgili yönü aynı derecede vurgulanmış, bunun sırrî bir bilgi olduğuna işaret edilmiştir. Bununla beraber tasavvuf tarihinde hikmeti konu alan en ünlü eser olan İbnü'l-Arabî'nin Fuṣûṣü'l-ḥikem'i tamamıyla teorik mahiyettedir.

İlk sûfîler hikmet konusunda bazı risâleler kaleme almışlardır. Ebû Bekir el-Verrâk'ın (ö. 280/893) Risâle fi'l-ḥikme ve't-taṣavvuf adlı eseriyle Zünnûn el-Mısrî'ye nisbet edilen Risâle fi'l-ḥikme bunlardandır (Sezgin, V, 643, 647). İbn Atâullah el-İskenderî'nin el-Ḥikemü'l-ʿAṭâʾiyye adlı eseri 300 kadar hikmetli sözü ihtiva eder. Şehâbeddin es-Sühreverdî el-Maktûl, Ḥikmetü'l-işrâḳ adlı eseriyle kendine has bir tasavvuf felsefesinin öncülüğünü yapmıştır. Ahmed Yesevî'nin hikemî şiirlerini ihtiva eden eseri de Dîvân-ı Hikmet adıyla anılır. Ahmed er-Rifâî'nin el-Ḥikemü'r-Rifâʿiyye adlı risâlesi de onun bazı Hikmetli sözlerini ihtiva eder.

Tasavvufta hikmete verilen önem sebebiyle bazı sûfîlerin "hakîm" lakabıyla anıldıkları görülmektedir. Hakîm et-Tirmizî ve Hakîm Senâî gibi Orta Asya Türk sûfîlerinden Hakîm Atâ Süleyman Bâkırgānî de ününü bu kavramdan alır. Safî, Süleyman Atâ'yı tanıtırken "hikmetâmiz" sözlerinin, "ibret-engiz" latifelerinin Türkistan'da meşhur olduğunu belirttikten sonra, "Her gördüğün kişiyi Hızır bil, her geceyi Kadir bil"; "Herkes yahşi biz yaman, herkes buğday biz saman" şeklindeki özdeyişlerini bu hikmetlere örnek olarak göstermektedir (Reşehât Tercümesi, s. 18-19).

BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrîfât, "ḥikme" md.; Tehânevî, Keşşâf, I, 370; Hakîm et-Tirmizî, H̱atmü'l-evliyâʾ (nşr. Osman Yahyâ), Beyrut 1965, s. 348, 362; Kelâbâzî, Taarruf (Uludağ), s. 83, 130; Kuşeyrî, Risâle (Uludağ), s. 91, 236, 256; Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 10, 26, 32, 33, 81, 135, 189, 226, 387, 483; Gazzâlî, İḥyâʾ, I, 1-38; a.mlf., el-Ḥikme fî maḫlûḳāti'llâh (nşr. Muhammed Reşîd),

Beyrut 1986; Herevî, Ṣad Meydân, Tahran 1368, s. 58-59; a.mlf., Ṭabaḳāt, s. 725; a.mlf., Menâzil, s. 132, 399; İbnü'l-Arabî, el-Fütûḥât, II, 269; Baklî, Meşrebü'l-ervâh, s. 147; Kâşânî, Iṣṭılâḥâtü'ṣ-ṣûfiyye, s. 61-63; Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 263; Reşehât Tercümesi, s. 18, 19; Ankaravî, Minhâcü'l-fukarâ, Kahire 1256, s. 211-212; Köprülü, İlk Mutasavvıflar, s. 87-89; Sezgin, GAS, V, 643, 647; Seyyid Ca‘fer-i Seccâdî, Ferheng, Tahran 1350, s. 326 vd.; Seyyid Sâdık-i Gûherîn, Şerḥ-i Iṣṭılâḥât-ı Taṣavvuf, Tahran 1367, IV, 268; Süleyman Uludağ, İslâmda Emir ve Yasakların Hikmetleri, Ankara 1995.

Mustafa Kara

HİKMET

(حكمت)

Şehbenderzâde Ahmed Hilmi tarafından İstanbul'da önce haftalık, daha sonra günlük olarak yayımlanan siyasî ve fikrî gazete.

21 Nisan 1910 - 25 Ekim 1912 tarihleri arasında farklı boyutlarda, çeşitli aralıklarla, bazan ismi değiştirilerek yayımlanan Hikmet, yazılarının çoğu Şehbenderzâde Ahmed Hilmi tarafından yazıldığı için onun adıyla özdeşleşmiş bir gazetedir. II. Meşrutiyet'in ilânından bir müddet sonra 23 Zilkade 1326 (17 Aralık 1908) tarihinden itibaren haftalık İttihâd-ı İslâm dergisini çıkaran Ahmed Hilmi, bu derginin 18. sayıda (23 Nisan 1909) kapanması üzerine bir süre bazı gazete ve dergilerde yazmış, 11 Rebîülâhir 1328 (21 Nisan 1910) tarihinden başlayarak haftalık Hikmet gazetesini yayımlamıştır. Önceleri değişik matbaalarda basılan gazete, Şehbenderzâde'nin kendi matbaasını kurmasıyla 3 Kasım 1910 tarihli 29. sayısından itibaren Hikmet Matbaası'nda basılmıştır. Perşembe günleri çıkan gazetenin başlık yazısı altında "i'tisâm" âyetinden (Âl-i İmrân 3/103) alınmış "va'tesimû ve lâteferrekū" ibaresi ve yanında da

"İttihad hayattır, tefrika memattır" cümlesi yer almaktadır.

Gazetenin yönetime karşı henüz açık bir muhalefete geçmediği bu dönemde sayfalarında fikrî yazı ve tefrikalar yer almıştır. "İcmâl-i Siyâsî, Hikemiyat, İçtimâiyat, İktisâdiyat, Felsefe-i Asır, Tasavvuf-ı İslâmî" başlıkları arasında başlıca şu yazılar dikkati çeker: "Tasavvuf-ı İslâmî ve Fünûn-ı Cedîde ve Felsefe", "Bâtınîler: İblis İzzeddin Behmen", "Din, Hikmet ve Fen Karşısında Feminizm", "Âlem-i İslâm'ın Zaaf ve Kuvveti", "Edebiyyât-ı Mutasavvıfâne".

Yazılardan çoğunun muharriri olan Ahmed Hilmi'den başka gazetede Yunus Nâdi (Abalıoğlu), Ömer Fevzi (Mardin), Ali Haydar, Ahmed Hamdi (Akseki), Ahmed Agayef (Ağaoğlu), Şerefeddin (Yaltkaya) gibi bazı yazarların makaleleri de bulunmaktadır. Pek çok sayıda ise yarım sayfa

hacminde Farsça bir makale yer almıştır. İstek üzerine bazı sayıları ikinci defa basılan Hikmet Girit için, Batılı bir yazarın İslâm dinine ve peygamberine haksız yere dil uzatmasına karşı ve Almatu (Almatı) felâketzedegânına yardım amacıyla fevkalâde nüshalar çıkarmış, ayrıca Osmanlı donanmasını güçlendirmek için çeşitli yardım kampanyalarını teşvik etmiştir. Gazete kısa zamanda Osmanlı toprakları dışındaki İslâm ülkelerinde de büyük ilgi görmüş ve bu ülkelerden gelen müslüman seyyahlar matbaayı ziyaret etmişlerdir. Hikmet, 74. sayısında yayımlanan (14 Eylül 1911) "Halife ve Padişahımız Hazretlerine, Hey'et-i Teşrîiyye ve İcrâiyyeye Açık Arzıhal" başlıklı yazıdan dolayı 77. sayıdan (28 Eylül 1911) sonra kapatılmıştır.

Şehbenderzâde Ahmed Hilmi bu arada, ilk sayısını 26 Ağustos 1911'de çıkardığı Millet ile Musâhabe adlı günlük bir gazete yayımına girişmiştir. On beş sayı yayımlanan bu gazete ile muhalefeti sertleşen Ahmed Hilmi'nin bundan sonraki gazetelerinde konuların ağırlığının giderek siyasete doğru kaydığı görülmektedir. O haftalık Hikmet henüz kapanmadan aynı ad altında 9 Eylül 1911'den itibaren günlük bir gazete çıkarmaya başlamıştı. Ancak gazete, iktidardaki İttihat ve Terakkî Fırkası'na karşı yaptığı sert tenkitleri sebebiyle bir buçuk ay içinde beş defa kapatılmış ve her defasında kısa sürelerle ve farklı adlarla yeniden çıkmıştır. Böylece 14. sayıda kapanan günlük Hikmet yerine 24 Eylül 1911'de mizahî karakterde Coşkun Kalender adıyla bir, 27 Eylül'de Münakaşa adıyla iki, 2 Ekim'de Kanad adıyla beş, 8 Ekim'de Nimet adıyla iki sayı çıkıp kapatılan dergileri yayımlayan Ahmed Hilmi, 9 Ekim 1911'de dergisi ve matbaası süresiz kapatılarak önce Kastamonu'ya, oradan da Hüdâvendigâr (Bursa) vilâyetine sürülmüştür. On ay sürgünde kaldıktan sonra İttihatçılar'ın iktidardan uzaklaştırılması üzerine affedilip İstanbul'a dönen Ahmed Hilmi 1 Ağustos 1912'de Hikmet'in 1. sayısını yine günlük gazete olarak yayım hayatına koymuşsa da 25 Ekim 1912 tarihli 84. sayısıyla gazete kendiliğinden kapanmıştır (gazetede yer alan bazı yazıların konuları ve özetleri için bk. Ekici, s. 94-115).

Ahmed Hilmi bu gazetelerde A. H., F. A. H. kısaltmaları ve *** işaretinden başka tasavvufî yazılarında Şeyh Mihridîn Arûsî, mizahî yazılarında Coşkun Kalender ve Kalender Gedâ Özdemir, millî ve hamâsî şiirlerinde Özdemir gibi takma adlar kullanmıştır. Bilhassa Özdemir imzalı şiirleriyle

Türk-İslâm birliğine, hatta Ziya Gökalp'ten önce zımnen bir Turan ülküsüne yaklaşan Şehbenderzâde'nin Hikmet gazetesi, döneminin siyasî akımlarından Türkçülüğe ilgisiz kalmamakla beraber ağırlıklı olarak İslâmcılık akımının önemli yayım organlarından biri olmuştur.

Hikmet'in ilk dönemine ait tam koleksiyonu Hakkı Tarık Us ve Beyazıt Devlet kütüphanelerinde mevcuttur. Bu dönemden sonra kapanmaları ve yeniden çıkışları ile adı ve sayı sıralaması karışıklık gösteren gazete, bazı eksiklerle Hakkı Tarık Us Kütüphanesi ve İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı'nda bulunmaktadır. Yine Şehbenderzâde'nin çıkardığı İttihâd-ı İslâm da İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı'ndadır.

BİBLİYOGRAFYA

Şehbenderzâde Ahmed Hilmi, İslâm Tarihi (İstanbul 1326), İstanbul 1982, Ziya Nur'un önsözü, s. XIX-XXIII; a.mlf., Huzûr-ı Akl ü Fende Maddiyyûn Meslek-i Dalâleti (haz. Sadık Albayrak), İstanbul 1974, hazırlayanın önsözü, s. 14-21; Hilmi Ziya Ülken, Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, İstanbul 1979, s. 287; Hasan Duman, Katalog, s. 154-155; Süleyman Hayri Bolay, Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi, Ankara, ts., s. 194-197; a.mlf., "Ahmed Hilmi, Şehbenderzâde", İBA, I, 118-119; İsmail Kara, Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi, İstanbul 1986, I, 3-4; a.mlf., İslâmcıların Siyasî Görüşleri, İstanbul 1994, s. 38-39, 55, 72-73, 128-129, 213-214; Zekeriya Uludağ, Şehbenderzâde Ahmet Hilmi ve Spritüalizm, Ankara 1996; Mehmet Zeki Ekici, II. Meşrutiyet Devri Fikir Adamı Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi: Hayatı ve Eserleri (doktora tezi, 1997, İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), s. 94-115, 132-137; Mustafa Kara, "Cumhuriyet Öncesi Tasavvufî Yayın Organları ve Cemiyetler", Hareket, sy. 8, İstanbul 1979, s. 8; Fevziye Abdullah Tansel, "Şehbenderzâde Ahmed Hilmi'nin Özdemir Mahlasıyle Yayımladığı Türklük-İslâmlık ve İslâm Birliği Mefkûresini Müdafaa Ettiği Şiirleri", TDA, sy. 12 (1981), s. 149-171.

Atilla Çetin

HİKMET, Ali Asgar

(1893-1980)

Devlet adamı, edebiyatçı ve şair.

Şîraz’da doğdu. Haşmetü’l-memâlik Ahmed Alî-i Müstevfî’nin oğludur. Öğrenimine Medrese-i Kadîme-i Mansûriyye’de başladı. 1915’te Tahran’a giderek tanınmış

âlimlerden ders aldı. Tahran Amerikan Koleji’nden mezun olduktan sonra Eğitim Bakanlığı’nda çalışmaya başladı (1919). 1925 yılında bu bakanlıkta müfettişliğe tayin edildi. Bir süre bu görevde bulunduktan sonra 1927’de Adalet Bakanlığı’na geçti. 1930’da hukuk alanında incelemeler yapmak ve tahsilini tamamlamak üzere Avrupa’ya gitti. 1932 yılında Sorbonne Üniversitesi Edebiyat Fakültesi’ni bitirdi. 1934’te Tahran’a çağrılarak Eğitim Bakanlığı’nda bir göreve tayin edildi, ayrıca Tahran Üniversitesi’nde İran edebiyatı dersleri vermeye başladı. 1935 yılında Tahran Üniversitesi rektörlüğüne getirildi. UNESCO İran Komisyonu ve Millî Eserler Kurumu başkanı olarak görev yaptı. Bir süre Dışişleri bakanlığı ve bakanlık müsteşarlığı görevlerini yürüten Hikmet 1953’te Hindistan büyükelçiliğine tayin edildi. Lahor, Delhi ve Aligarh üniversiteleri tarafından kendisine fahrî doktor unvanı verildi. Daha sonra emekliye ayrıldı (1957). Ali Asgar Hikmet özel kütüphanesindeki zengin yazma ve basma kitap koleksiyonunu Tahran Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Kütüphanesi’ne bağışladı. Tahran’da vefat eden Hikmet Şîraz’da defnedildi.

Eserleri. A) Telif Eserleri: Uṣûl-i Fenn-i Münâẓara (Tahran 1316 hş.); Muṭâlaʿa-i Taṭbîḳī-yi Romeo vü Juliet bâ Leylâ vü Mecnûn (Tahran 1317 hş.); Dersî ez Dîvân-ı Ḥâfıẓ (Tahran 1319-1320 hş.); Zindegî-yi Câmî veya sadece Câmî (Tahran 1322, 1363 hş.; M. Nuri Gencosman tarafından Câmî, Hayatı ve Eserleri adıyla Türkçe’ye çevrilmiştir [3. baskı, İstanbul 1991]); Risâle der Bâb-ı Emîr ʿAlî Şîr Nevâʾî (Tahran 1326 hş.); Pârsî-yi Naġz (Tahran 1330 hş.); Ems̱âl-i Ḳurʾân (Tahran 1333 hş.); Naḳş-i Pârsî ber

Eḥcâr-i Hind (Kalküta 1957; Tahran 1338 hş.); Serzemîn-i Hind (Tahran 1337 hş.); Nüh Güftâr der Târîẖ-i Edyân (Şîraz 1339 hş.; Tahran 1341 hş.); İslâm ez Naẓargâh-i Dânişmendân-i Ġarb (Tahran 1340 hş.). Ali Asgar Hikmet'in divanı Sâdât-ı Nâsırî tarafından Süẖan-i Ḥikmet adıyla yayımlanmıştır (Tahran 1351 hş.).

B) Tercümeleri. Nikola Haddâd-ı Mısrî, Râh-i Zindegânî (Tahran 1346 hş.); Shakespeare, Efsâne-i Dilpeẕîr (Tahran 1321 hş.); Shakespeare, Penç Dram (Tahran 1321 hş.); E. Browne, ez Saʿdî tâ Câmî (E. Browne'nin Literary History of Persia adlı eserinin III. cildinin çevirisidir [Tahran 1327 hş.]). Kalidasa, Şakûntalâ yâ Enguşter-i Gumşude (V. yüzyılda yaşayan Hint şairi Kalidasa'nın Sanskrit edebiyatının şaheserlerinden Abhicnanaşakuntala adlı oyununun çevirisidir [Bombay 1336 hş.]); L. Tolstoy, Restâẖîz (Tahran 1339 hş.); Edward Şier, Elvâḥ-i Bâbil (Tahran 1341 hş.); Corcî Zeydân, Emîn u Meʾmûn (Tahran, ts.).

Reşîdüddîn-i Meybüdî'nin, Hâce Abdullah-ı Ensârî'nin tefsiri olarak da bilinen Keşfü'l-esrâr ve ʿuddetü'l-ebrâr (Tahran 1331-1339/1952-1960) adlı on ciltlik eseriyle Ali Şîr Nevâî'nin Mecâlisü'n-nefâis'ini (Tahran 1323 hş.) neşre hazırlayan Ali Asgar Hikmet'in dergilerde yayımlanmış çok sayıda makalesi bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Reşîd-i Yâsimî, Edebiyyât-i Muʿâṣır, Tahran 1316 hş., s. 41-44; Nuẖustin Kongre-i Nüvîsendegân-ı Îrân Tîrmah 1325, Tahran 1326 hş./1947, s. 11-40; Abdülhamîd-i Halhâlî, Teẕkire-i Şuʿarâ-yi Muʿâṣır-i Îrân, Tahran 1333 hş., s. 75-80; M. Bâkır-ı Burkaî, Süẖanverân-ı Nâmî-i Muʿâṣır, Tahran 1951, II, 1171-1175; Hânbâbâ, Fihrist, I-V, tür.yer.; a.mlf., Müʾellifîn-i Kütüb-i Çâpî-yi Fârsî u ʿArabî, Tahran 1342 hş./1963, IV, 450-460; Bozorgi Alavi, Geschichte und Entwicklung der Modernen Persischen Literatur, Berlin 1964, s. 183; Murtazâ Sultânî, Fihristi Mecellehâ-yi Fârsî ez İbtidâ tâ Sâl-i 1320 Şemsî, Tahran 2536 şş./1977, s. 38; Muhammedi İshak, Süẖanverân-ı Nâmî-yi Îrân der Târîẖ-i Muʿâṣır, Tahran 1363 hş., II, 158-

163; Abdürrefiʿ Hakīkāt, Ferheng-i Şâʿirân-ı Zebân-ı Pârsî, Tahran 1368 hş., s. 173-174; Hüseyn-i Âbidînî, Ṣad Sâl-i Dâstânnüvîsî der Îrân, I-II, Tahran 1369/1990, tür.yer.

Mehmet Kanar

HİKMET-i TEŞRÎ‘

(bk. MAKĀSIDÜ’ş-ŞERÎA).

el-HİKMETÜ'l-HÂLİDE

(bk. CÂVÎDÂN-HIRED).

HİKMETÜ'L-İŞRÂK

(حكمة الإشراق)

İşrâkıyye ekolünün kurucusu Şehâbeddin es-Sühreverdî el-Maktûl'ün (ö. 587/1191) en önemli eseri.

Müellifin çok sayıdaki eseri arasında kendisinden sonra en çok yankı uyandırmış olanıdır. Kitabın önemi İşrâkıyye ekolünün ilkelerini, yöntemini ve karakteristik özelliklerini filozofun öteki eserlerine nisbetle en açık ve kapsamlı biçimde ortaya koymasından kaynaklanır. Bundan dolayı Sühreverdî'nin kurduğu sistem adını bu eserden almış ve filozofun kendisi de "şeyhülişrâk" diye anılmıştır.

Filozof, Ḥikmetü'l-işrâḳ da dahil olmak üzere başlıca eserlerini hayatının son on yılı içinde yazmıştır. et-Telvîḥât, el-Muḳāvemât ve el-Meşâriʿ ve'l-muṭâraḥât adlı eserlerinin, İşrâkī felsefeyi saf haliyle ortaya koyduğu Ḥikmetü'l-işrâḳ'a hazırlık olmak üzere önce okunmasını tavsiye etmektedir (el-Meşâriʿ, s. 194). Sühreverdî, el-Meşâriʿ gibi et-Telvîḥât'ı da "Meşşâî yöntem"le yazdığını (Ḥikmetü'l-işrâḳ, II, 10) ve bu yöntemle metafiziğe dair bazı önemli konularda ulaşılabilecek felsefî seviyeye el-Meşâriʿ ile ulaştığını belirtmesine rağmen (el-Meşâriʿ, s. 401) her iki eserde de yeri geldikçe bu seviyeyi aşan İşrâkī bilgi türünün yahut kadîm bir İşrâkī hikmet geleneğinin mevcudiyetine atıfta bulunmaktadır (et-Telvîḥât, I, 2, 74, 106-109, 113, 121; el-Meşâriʿ, s. 452-453, 466, 487-488, 493, 506).

Ḥikmetü'l-işrâḳ'ı 582 (1186) yılında tamamladığını müellif bizzat kaydetmektedir (s. 258). Meşşâî yöntemle yazdığı öteki üç eserinin yalnız okuma sırası bakımından değil yazılış tarihi bakımından da Ḥikmetü'l-işrâḳ'tan önce olduğunu söylemek mümkündür (el-Meşâriʿ, s. 505). Fakat onun daha önce yazdığı bilinen kitaplarında Ḥikmetü'l-işrâḳ'tan bahsetmesi (meselâ bk. Kitâbü'l-Muḳāvemât, s. 192; el-Meşâriʿ, s. 194, 195, 401, 483-484, 494, 505; el-Elvâḥu'l-ʿimâdiyye, s. 74; Kelimetü't-Taṣavvuf, s. 117; Lemeḥât, s. 175), bu eserini kaleme aldıktan sonra diğer eserleri de elden geçirip söz konusu atıfları ilâve etmesinden kaynaklanmış olmalıdır.

Bir mukaddime ile iki kısımdan oluşan Ḥikmetü'l-işrâḳ'ın mukaddimesi, eserin dayandığı felsefe tasavvuruna genel bir çerçeve teşkil edecek ana fikirleri ihtiva etmekte ve kitabın yazılış gerekçesini ortaya koymaktadır. Burada ayrıca eserin metodolojik karakterini de açık şekilde görmek mümkündür. Sühreverdî, kitabındaki görüşlerin aklî istidlâller neticesinde oluşturulmuş fikirler olmayıp zevke yahut mânevî tecrübe mahiyetindeki bilgilere dayandığını, eserde yer alan kanıtların ise arkadan geldiğini belirtmektedir. Ancak bu, aklî delille temellendirilmeden bırakılmış tezlerin kuşku götürür olduğu anlamına gelmez. Zira kaynağını

"apaçık ufuk"ta görünen Cibrîl'in (et-Tekvîr 81/23) teşkil ettiği bilgi aklî delille ayrıca temellendirilmiş olsun olmasın kesindir. Müellif bu bilginin bir kavme veya bir çağa hasredilemeyeceğini savunur ve Grek kültür havzasında Eflâtun'un ve ondan geriye doğru Empedokles, Pisagor ve "hikmetin babası" Hermes'in öğretileriyle kadîm İran kültür havzasında Câmasb, Ferşâvüşter (Avesta'daki Frashaoshtra), Büzürgmihr gibi eski Fars bilgelerinin öğretilerini aynı geleneğe dahil eder. Böyle bir hikmet geleneği anlayışı, ona mensup sayılan filozoflar arasındaki görüş ayrılıklarının temelli olmadığı fikrini telkin eder.

Müellif, mukaddimede sıraladığı sekiz hakîm tipinin en başına "müteellih"i koyar. "Teellüh", ilâhiyat bilgisine mistik müşahede ile ulaşmanın yöntemi, "müteellih" ise metafizik gerçeklik hakkında kavramsal düşüncenin dışında ve ötesinde mistik bir vizyona sahip olan kimsedir. Müteellih, ilâhî yahut metafizik varlık alanına ait nûrânî-melekî gerçeklikle bir müşahede tecrübesi sayesinde yüzyüze gelir ve onu yaşayarak, tadarak kavrar. Bizâtihi bu aydınlanma tecrübesi ilâhî bir karakter taşıdığından müteellihe "ilâhî bilge" de denir. Böylece İşrâkī bilgesinin temel özelliği müteellih oluşudur. Bununla birlikte söz konusu mânevî tecrübenin analitik bir felsefî çaba ile temellendirilmesi, Sühreverdî'nin tabiriyle "bahs"e konu edilmesi de gereklidir. Bu sebeple teellüh ve bahs yöntemlerini kendinde birleştirebilenler ideal bilge sayılmaktadır.

Ḥikmetü'l-işrâḳ'ın girişinde eserin hedef kitlesi belirtilmektedir. Bu kitap sekiz hakîm tipinin altıncı sırasında yer alan "teellüh ve bahs yolunun talebesi" için yazılmıştır. Teellüh yoluna ilgi duymayan kimselerin bu

eserden sağlayacağı bir yarar yoktur.

Eserin mantık disiplinine ayrılmış olan birinci kısmında Aristo mantığının formel yapısına sadık kalınarak bir özet verilmektedir. Nitekim Sühreverdî giriş kısmını bitirirken "fikrin koruyucu aleti" olarak tanımladığı mantık hakkında vereceği özetin İşrâkī hikmetin talebesi için kâfi geleceğini belirterek ayrıntı isteyenlerin bu konuda yazılmış mantık kitaplarına başvurmasını tavsiye etmekte (s. 13), kendisinin de bu özeti mantık kitaplarından derlediğini belirtmektedir (s. 56-57). Önermeler ve kıyas mantığının, formel yanı itibariyle filozof için de standart kabul edildiği anlaşılmaktadır. Ancak mantığın epistemoloji ve ontoloji ile irtibatlı olduğu konularda Sühreverdî Aristocu (Meşşâî) felsefeye eleştiriler yöneltmektedir. Bu eleştiriler, genellikle tanım teorisiyle bir mantık kategorisi olarak cevher teorisi üzerinde yoğunlaşmaktadır.

Ḥikmetü'l-işrâḳ'ın üç "makale" ihtiva eden birinci kısmı "Fî Ẓavâbiṭi'l-fikr" başlığını taşımakta olup geniş ölçüde mantık disiplinine ve dolayısıyla bilgi teorisine ayrılmıştır. Bu kısımda yer alan ilk makale, tümel kavramlar ve bunlarla yapılan tanımların varlığın mahiyetini ne ölçüde yansıttığına dairdir. Bu makalede Meşşâîler'in eksiksiz tanımla ilgili fikirleri eleştirilmektedir. İkinci makale, kıyasın temel ögeleri olarak önermeler ve kıyas şekillerine hasredilmiş, mantıktaki ispat (burhan) teorisi üzerinde özellikle durulmuştur. Üçüncü makale safsata (mugalata) konusuyla başlamakta; madde-sûret, atomculuk, nefsin ölümsüzlüğü, Eflâtun'un ideler teorisi, ışığın mahiyeti, görme olayının İşrâkī açıklaması, birlik-çokluk problemi gibi çeşitli meseleler etrafındaki Meşşâî ve İşrâkī yaklaşım farklarını vurgulayan bölümlerle devam etmektedir. Aynı kısımda kategorilerin zihnî varsayımlar olduğu ve bunların dış dünyada gerçekliklerinin bulunmadığı fikri işlenir. Daha sonra zihnî varlık-aynî varlık ayırımından hareketle ontolojiye geçilerek cisim cevherinin Meşşâîler'den farklı biçimde nasıl anlaşılması gerektiği ortaya konmaktadır. Bu konuyla ilgili olarak Meşşâîler'e yöneltilen temel eleştiri cismin biri ilk madde, diğeri sûret denilen iki cevherden oluştuğunu ileri süren Aristocu anlayışla ilgilidir. Buna göre Meşşâîler'in iddiasının aksine uzamı (mikdâr) cismin arazı saymak mümkün değildir. Aslında cisim "mikdâr" ve "imtidâd"dan başka bir şey değildir (s. 74-81). Böylece Sühreverdî, Aristocu madde-sûret teorisinde bir araz olarak düşünülen "imtidâd" ve

“mikdâr”ı cismin hakikatine dahil ederek onun “mütehayyiz cevher” (Lat. res extensa) oluşunu temel almakta ve Aristocu ilk cevher teorisini aşmayı denemektedir.

Müellif, Ḥikmetü’l-işrâḳ’ın birinci kısmında zihnî varlık-aynî varlık ayırımıyla ilgili tartışmaları Eflâtun’un ideleri (müsül) meselesine getirerek Meşşâîler’in onları yalnızca zihnî varlıktan ibaret görmelerini ve dolayısıyla ontolojik bir gerçeğe sahip cevherler olarak ideleri inkâr etmelerini eleştirir. Ona göre “aklî âlem”de bulunan bu ontolojik varlıklar aklî mahiyetler olarak gerçek varlıklardır; onların bu âlemdeki “sanem”leri ise (aynî varlığa sahip karşılıklar) ideal örneklerini teşkil ettikleri bu mahiyetlerin kemaline sahip değildir (s. 92-93). Ḥikmetü’l-işrâḳ’ın bu kısmı yine cevher kategorisiyle ilgisi içinde İşrâkī ontolojisinin en önemli kavramı olan ışığın niçin cisim sayılmayacağı ve yaygın görme teorilerinin niçin eleştirilmesi gerektiği problemine atıfta bulunarak sona ermektedir.

Eserin ikinci kısmı “Fi’l-Envâri’l-ilâhiyye ve nûrü’l-envâr ve mebâdiʾü’l-vücûd ve tertîbühâ” başlığını taşımakta olup beş makaleye ayrılmıştır. İlk makale, nurun tanımlamayı gerektirmeyecek kadar apaçık bir gerçeklik olduğu, cismanî varlığın temelinde bu gerçekliğin bulunduğu, nurlar hiyerarşisi ve bu hiyerarşide “nurlar nuru” olarak adlandırılan ve varlığın en yüce ilkesi olan Tanrı konuları üzerinde durulmaktadır. İkinci makalede kozmoloji bahsine geçilmekte ve varlık mertebeleri sudûr teorisi çerçevesinde yeniden ele alınmaktadır. Birden çoğun sâdır olamayacağı, O’ndan ilk olarak bir mücerred nurun sudûr ettiği, nur mertebeleri arasındaki hâkimiyet-sevgi (kahr-mahabbet) ilişkisi, feleklerle onların iradî hareketleri ve arketipler (erbâbü’l-envâ) hakkında görüşler ileri sürülmektedir. Üçüncü makale, kozmolojik tabloyu daha da belirginleştirecek şekilde nurlar hiyerarşisinin teşkil ettiği enlem-boylam mertebeleri, nurların süreklilik arzeden kozmolojik etkileri ve semavî hareketin mahiyetine ayrılmıştır. Dördüncü makalede cismanî varlık alanına inilmekte ve aslında nur ile zulmet yahut varlık ile yokluk arasında bir “berzah” olarak tanımlanan cisimlerin İşrâk felsefesi açısından ontolojisi yapılmakta, bu konu duyu ve hayal idrakleri hakkındaki açıklamalarla sona ermektedir. İkinci kısmın son makalesi mead, nübüvvet ve rüyalar konusuna ayrılmıştır. Tenâsühün imkânı üzerinde uzunca bir tartışmadan sonra ruhların ölümden sonraki âkıbeti konusuna geçilmekte, uhrevî mutluluk ve

mutsuzluk bakımından bu âkıbetin hangi varlık mertebesinde ve nasıl yaşanacağı açıklanmaktadır. Nihayet İşrâkī bilginin en yüksek formu olan vahiyden sâdık rüyaya kadar yayılan bir yelpaze içinde metafizik bilginin imkânı konusu ele alındıktan sonra İşrâkīliğin yöntemini benimsemiş olan "sâlik"lerin nur metafiziğinin bilgisine ulaşma yolundaki mânevî tecrübelerine temas edilmektedir. Eser, Sühreverdî'nin İşrâk yolunu benimsemiş olan okuyucusuna tavsiyeleriyle son bulmaktadır.

Ḥikmetü'l-işrâḳ'ın bu kısmı "nur metafiziği" denilebilecek felsefî çerçeve içinde ontoloji, kozmoloji, psikoloji (epistemoloji) ve eskatoloji (mead) konularını ele almaktadır. Öncelikle nur kelimesi üzerinde temel düşüncelerini ortaya koyan müellif daha sonra nuru varlık mertebeleri açısından incelemeye koyulur. "Zulmet" terimi de bu ontoloji içinde nurun karşıtı olarak belirli anlamlar kazanmakta ve özellikle cismanî varlığın açıklanmasında önemli bir rol üstlenmektedir. Esere hâkim olan İşrâkī perspektif içinde nur varlıkla özdeşleştirilmekte ve dolayısıyla ontolojik hiyerarşi nur mertebeleri şeklinde ortaya konmaktadır. Kozmoloji de aynı yaklaşımın bir devamı olarak varlığın en yüce ilkesinden âlemin derece derece sudûru mantığına dayandırılmaktadır. Kozmos içinde bir bilgi ve ahlâk varlığı olarak insanın ele alındığı noktada ise onun esas itibariyle bir nur olan nefsi ve bu nefsin melekeleri incelenirken özellikle idrak melekesi üzerinde durulmakta ve bu bahis İşrâkī bilginin mahiyeti konusuyla tamamlanmaktadır.

Ḥikmetü'l-işrâḳ'ta benimsenen sudûr teorisi, ana fikir itibariyle Fârâbî-İbn Sînâ felsefesinde ortaya konan teoriyle aynıdır. Nurlar nurundan tek bir saf nur sâdır olur. Bu nurla ilkesi arasındaki fark kemal ve noksanlıkla ilgilidir. Nurlar nuruna en yakın olan ulu nur Pehlevî melekiyyâtında "behmen" olarak anılan nurdur. Sâdır olan ilk saf nurdan bir başka saf nur ve felek cismi (berzah) sâdır olur ve böylece sayıları Fârâbî ve İbn Sînâ'daki gibi on ile sınırlı olmayan öteki saf nurlar birbiri ardından sudûr eder.

Bu arada müellif İslâm öncesi İran kozmolojik fikir ve kavramlarından da faydalanır. Meselâ Eflâtuncu idelerin karşılığı olan nurlar isimlerini eski Zerdüştî melekiyyâttan almışlardır. Su unsurunun melekî sahibi "hurdâd", madenlerin sahibi "şehrvâr", ağaçların sahibi "murdâd", ateş unsurunun melekî sahibi "ürdîbihişt"tir. Su, mineral, ateş vb. fizikî varlıklar da bu

meleklerin yahut idelerin tılsımı, sanemleridir (s. 157-160). Filozofun mead meselesine bakışı ise insan nefsinin yeryüzü yolculuğunda bilgi ve ahlâk bakımından kazandığı niteliklerle bağlantılı olarak öldükten sonra karşılaşacağı uhrevî âkıbet fikrinin incelenmesinden ibarettir. Eserde bu vesileyle tenâsühle ilgili tartışmalar da gözden geçirilmektedir (s. 216-223).

Ḥikmetü'l-işrâḳ'ın son faslı, İşrâk yolunun sâliklerine ait olağan üstü haller konusuna ayrılmıştır. Bu hallerin çoğu, İşrâk'ın insan ruhu üzerindeki tesirinin tabii âleme yayılması demek olan birtakım kerâmetlerle ilgilidir. Yani insan ruhunun aydınlanması ona yalnızca hakikatin bilgisini sağlamakla kalmaz, kozmik olaylara yön verme gücünü de kazandırır. Meselâ İşrâk'ı belli bir seviyede tecrübe edebilen bazı kişiler suda ve karada yürüyebilir, bedenleriyle göğe yükselebilir, orada semavî varlıklarla görüşebilirler. Bu olağan üstü hallerin Eflâtun (Plotinus ?), Hermes gibi eski İşrâkī bilgelerin bizzat tecrübe ettiğini söyledikleri, nurlar âleminin ulaşılabilir en yüksek katlarını müşahedeye kadar varması mümkündür (s. 252-257).

Sühreverdî'nin yazdığına bakılırsa kendisine ansızın ilham edilen eser, filozofun müstakbel okuyucusuna bu kitabı ehli olmayandan koruması, içindeki gerçekleri inkâr edenden Allah'ın esasen intikam alacağı, bu kitabın sırlarını anlamanın ancak “halife” vasfını taşıyan bilgeye müracaatla mümkün olacağı, bu yolun sâliklerinin ölümü çok düşünüp Allah'ı çok anmaları gerektiği yönündeki bir vasiyetiyle son bulmaktadır (s. 257-260).

Ḥikmetü'l-işrâḳ'ın Sühreverdî sonrası İslâm felsefesinde önemli etkileri olmuştur. Filozofa ait görüşlerin İşrâkıyye olarak anılan ekolün temellerini oluşturduğu ve ekolün adını bu eserden aldığı bilinmektedir. İşrâkīlik'te ortaya konan felsefî tavrın ekolleşme süreci, Sühreverdî'nin öteki eserleriyle birlikte Ḥikmetü'l-işrâḳ'ın doğrudan etkileriyle paralel düşmektedir. Dünya kütüphanelerinde çeşitli yazma nüshaları bulunan (Brockelmann, I, 437) Ḥikmetü'l-işrâḳ'a yazılan şerh ve ta'likler söz konusu etkinin en önemli göstergeleridir. Bu şerhlerin ilki Şemseddin Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî'ye ait olup Sühreverdî'nin metot ve görüşlerine en çok sadık kalan bir eser olarak kabul edilmiştir. Ancak onun şerhinden faydalanarak Kutbüddîn-i Şîrâzî'nin Ḥikmetü'l-işrâḳ'a yazdığı şerh Şehrezûrî'ninkinden daha çok tanınmıştır. Bunun sebebi onun, İbn

Sînâ'nın ve Sühreverdî'nin felsefelerini Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin vahdeti vücûd öğretisiyle başarılı bir şekilde terkip eden ilk filozoflardan biri olmasıdır. Şîrâzî'nin bu sentezci tavrı, yalnızca İbn Sînâ ile Sühreverdî'yi İşrâkī görüşlere açık olan hocası Nasîrüddîn-i Tûsî'nin şekillendirdiği zihnî bir potada uzlaştırmakla kalmamış, diğer hocası Sadreddin Konevî'den aldığı vahdeti vücûdcu irfan öğretisinin İşrâkīlik akımıyla buluşmasını da sağlamıştır. Onun şerhine XVI. yüzyılda Vedûd Tebrîzî tarafından ta'likat yazılmıştır. Kâtib Çelebi, aynı

şerhe Mevlânâ Abdülkerîm'in de Farsça bir hâşiye yazdığını kaydetmektedir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 685). Ḥikmetü'l-işrâḳ'a yazılan üçüncü şerh, Hindistan'daki Çiştiyye tarikatına mensup olması muhtemel bir mutasavvıf olan Şerîf Nizâmeddin el-Herevî tarafından kaleme alınmıştır. 1008 (1600) yılında yazıldığı bilinen Envâriyye adlı bu şerh Farsça'dır ve eserin girişiyle ikinci kısmının çoğunun tercüme ve şerhini ihtiva etmektedir. Herevî şerhinin en dikkate değer özelliklerinden biri, müellifinin Hint felsefesindeki Advaita sistemiyle İşrâkī ilkeleri mukayese etme teşebbüsüdür. Bu şerh Ḥikmetü'l-işrâḳ'ın metafizik, kozmoloji ve görme teorisiyle ilgili bölümlerini tasavvufî bir renge büründürmüş, ayrıca eserdeki bazı düşünceler zaman zaman Hint bilgelerinden ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin Meṡnevî'sinden alınan düşüncelerle desteklenmiştir. Böylece şerh, yer yer bir karşılaştırmalı tasavvufî öğretiler incelemesi görünümü kazanmıştır (Ziai, "The Illuminationist Tradition", I, 468-470). Ḥikmetü'l-işrâḳ'ın bir Farsça tercümesi, Ferzâne Behrâm b. Ferşâd adlı Zerdüştî din adamına aittir. Ferzâne Behrâm, Şîraz'ı terkedip Hindistan'a yerleşmiş olan Âzer Keyvân'ın öğrencisiydi. Âzer Keyvân ve öğrencileri Sühreverdî'nin görüşlerinden çok etkilenmişlerdi ve kendilerini İşrâkī sayıyorlardı. Onların başlattığı dinî ve fikrî cereyanın Ekber Şah'ın sarayında da önemli bir rol oynadığı anlaşılmaktadır.

Aynı dönemde Ḥikmetü'l-işrâḳ'a Necmeddin Hâccî Mahmûd Tebrîzî bir şerh, Sühreverdî felsefesinden çok etkilenmiş olan Molla Sadrâ da ta'lik yazmıştır. Osmanlı kültür muhitinde ise Anadolu ve Suriye havzalarının yakınlığı, Konya merkezli gnostik öğretilerle İşrâkī fikirlerin münasebetine zemin hazırlamıştır. Ḥikmetü'l-işrâḳ ve şerhleri başta olmak üzere Sühreverdî'nin eserlerine ait yazmaların Türkiye kütüphanelerinde çok sayıda bulunuşu, bu eserlerin Türk müstensihlerince istinsah edilmiş olması

ve İbnü'l-Arabî ekolüne mensup Türk mutasavvıflarının eserlerinde İşrâkī renk taşıyan birçok fikrin mevcudiyeti, Türkçe konuşulan Osmanlı topaklarında Ḥikmetü'l-işrâḳ ile Sühreverdî'ye ait öteki eserlerin etkisine işaret etmektedir (Seyyid Hüseyin Nasr, IC, XIV/3, s. 113-115; Ḥikmetü'l-işrâḳ ve bazı önemli şerhleri başta olmak üzere İstanbul kütüphanelerinde bulunan Sühreverdî'ye ait eserlerin çok sayıdaki yazma nüshası için bk. Ritter, XXIV [1937], s. 270-286). Bu beldelerde bir İşrâkī ekolün varlığına nisbetle İbnü'l-Arabî ekolünün varlığından söz etmek daha isabetli görünmektedir. Kâtib Çelebi'nin, İbnü'l-Arabî ekolüne dair terimlerin "Hikmeti İşrâk'tan me'hûz" olduğu şeklindeki kanaati (Mîzânü'l-hak, s. 62), vahdeti vücûd ekolü çerçevesinde yazılmış eserlerdeki İşrâkī rengin ne kadar farkedilebilir olduğunu göstermektedir. Ayrıca Sühreverdî'nin Heyâkilü'n-nûr adlı eserine şerh yazmış olup İşrâkīliğe temayülü bilinen Devvânî'nin fikrî tavır itibariyle Osmanlı ilim ve kültür muhitindeki güçlü etkisi de bilinmektedir. İşrâkīliğe has yaklaşımların, düzenli bir medrese eğitimi almamasına rağmen çağının parlak zekâlarından biri olarak kendini kabul ettirmiş bulunan Kâtib Çelebi'de bir "meşrep" teşkil etmeye kâfi geldiği anlaşılmaktadır. Nitekim Kâtib Çelebi, Süllemü'l-vüṣûl ilâ ṭabaḳāti'l-fuḥûl adlı eserinde kendisini "İşrâkıyyü'l-meşreb" olarak tanıtmaktadır (Keşfü'ẓ-ẓunûn, M. Şerefettin Yaltkaya'nın mukaddimesi, I, 17; Adıvar, s. 139). Ayrıca Bursalı Mehmed Tâhir'in, Osmanlı âlimi Yanyalı Esad Efendi'ye Şerhu Hikmeti'l-işrâkıyye (işrâk [?]) adlı bir eser nisbet ettiği belirtilmelidir (Osmanlı Müellifleri, I, 235). Müellifin, eseri İstanbul kütüphanelerinde bizzat gördüğünü kaydetmesi dikkat çekicidir.

Ḥikmetü'l-işrâḳ ilk defa Tahran'da basılmıştır (1315). Tahkikli neşri ise Henry Corbin tarafından gerçekleştirilmiş ve Sühreverdî'nin diğer önemli eserlerini de ihtiva eden üç ciltlik bir dizinin II. cildi içinde yayımlanmıştır (Opera Metaphysica et Mystica, Tahran-Paris 1952, II, 9-260; bu dizinin tıpkı basımı 1977 ve 1993 yıllarında Tahran'da yapılmıştır). Henry Corbin esere kitabın planı, temel fikirleri, şerhleri ve yazma nüshalarıyla ilgili olarak uzun bir giriş yazmıştır (a.g.e., II, 19-79). Eserin Henry Corbin tarafından yapılan Fransızca tercümesi, Corbin'in ölümünden sonra Christian Jambet tarafından yayıma hazırlanarak bir girişle birlikte Le livre de la sagesse orientale, Kitāb ḥikmat al-ıshrāq adıyla neşredilmiştir (Paris 1986). Ḥikmetü'l-işrâḳ'ın yeni Farsça tercümesini Seyyid Ca'fer-i Seccâdî yapmıştır (4 bs., Tahran 1366 hş.).

Esere yazılan şerhlerden Şehrezûrî'nin Şerḥu Ḥikmeti'l-işrâḳ'ı İngilizce bir girişle birlikte Hüseyin Ziyâî tarafından (Tahran 1993), Kutbüddîn-i Şîrâzî'nin şerhi önce müstakil olarak İbrâhim Tabâtabâî tarafından (Tahran 1313/1895; bu neşirden tıpkıbasım, Kum, ts. [İntişârât-ı Bîdâr]), daha sonra Hikmetü'l-işrâḳ'ın anılan baskısı içinde (Tahran 1315), Herevî'nin Envâriyye adlı Farsça tercüme ve şerhi Hüseyin Ziyâî tarafından neşredilmiştir (Tahran 1980). Molla Sadrâ'nın Taʿlîḳāt'ı ise Şîrâzî şerhiyle birlikte Ḥikmetü'l-işrâḳ'ın 1315 tarihli neşri içinde yer almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Şehâbeddin es-Sühreverdî el-Maktûl, Ḥikmetü'l-işrâḳ (nşr. H. Corbin, Opera Metaphysica et Mystica içinde), Tahran-Paris 1952, II, 9-260; a.mlf., et-Telvîḥâtü'l-levḥiyye ve'l-ʿarşiyye (nşr. H. Corbin, Opera Metaphysica et Mystica içinde), İstanbul 1945, I, 2, 74, 106-109, 113, 121; a.mlf., Kitâbü'l-Muḳāvemât (nşr. H. Corbin, a.e. içinde), I, 192; a.mlf., el-Meşâriʿ ve'l-muṭâraḥât (a.e. içinde), I, 194-195, 401-402, 452-453, 466, 483-484, 487-488, 493-494, 505-506; a.mlf., el-Elvâḥu'l-ʿimâdiyye (nşr. Necefkulî Habîbî, Se Risâle ez Şeyẖ-i İşrâḳ içinde), Tahran 1397/1977, s. 74; a.mlf., Kelimetü't-Taṣavvuf (nşr. Necefkulî Habîbî, a.e. içinde), s. 117; a.mlf., el-Lemeḥât (nşr. Necefkulî Habîbî, a.e. içinde), s. 175; Kâtib Çelebi, Mîzânü'l-hak fî ihtiyâri'l-ehak (nşr. Orhan Şaik Gökyay), İstanbul 1980, s. 62; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 684-685, ayrıca bk. M. Şerefettin Yaltkaya'nın mukaddimesi, I, 17; Osmanlı Müellifleri, I, 235; Brockelmann, GAL, I, 437; Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim (Kazancıgil), s. 139; H. Corbin, "Prolégomènes II", Opera Metaphysica et Mystica, Tahran-Paris 1952, II, 1-79; a.mlf., "es-Sühreverdî el-Maḳtûl müʾessisü'l-meẕhebi'l-İşrâḳī" (trc. Abdurrahman Bedevî), Şaḫṣiyyât ḳaliḳa fi'l-İslâm, Küveyt 1978, s. 94-139; Seyyid Hüseyin Nasr, Three Muslim Sages, New York 1976, s. 52-82; a.mlf., "Shihāb al-Dīn Suhrawardī Maqtūl", A History of Muslim Philosophy (ed. M. M. Sharif), Karachi 1983, I, 372-398; a.mlf., "Qutb al-dīn al-Shīrāzī", DSB, XI, 247-253; a.mlf., "The Spread of the Illuminationist School of Suhrawardī", IC, XIV/3 (1970), s. 111-121; M.

Ali Ebû Reyyân, Uṣûlü'l-felsefeti'l-İşrâḳıyye, İskenderiye 1987, s. 71-74, 115-119; Ian Richard Netton, "The Neoplatonic Substrate of Suhrawardī's Philosophy of Illumination: Falsafa as Tasawwuf", The Legacy of Mediaeval Persian Sufism (ed. L. Lewisohn), London 1992, s. 247-260; Hossein Ziai, "Shihāb al-Dīn Suhrawardī: Founder of the Illuminationist School", History of Islamic Philosophy (ed. S. H. Nasr - O. Leaman), London 1996, I, 434-464; a.mlf., "The Illuminationist Tradition", a.e., I, 465-496; İlhan Kutluer, İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru, İstanbul 1996, s. 61-143; H. Ritter, "Philologika IX. Die vier Suhrawardī. Ihre Werke in Stambuler Handschriften", Isl., XXIV (1937), s. 270-286; Mahmûd Mustafa Hilmî, "Âşârü's-Sühreverdî el-Maḳtûl: taṣnîfâtuhâ ve ḫaṣâʾiṣuha't-taṣavvufiyye ve'l-felsefiyye", Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb, XIII/1, Kahire 1951, s. 145-177; R. Avens, "Henry Corbin and Suhrawardī's Angelology", HI, XI (1988), s. 3-20; R. Arnaldez, "Ishrāḳ", EI² (İng.), IV, 119-120; a.mlf., "Ishrāḳıyyūn", a.e., IV, 120-121.

İlhan Kutluer

HİKR

(الحكر)

Vakıf arazinin uzun süreli kiralanmasını ifade eden bir terim.

Sözlükte “haksızlık yapmak, azaltmak; hapsetmek, tutmak” gibi anlamlara gelen hakr masdarından isim olan hikr (çoğulu ahkâr), fıkıh ve medeniyet tarihi literatüründe kelimenin “hapsetme ve bir şeyi elde tutma” anlamıyla da bağlantılı olarak vakıf arazinin, üzerine bina yapılmasına ve ağaç dikilmesine izin verilmek suretiyle uzun süreli kiralanmasını ifade eder. Bu şekilde kiralanan yere veya kira ücretine de hikr denilmekle birlikte kelime terim olarak daha çok ilk anlamda kullanılmaktadır. Bu usulün çeşitli uygulamaları için belge ve kaynaklarda ayrıca tahkîr, ihtikâr, istihkâr, hakûre, muhâkere, ahkâr, hâkûre terimleri kullanılmakta, hikr yapana muhtekir, müstehkir denilmektedir. Bu uygulamaya Arabistan ve Kuzey Afrika’da genellikle hikr denilirken Anadolu ve Balkanlar’da “mukātaalı vakıf” tabiri kullanılmıştır. Nazarî olarak hikr hakları mülk üzerinde de geçerli olmakla birlikte bu uygulama genellikle vakıf konusunda yapılmıştır.

Hikrin Mısır’da en azından XII. yüzyıldan beri uygulandığı anlaşılmaktadır. Nitekim Makrîzî (ö. 845/1442), Kahire’de bir kısmı bu yüzyıla ait olup çoğu şahıslara nisbet edilen yirmi beş kadar hikr hakkında bilgi vermektedir (el-Ḫıṭaṭ, II, 114-120). Hikr uygulaması Osmanlılar’da ise muhtemelen XVII. yüzyılda icâreteyn usulü ile aynı zamanlarda başlamıştır.

Evkāf-ı Hümâyun Nezâreti’nin 11 Rebîülevvel 1332 (7 Şubat 1914) tarihli tezkiresinde, kaynaklara dayanılarak hikrin bilhassa fıkhî yönü ve tatbik usulü etraflıca anlatılmıştır. Buna göre hikr vakıf arazi üzerinde olan bir icâre akdidir; mahsul verme ve gelir getirme özelliğini büyük ölçüde kaybedip kiracısı bulunmayan vakıf arazinin elden çıkmasını önlemek ve devamlılığını sağlamak için üzerine bina yapılmak ve ağaç dikilmek suretiyle uzun süreli kiraya verilmesi anlamına gelmektedir. Böyle bir vakıf toprak üzerinde muhtekir denilen kiracının yapmış olduğu bina, dikmiş

olduğu ağaçlar onun mülkü durumundadır. Kira süresinin bitmesinden sonra rayiç bedeliyle (ecr-i misl) bu vakıf arazi veya arsa kendisinde kalır. Muhtekir, rayiç bedeli ödeyerek kiraya devam etmek isterse mütevelli vakfı başkasına veremez. Ancak muhtekirin iflâs etmesi veya kötü niyetli olması gibi sebeplerle vakıf zarar görecek olursa başkasına kiraya verilmesi câizdir.

İcâre müddeti için vâkıfın şartı varsa ona riayet edilir, hâkim izni olmaksızın buna muhalefet câiz değildir. Vâkıf şartı yoksa istihkâr müddeti en fazla üç yıl olabilir. Ancak vakfın menfaati göz önüne alınarak hâkim izniyle bu süre uzatılabilir. İstihkârın başlangıcında müstehkirden alınan ücret ecr-i misl iken sonradan bu ücret çok yetersiz kalırsa mütevelli müstehkirden kira ücretini artırmasını isteyebilir, fakat icâre akdini feshedemez. Müstehkirin ecr-i misli vermekten kaçınması halinde vakıf toprak üzerindeki binalar ve ağaçlar vakfa zarar vermemek şartıyla kaldırılabilir. Bunların mevcudiyeti gerekli ise bu durumda bina ve ağaçların kıymeti vakıftan ödenir, böylece bunlar vakfın mülkü olur. Müstehkirin vefatı durumunda vârislerin belirlenmiş şartlar çerçevesinde istihkârı sürdürmeye hakları vardır. Vârisler ecr-i misli vakfa öderlerse mütevelli vakfı vârislerden geri alamaz. Müstehkirin yaptığı bina ve ağaçların tamamıyla harap olması halinde istihkâr süresi bitince müstehkirin hiçbir hakkı kalmayacağı için arazi vakfa teslim edilir. Hikr akdinde belirlenen ücretin tamamı muaccel veya müeccel olabileceği gibi bir kısmı muaccel, bir kısmı da müeccel olabilir (Cerîde-i İlmiyye, I, 67-69).

Hikr (mukataalı vakıf) usulünün icâreteyne benzeyen yönleri olmakla birlikte bunlar temelde birbirinden farklıdır. Benzeyen taraf, her ikisinden de peşin olarak bir meblağ (muaccele) veya yıllık kira (müeccele) alınmasıdır. Ancak hikrde alınan muaccele, icâreteynde olduğu gibi vakfın tamirine değil vakıf şartlarına göre gelirden faydalanma hakkı bulunanlara (mürtezika) gitmektedir. İcâreteynli vakıflarda arsa üzerindeki bina ve ağaçlar vakfa aitken hikrde yalnız zemin vakfındır, üzerinde sonradan ihdas edilen bina ve ağaçlar ise özel mülktür. Bu tür vakıflarda arsa üzerinde bulunan bina ve ağaçlar kime aitse vakıf arsayı da o kimse tasarrufunda bulundurur. Nitekim bir kimse mukātaalı vakıf üzerindeki kendi mülkü olan bina ve ağaçları satsa vakfa ait arazinin tasarrufu da satın alana geçer. Vakıf

yer için ayrıca mütevellinin iznine gerek yoktur. Satış sırasında vakıf yerleri kendi tasarrufunda tuttuğuna dair açıkça kayıt düşerse bu takdirde vakıf yer satın alana geçmemiş olur (Ömer Hilmi, s. 140-141). Bu sebeple icâreteyn usulü vakıf açısından daha yararlı bir uygulamaydı. Bir vakfa ait arsa üzerinde bulunan mülk bina veya ağaçların mâliki onları başka bir vakfa akar olarak vakfedebilir, böylece arsa bir vakfa, üzerindeki bina ve ağaçlar başka bir vakfa ait olabilirdi. Ayrıca mukātaalı arsa üzerindeki mülk bina ve ağaçların hibe edilmesi, sahibinin ölümü halinde vârislerine intikali, satılması gibi tasarrufların hepsi hukuken kabul edilmiş, ancak bunların bazılarında mütevellinin izni şart koşulmuştur (a.g.e., s. 138-145).

Bir vakfı icâreteyn usulüyle kiraya verme imkânı ortadan kalkmadan mütevelli onu mukātaaya (hikre) veremezdi. İcâre-i vâhide ile işletilen bir vakıf arazinin hikre bağlanması için faydalanılması imkânsız derecede harap olması, tamiri için vakfın elinde nakdî imkânın bulunmaması, icâreteyn usulüyle kiralayanın mevcut olmaması, ayrıca hâkimin müsaadesi ve sultanın izni lâzım gelirdi (a.g.e., s. 138-139). Böylece vakfın mukātaaya bağlanması için mütevellinin önünde kısıtlayıcı birçok şart vardı. Bu hukukî işlemde kiralayana farklı mezheplere göre birtakım haklar verilmiş olsa bile bir vakıf malının hikrini yürütme yetkisi genelde kadıya aitti; kadıların bir vakıf muamelesi olarak hikr gelirleri ve muameleleri üzerinde önemli denetim yetkisi bulunuyordu.

İslâm dünyasında vakıfların dâimî icâreye verilmesi usulü büyük hızlanma ve artış göstermiştir. XIX. yüzyılın ikinci yarısında Mısır Evkaf Nâzırı Ali Paşa Mübârek, Kahire ve Tanta gibi şehirlerin imarı için şahıslara birçok vakfı hikr yoluyla vermiştir (el-Ḫıṭaṭü't-Tevfîḳıyye, II, 119; IX, 53). Dolayısıyla yüzyılın sonunda Mısır'da vakıflarda hikr akdi ve muamelesi yapanların sayısı çok artmıştı. 1930'larda sadece Evkaf Nezâreti'nin 11.000 hikr idare ettiği görülmektedir. Hikrin artışının diğer bir sebebi de gayri menkullerinin bir tecavüze uğramasından korkan borçluların bu uygulamaya gitmeleridir. Bunlar gayri menkulün rakabesini bir camiye itibarî bir değerle satmışlar, ödedikleri kira ile (hikr) arazinin intifâ hakkına sahip olmuşlardı. Ödedikleri hikr aldıkları toplu

paranın yıllık faizine tekabül etmektedir (EI² Suppl. [İng.], s. 369).

Hikr usulü vakıf araziye el uzatmanın ve onu kullanmanın hatta temellükün âdeta bir yolu olmuştur. Vakıf idarecileri çok defa vakıf kiralarını toplamada ihmalkâr davrandıklarından bir süre sonra zaman aşımı ile bu yerler tasarruf edenlerin mülkiyetine geçmiştir. Ayrıca bazı vakıf nâzır ve mütevellileri tarafından da bu usul istismar edilmiştir. Nitekim XIX. yüzyılda Filistin'de bazı mahallî kadı ve evkaf müdürleri birçok vakfı süratli bir şekilde icâre-i vâhide usulünden icâreteyne çevirmiş, vakfın zararına olarak bazı kimseler de bu yolla kazanç sağlamıştır. Nihayet 19 Cemâziyelâhir 1280 (1 Aralık 1863) tarihli irâde-i seniyye ile, mahkeme hükmü ve padişah iradesi olmadan vakıf statüsünde değişim yasaklanmıştır.

Hikr büyük ekseriyetle hayrî, yani gelirleri cami, hastahane, mektep, medrese ve fakirlere tahsis edilmiş olan amme vakıflarında uygulanmıştır. Kahire'deki hamamların çoğu eski büyük vakıflara hikr ödemekte, bundan da bu hamamların o vakıflara ait olduğu ortaya çıkmaktadır (Ali Paşa Mübârek, II, 28, 38, 113, 116; IV, 45; VI, 67-71). Mısır'da hikr gelirlerinin çok az yekün tuttuğu görülür. Ali Paşa Mübârek'in verdiği bilgilere göre XIX. yüzyılın üçüncü çeyreğinde Kahire camilerinin bütün hikr gelirleri toplam gelirin ancak yüzde biri civarındaydı.

XX. yüzyılın başından itibaren hikri feshetmek için çalışmalar yapılmıştır. Mısır Evkaf İdaresi, 1898'den başlayarak çok az gelir sağladığı ve masrafını karşılamadığı için hikrleri satma yoluna gitmiştir. Fakat vakıfların satılması yasak olduğundan bu hususta büyük zorluklarla karşılaşılmıştır. Ehlî vakıflarda hikr Mısır'da 1952'de kaldırıldı. Irak'ta ise 1929'da vakıf idaresi kanunu ile hikr ve icâreteyn lağvedildi; ancak etkili olmadı. 1960 ve 1962'de hikrle ilgili yeni kanun çıktı. Buna göre mahkeme emlâkin değerini, vakfın ve müstecirin hisselerini belirleyecekti (EI² Suppl. [İng.], s. 369-370). Türkiye'de icâreteyn ve mukātaa (hikr) 5 Haziran 1935 tarihinde çıkarılan kanunla kaldırıldı. Bundan sonra bu uygulama yasaklanarak mevcutlar tasfiye edildi. Bu vakıflar müstehkirlere bırakıldı; bunlar da yıllık olarak ödedikleri hikr bedelinin yirmi katı karşılığında arazilerin mâliki oldular (Köprülü, XVIII [1952], s. 246 vd.).

BİBLİYOGRAFYA

Tâcü'l-ʿarûs, "ḥkr" md.; Makrîzî, Ḫıṭaṭ, II, 114-120; Cebertî, ʿAcâʾibü'l-âs̱âr (Bulak), IV, 94; M. A. Lancret, Mémoire sur le système d'imposition territoriale, description de l'Egypte, état moderne, Paris 1809, I, 239; Ömer Hilmi, Ahkâmü'l-evkāf, İstanbul 1307, s. 138-145; Ali Paşa Mübârek, el-Ḫıṭaṭü't-Tevfîḳıyye, Bulak 1304-1305, II, 28, 38, 113, 116, 119; III, 2, 102; IV, 45; VI, 67-71; IX, 53; Mecmûʿatü'l-ḳarârât ve'l-menşûrât, Bulak 1899, s. 236; Ali Haydar, Tertîbü's-sunûf fî ahkâmi'l-vukūf, İstanbul 1340, tür.yer.; J. B. Baron, Mohammedan Waqfs in Palestine, Jerusalem 1922, s. 32; M. Şefîk el-Ânî, Aḥkâmü'l-vaḳf, Bağdad 1965, s. 60, 244-246; Mehmet İpşirli - M. Dâvûd Temîmî, Evḳāf ve emlâkü'l-müslimîn fî Filisṭîn, İstanbul 1982, tür.yer.; Ahmet Akgündüz, İslâm Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi, Ankara 1988, s. 391-398; Nazif Öztürk, Türk Yenileşme Tarihi Çerçevesinde Vakıf Müessesesi, Ankara 1995, s. 256-263; "Hikre Dâir", Cerîde-i İlmiyye, I/2, İstanbul 1332, s. 67-69; Azîz el-Hankî, "el-Vaḳf ve'l-ḥikr ve't-teḳādüm", Mecelletü'l-Ḳānûn ve'l-iḳtiṣâd, VI, Kahire 1936, s. 779-829; M. Ebû Zehrâ, "el-Ḥikr", a.e., X (1940), s. 93-151; Bülent Köprülü, "Evvelki Hukukumuzda Vakıf Nev'iyetleri ve İcareteynli Vakıflar", İÜ Hukuk Fakültesi Mecmuası, XVIII/1-2, İstanbul 1952, s. 215-257; Pakalın, I, 815; Bahaeddin Yediyıldız, "Vakıf", İA, XIII, 158; G. Baer, "Ḥikr", EI² Suppl. (İng.), s. 368-370; "Ḥikr", Mv.F, XVIII, s. 53-64.

Mehmet İpşirli

HİL

(الحلّ)

Mekke ve Medine haremlerinin dışında kalan bölge için kullanılan fıkıh terimi.

Sözlükte “bir şeyin helâl olması, bir borcun ödenme vaktinin yaklaşması, bir yeminin yerine getirilmesi” gibi anlamlara gelen hill kelimesi, dinî literatürde sözlükteki “helâl olma” anlamı çerçevesinde terim anlamları kazanmıştır. Fıkıh usulünde hil helâl, mubah ve câiz ile eş anlamlı olarak kullanılırsa da son üç terim daha yaygındır. İhramdan çıkmaya da ihramda yasak olan fiillerin serbestlik kazanması sebebiyle hil veya tehallül denilir. Hil kelimesi örfî ve dinî kullanımda, Mekke ve Medine haremlerinin dışında ve mîkāt sınırları içinde kalan bölgeyi ifade eder (bk. ÂFÂKÎ; HAREM; MÎKĀT). Bu bağlamda hil teriminin, sözlük anlamıyla da ilişki kurularak harem bölgesine mahsus yasakların kalktığı yasaksız bölgeyi veya ihramın sona erdiği bölgeyi ifade ettiği, bundan hareketle Mekke ve Medine (veya sadece Mekke) haremi dışında kalan bütün yeryüzünü kapsadığı ileri sürülebilirse de (Mv.F, XVIII, 103) hillin fıkıh literatüründeki bilinen ve yaygın anlamı, Mekke haremini belirleyen işaretlerin (alem) dışında ve mîkāt sınırları içinde kalan bölge olmasıdır. Bu bölgeye bustân da denildiği gibi bölgede oturanlar hillî, bustânî veya mîkātî diye anılır. Bu anlamda haremhil ayırımının tarih ve coğrafya literatüründe de sıkça kullanıldığı görülür (Ezrakī, II, 130-131, 309; İbn Hişâm, III, 333; Muhammed b. Ahmed el-Fâsî, I, 87, 92, 103, 114-115; Muhammed b. İshak el-Fâkihî, V, 87-88).

Hil bölgesinde oturanlar hac ve umre ibadetinin ifası, özellikle de ihrama girme ve ihram yasakları konusundaki fıkhî hükümler açısından harem bölgesinde oturanlara (haremî veya Mekkî) yahut mîkāt sınırları dışında oturanlara (âfâkî) nisbetle bazı imtiyazlara sahip oldukları gibi bazı mükellefiyetleri de vardır. Gerek Mekke haremi gerekse Medine hareminde yasak olan avlanma, ağaç kesme ve ot koparma gibi davranışlar hil bölgesinde helâl olur. Hilde oturanlar hac veya umre niyetiyle harem

bölgesine geçmek istediklerinde hilde ihrama girmek zorundadırlar. Ancak Mâlikîler, bunların ihram mîkātının evleri veya mescidleri, Şâfiî ve Hanbelîler ise oturdukları yerleşim merkezi olduğunu belirtmişlerdir. Hanefîler'e göre evlerinde ihrama girmeleri daha faziletli olmakla birlikte harem sınırına kadar herhangi bir yerden de girebilirler. Buna karşılık hil sakinlerinin hac ve umre dışında bir maksatla harem bölgesine geçmek istediklerinde ihrama girmeleri gerekli görülmemiştir. Âfâkîlerin hangi amaçla olursa olsun mîkāt sınırlarına ihramsız girmeleri câiz görülmemişken hillîlerin veya haremde oturup da hil bölgesine geçenlerin hac ve umre dışında bir maksatla hareme ihramsız girmelerinin câiz görülmesi, harem bölgesine sıkça girip çıkmak zorunda olan bu kişileri böyle bir dinî mükellefiyetle sıkıntıya sokmamak içindir. Daha önce hareme ihramla gelip ihramdan çıktıktan sonra hil bölgesine giden âfâkîler için de hüküm aynıdır. Ayrıca âfâkîler, hareme gitme niyetleri olmadan hil bölgesine geldiklerinde ibadet için değil herhangi bir ihtiyaç için harem bölgesine girmede hil sakinleri gibidirler.

Harem halkının veya herhangi bir amaçla harem sınırları içinde bulunanların umre amacıyla ihrama girmek istemeleri halinde hil bölgesine çıkmaları gerekir. Çünkü umre ibadetinde de hacda olduğu gibi

haremle hil bölgelerini birleştirmek, yani bu ibadetleri hem harem hem de hil bölgelerinde ifa etmek şarttır. Bunların hac ihramı için hil bölgesine gitme mecburiyeti olmaması ise Arafat'ın hil bölgesinde bulunması ve vakfe sırasında bu mükellefiyetin gerçekleşmesi sebebiyledir.

Mekke'de bulunanların hil bölgesinde nerede ihrama girmelerinin daha faziletli olduğu hususunda mezhepler arasında görüş ayrılığı vardır. Hanefî ve Hanbelî mezheplerine göre fazilet sıralamasında önce Mescidü Âişe'nin bulunduğu Ten'îm, ardından Ci'râne, üçüncü sırada da Hudeybiye gelmektedir. Şâfiî ve Mâlikî mezheplerinde ise bu sıralama Ci'râne, Ten'îm ve Hudeybiye şeklindedir. Söz konusu görüş ayrılığı, Resûl-i Ekrem'in Hz. Âişe'yi ihrama girmek üzere Mekke'den Ten'îm'e göndermesine karşılık (Buhârî, "Ḥac", 31, 77, 81; "Meġāzî", 77; Müslim, "Ḥac", 111-112, 120) kendisinin Mekke'nin fethedildiği yıl Ci'râne'de ihrama girmiş olması (Müsned, IV, 430; Nesâî, "Menâsik", 104) uygulamalarına dayanmaktadır. Hanefî mezhebine göre kavlî sünnet fiilî sünnetten daha kuvvetli sayıldığı

için Hz. Peygamber'in Hz. Âişe'yi ihrama girmesi için gönderdiği Ten'îm bizzat kendisinin ihrama girmek için gittiği Ci'râne'den efdaldir.

Mekke haremi konusunda fakihler arasında görüş birliği bulunduğu için Mekke'ye ait hil konusunda da görüş birliği mevcutken Medine haremiyle ilgili görüş ayrılıklarına bağlı olarak Medine'ye ait hil bölgesinden söz edilip edilemeyeceği tartışmalıdır. Buna göre Medine'nin de Mekke gibi haremi bulunduğunu ve bu haremin sınırlarının Resûl-i Ekrem tarafından belirlendiğini kabul eden Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre söz konusu harem sınırının bittiği yerden hil sınırı başlamaktadır. Medine'nin haremi olmadığını ileri süren Hanefîler ise bu görüşünün tabii bir sonucu olarak Medine'ye ait bir hil bölgesinin de bulunmadığını söylemektedir.

Öte yandan Kur'ân-ı Kerîm'de işaret edilen (et-Tevbe 9/36) ve Hz. Peygamber tarafından isimleri tek tek zikredilen zilkade, zilhicce, muharrem ve receb ayları (Buhârî, "Bedʾü'l-ḫalḳ", 2, "Meġāzî", 77; Müslim, "Ḳasâme", 29; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 67) haram aylar olarak anıldığı için bu dört ayın dışında kalan sekiz ay da hil ayları olarak bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ḥll" md.; el-Muvaṭṭaʾ, "Ḥac", 223; Müsned, IV, 430; V, 37, 73; VI, 177; Buhârî, "Ḥac", 31, 77, 81, "Meġāzî", 77, "Bedʾü'l-ḫalḳ", 2, "Eḍâḥî", 5, "Tevḥîd", 24; Müslim, "Ḥac", 111-112, 120, "Ḳasâme", 29; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 23, 67; Nesâî, "Ṭahâret", 150, "Menâsik", 104; İbn Hişâm, es-Sîre, III, 333; Ezrakī, Aḫbâru Mekke (Melhas), II, 130-131, 309; Fâkihî, Aḫbâru Mekke (nşr. Abdülmelik b. Abdullah), Mekke 1407/1986-87, V, 87-88; Serahsî, el-Mebsûṭ, IV, 168-170; Kurtubî, el-Câmiʿ, VIII, 134-135; Nevevî, Ravżatü'ṭ-ṭâlibîn (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali M. Muavvez), Beyrut 1412/1992, III, 43-44; Kâsânî, Bedâʾiʿ, II,166; İbn Kudâme, el-Muġnî, III, 210; Fâsî, Şifâʾü'l-ġarâm (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Beyrut 1405/1985, I, 87, 92, 103, 114-115, 462-463; Buhûtî, Keşşâfü'l-ḳınâʿ, II, 474, 519; el-Fetâva'l-Hindiyye, I, 221; İbn Âbidîn,

Reddü’l-muḥtâr (Kahire), II, 474-479; Sâlih el-Ezherî, Cevâhirü’l-iklîl, Beyrut, ts. (Dârü’l-Ma‘rife), I, 196, 198; “İhrâm”, Mv.F, II, 145-151; “Ḥarem”, a.e., XVII, 186-188; “Ḥill”, a.e., XVIII, 103-107; Ahmet Önkal, “Ci‘râne”, DİA, VIII, 25.

Salim Öğüt

HİLÂF

(الخلاف)

Bazı dinî ilimlere, özellikle fıkıh konularına uyarlanmış cedel tekniği, fıkıh mezhepleri arasındaki ihtilâfları konu edinen ilim dalı, hilâfiyat.

Sözlükte “karşı gelmek, aykırı davranmak, muhalefet etmek, zıtlaşmak” gibi anlamlara gelen hilâf, “söz veya davranışta birinin tuttuğu yoldan başka bir yol tutmak, farklı bir tavır ortaya koymak” mânasıyla aynı kökten türeyen ihtilâf ve muhâlefet kelimeleriyle birleşir. İnsanlar arasındaki görüş ayrılığı netice itibariyle tartışma ve çekişmeye götürdüğü için ihtilâf kelimesi mecazen “münâzaa” ve “mücâdele” anlamında da kullanılır.

Hilâf kelimesi zaman zaman ihtilâfla aynı veya benzer anlamda kullanılsa da genellikle aralarındaki ince fark korunmaya çalışılmıştır. İhtilâf basit anlamıyla ittifakın karşıtı olup “görüş ayrılığına düşmek, uzlaşamamak” veya “farklı görüşlere sahip olmak” mânasına gelir. Buna göre ihtilâf, farklı görüşler karşısında içlerinden birini daha güçlü veya zayıf olarak nitelendirmeyip tarafsız kalmayı yahut zayıf da olsa bir tarafa temayülü yansıttığından bir ölçüde olumlu çağrışıma sahiptir. Hilâf ise tez ve anti tezden birini benimseme ve diğerine karşı tavır alma anlamı taşır. Aralarındaki bu farklar sebebiyle ihtilâf tabiri çoğunlukla delile dayalı görüş, hilâf ise delilsiz görüş hakkında kullanılır. Bir başka söyleyişle güçlü olan ve yaygınlık kazanan görüş genelde ihtilâfla, zayıf veya genel kabul görmeyen ise hilâf terimiyle ifade edilir. Sünnet ve icmâ karşısında hilâf “açıkça muhalefet etmek” anlamına gelir. İslâm âlimleri veya mezhepleri arasındaki farklı görüşlere yer veren literatürde oldukça sık kullanılan “hilâfen li-fulân” deyimi ise öne sürülen görüşe bir muhalefetin varlığını belirtip biraz da muhalif görüşün zayıflığını hissettirecek bir anlatıma sahip olmakla birlikte hangi görüşün önce olduğu ve hangisinin sonradan ona muhalif olarak ortaya çıktığı hakkında ipucu vermez.

İhtilâf ilk dönemlere ilişkin olarak kullanıldığında bilhassa sahâbe ile tâbiînin ve müteakip dönemdeki müctehidlerin görüş ayrılıkları kastedilir

ve “ilmü’l-ihtilâf” tabiri bu farklı görüşleri bilmek anlamına gelir. Esasen ilk dönemlerdeki görüşlerin önemini ve değerini vurgulayan ihtilâfı bilmeyen kimselerin fetva vermesinin uygun olmadığı şeklindeki anlayış, bu farklı görüşlerin derlenip bir araya getirilmesinde de etkili olmuştur. Pratik ve olumlu amaçlarla yapılan bu derleme faaliyeti, reddiye literatürü istisna edilirse teknik anlamda ilm-i hilâf (ilmü’l-hilâf) olmadığı gibi bir mezhebin ve görüşün savunulması, üstün gösterilmesi anlamında bir hilâfiyat da değildir. Bununla birlikte farklı görüşlere yer verildiği için bu faaliyetin genel olarak hilâfiyat kapsamında değerlendirilmesi mümkündür. Ancak literatürde çok defa ilm-i hilâf ve hilâfiyat (el-hilâfiyyât) tabirlerinin eş anlamlı gibi birbirinin yerine kullanılması, aralarında işaret edilen anlam ve kullanım farkının bulunup bulunmadığını tesbitte güçlük doğurmaktadır. Bu anlam yakınlığı sebebiyledir ki daha sonraları, sahâbe ve tâbiîn görüşlerinden ayrı olarak fakihlerin farklı görüşlerinin gerek mukayese gerek savunma amacıyla bir araya getirilmesi işinin hilâfiyat şeklinde adlandırılması yanlış olmaz. Nitekim ilm-i hilâf terkibi, bir mezhebin görüşlerini kendi bütünlüğü içerisinde öğrenme anlamındaki “ilmü’l-mezheb”in mukabili olarak kullanıldığında bununla teknik anlamda ilm-i hilâfın kastedilmiş olması ihtimali bulunsa bile genelde farklı görüşleri bilme ve birbirleriyle mukayese etme anlamında basit bir hilâf bilgisi kastedilir. Dolayısıyla farklı

mezheplerin görüşlerini bilme, birbiriyle mukayese etme şeklindeki basit anlamıyla ilm-i hilâfın genel olarak hilâfiyat şeklinde adlandırılması ve fıkhın bir alt dalı olarak görülmesi mümkündür. Buna mukabil cedel yöntemiyle hasmı susturma veya kendi mezhep görüşünü müdafaa edip ötekini çürütme amacıyla mezheplerarası farklı görüşlerin dayandığı gerekçeleri bilme anlamındaki ilm-i hilâfın ise fıkıh usulüne daha yakın olup onun bir alt dalı sayılması uygun görülmektedir. Klasik literatürde ilm-i hilâf ve hilâfiyat ayırımı açık olarak görülmemekle birlikte bu ayırıma imkân veren bazı ipuçları da yok değildir. Bu sebeple böyle bir ayırımın yapılması gerek hilâf ilminin mahiyetinin anlaşılmasına, gerekse asırlar boyunca biriken hilâf literatürünün alan ve amaç yönüyle belirlenmesine büyük ölçüde katkı sağlayacaktır.

Biyografi kitaplarında bazı âlimler hakkında yer alan “Hilâf, mezhep, usul ve cedel alanlarında mahirdi” gibi ifadelerdeki hilâf, yalın mezhep bilgisi

dışında diğer mezheplerin görüşlerini bilme anlamında, cedel ise kendi mezhebinin usul anlayışını savunma, ötekileri susturma yöntemi anlamında kullanılmış görünmektedir. Buna göre usûl-i fıkıh ile mezhep arasındaki ilişkiye benzer bir ilişkinin hilâfla cedel arasında bulunduğu söylenebilir. Ebü'l-Vefâ İbn Akīl'in böyle bir yaklaşımla el-Vâżıḥ fî uṣûli'l-fıḳh adlı eserini (nşr. George Makdisi, Beyrut 1996) "Kitâbü'l-Meẕheb", "Kitâbü Cedeli'l-uşûliyyîn", "Kitâbü Cedeli'l-fuḳahâʾ" ve "Kitâbü'l-Ḫilâf" olmak üzere dört ana bölüm halinde yazmış olması dikkat çekicidir (el-Vâżıḥ fî uṣûli'l-fıḳh, neşredenin girişi, I, 9-11).

İlm-i Hilâfın Tanımı ve Diğer İlimlerle İlişkisi. Yukarıda sözü edilen ilm-i hilâf ve hilâfiyat ayırımı içinde ifade etmek gerekirse ilm-i hilâf, pratik olarak fıkıh ve fıkıh usulüyle ilgili olduğu gibi teorik olarak da cedel ve münazara ilimleriyle ilgilidir. Bu sebeple hilâf ilmi çok defa cedel ve münazara ile karıştırılır ve birbirlerinin yerine kullanıldığı görülür. Bu durum, bir müellifin verdiği hilâf tanımının başka bir müellifin cedel tanımıyla aynı olmasından kaynaklanmaktadır. Nitekim İbnü'l-Ekfânî'nin "şer'î hüccetlerin ortaya konulması (takrîr), şüpheleri ve delilleri çüretecek mahiyetteki itirazların giderilmesi (def') ve hilâf problemlerinin belli bir düzene kavuşturulması keyfiyetini gösteren ilim" şeklindeki cedel tanımı (İrşâdü'l-ḳāṣıd, s. 44) birçok müellif tarafından ilm-i hilâf için verilmiştir (Sadreddinzâde eş-Şirvânî, vr. 23a; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 721; Abdülkādir Bedrân, s. 231). İbnü'l-Ekfânî, cedeli bu şekilde tanımladıktan sonra onun esasen mantığın bölümlerinden biri olan cedelden türediğini, fakat dinî konulara uyarlandığını belirtir (İrşâdü'l-ḳāṣıd, s. 44). Bu ifade, VIII. (XIV.) yüzyıla kadar cedel kelimesinin hem mantıktaki beş sanattan birini hem de onun dinî-şer'î bilimlere uygulanmış biçimini anlatmada kullanıldığını göstermektedir.

Mantıktaki kullanımıyla cedel kıyasın beş türünden biri olup kısaca "öncülleri meşhûrat ve müsellemattan oluşan kıyas" şeklinde tanımlanır. Yapısı gereği, bir hakikati ispat veya redde yaramadığı için çoğunlukla hasmı ilzam etmek veya bir görüşü benimsetmek amacıyla kullanılır. Ayrıca benimsenen görüşü çürütmeye yönelik itirazın bir hüccetle veya şüphe irâs ederek savuşturulması da cedel olarak nitelenir. Karşıt görüşleri savunan iki kişinin söz düellosu şeklinde özetlenen cedel (Bâcî, s. 11; Cürcânî benzer bir tanımı hilâf için vermektedir. bk. et-Taʿrîfât, "ḫilâf" md.) bu içeriğiyle

taraflar arasında bir kırgınlığa veya husumete yol açacağında şüphe yoktur. Bu sebeple tartışma âdâbından bahseden kurallar daha çok cedelle ilişkilendirilmiş, hatta İbn Haldûn cedeli, “farklı fıkhî mezhep mensupları veya başkaları arasında cereyan eden münazara âdâbını bilmek” diye tanımlamıştır (Muḳaddime, III, 1068). Münazaranın cedelden farkı, münazarada gaye doğruya ulaşma olduğu halde cedel doğruluk endişesi taşımaksızın herhangi bir konuyu savunmayı hedef seçmiştir. Cedel yapan kişi “mücâdil”, “münâzır” ve “cedelî” olarak adlandırılır. İtikadî ve fıkhî mezheplerin gelişip aralarında şiddetli tartışmaların başlamasından sonra özellikle kelâm ve fıkıh usulü âlimleri tartışma kurallarını düzenleyen kitaplar yazmışlardır. Bu alanda yazılan eserlerde çoğunlukla takip edilen iki metot Pezdevî metodu ve Amîdî metodu olarak bilinmektedir. Pezdevî metodu nas, icmâ ve istidlâl gibi şer‘î delillere hastır. Amîdî metodu ise hangi ilimden olursa olsun bir görüşü kanıtlamak üzere ortaya konulan bütün delillere şâmildir ve istidlâl ağırlıklıdır. Mantık ilmi açısından bakılacak olursa Amîdî metodunda mugalata ve sofistik kıyas çoğunluktadır (et-Taʿrîfât, “cedel” md.; Tehânevî, I, 242; Cüveynî, el-Kâfiye fi’l-cedel, s. 19-21, 72; İbn Haldûn, III, 1066-1068; ayrıca bk. BEŞ SANAT; CEDEL).

Literatürde geçen “güzel cedel” gibi kavramların (Şîrâzî, s. 112), mantık ve felsefe kökenli olması sebebiyle genelde soğuk karşılanan cedel ilminin olumlu bir amaçla şer‘î ilimlere, özellikle fıkha uygulanmaya başlanmasıyla birlikte ortaya çıktığı söylenebilir. Sonraları kısaca “tarîka” veya “fıkhu’t-tarîka” biçimine dönüşecek olan “el-cedel alâ tarîkati’l-fukahâ” ve “el-cedel alâ tarîkati’l-usûliyyîn” şeklindeki kullanımlarla bilhassa VI. (XII.) yüzyılda yaygınlaşan “ilmü’l-hilâf ve’l-cedel” şeklindeki kullanımın (Sadrüşşerîa, I, 20), din ilimlerine uygulanan cedeli mantıktaki cedelden ayırmak üzere tercih edilmiş olabileceğini söylemek mümkündür. Sonraları Saçaklızâde’nin, fakihlerin tasarrufta bulunduğu cedel ilmine hilâf denildiği şeklindeki açıklaması (Tertîbü’l-ʿulûm, s. 142-143) ve Cürcânî’nin, “hakkı ortaya koymak veya bir şeyin bâtıl olduğunu göstermek amacıyla karşıt görüşlü iki kişi arasında cereyan eden tartışma” şeklindeki hilâf tanımı da (et-Taʿrîfât, “ḫilâf” md.) dikkate alınarak ilm-i hilâf tabirinin, özellikle cedelin İslâm hukukçuları tarafından fıkha uygulanmış biçimini ifade etmede kullanıldığı söylenebilir. Yine kaynaklardaki bazı ipuçlarından hareketle (Saçaklızâde, s. 143) ilm-i cedelde kullanılan öncüllerin meşhûrat ve müsellemattan olmasına karşılık ilm-i hilâfta mugalata ve sofistik kıyasa

yer verildiğini söylemek mümkün olsa da ikisi arasındaki bu ince ayırımı destekleyecek yeterli bilgi yoktur. Cedel ile hilâf arasındaki bu teorik bağlantı, literatürdeki mevcut kullanım farklılıklarının ve bazı müelliflerin ilm-i hilâf için verdikleri tanımların başkalarının cedel için verdiği tanımlarla aynı olmasının sebebini de açığa çıkarmış olmaktadır.

Hilâf ve cedelin münazara ilmiyle de yakın ilişkisi vardır. Hilâf ilminin orta dönemlerde "riayeti halinde insanı tevcihte hatadan koruyan kanun" şeklindeki tanımı, onun cedel yanında "sınâatü't-tevcîh" veya "ilmü âdâbi'l-bahs" olarak da bilinen münazara ilmiyle olan ilişkisini gösterdiği gibi literatürde görülen karıştırma ve bazan özdeşleştirmeyi de kısmen açıklar. Cedel ile nazar (münazara) tabirleri birbirinin yerine kullanıldığı gibi Ebül-Vefâ İbn Akīl'in, "Onların terminolojisinde cedel diye adlandırılan nazar, hüccet veya şüphe yahut şağab yoluyla hasmı bir görüş veya mezhepten diğerine çekmektir"

(Kitâbü'l-Cedel, s. 1) şeklindeki cedel tanımı cedel ve münazara ilişkisini gösterir. Ebû Ali Hasan b. Kāsım et-Taberî'nin el-Muḥarrer fi'n-naẓar adlı eserinin konusunu Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin mücerret hilâf olarak belirtmesi (Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾ, s. 115) ve Kâtib Çelebi'nin bu eserin adını el-Muḥarrer fi'l-ḫilâf olarak kaydetmesi (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1612), mücerret hilâf deyiminin münazara ilmi hakkında kullanıldığı intibaını vermektedir. Yine Muhammed b. Mahmûd el-İsfahânî'nin el-Ḳavâʿidü'l-külliye adlı eserinin ilmü'l-hilâf konusuna ayırdığı üçüncü bölümünü bölüm sonunda "ilmü'l-hilâf ve'l-münâzara" olarak nitelemesi ve Ebû Âsım el-Abbâdî'nin bu eserin ilmü'l-hilâfı içeren bölümünü "Amîdî metoduna göre cedel" diye tanıtması (Ẕeylü Ṭabaḳāti fuḳahâʾi'ş-Şâfiʿiyyîn, III, 206) bu üç ilim arasındaki yakın ilişkiyi göstermektedir.

Münazara (nazar), cedel ve hilâf ilişkisi Ebü'l-Mehâsin İbnü'l-Cevzî'nin sözlerinde açık olarak görülür. Kendisinden il-mü'n-nazar hakkında muhtasar bir eser yazmasının istenmesi üzerine kaleme aldığı ve cedel sorularının özel fıkhî hükümlere nasıl uygulanacağını gösterdiği el-Îżâḥ li-ḳavânîni'l-ıṣṭılâḥ fi'l-cedel ve'l-münâẓara adlı eserinde (nşr. Mahmûd b. Muhammed es-Seyyid ed-Dagīm, Kahire 1995) münazara mahfillerinde sıkça kullanılan usûl-i fıkıh bahislerine de yer verdiğini belirten İbnü'l-Cevzî bu eserin bir yönüyle cedel, bir yönüyle usûl-i fıkıh ve bir yönüyle

tarîka mahiyetinde olduğunu belirtir (s. 97, 103).

Hilâf, cedel ve nazar terimlerinin birbirinin yerine kullanımı eser adlarında da görülür. Meselâ bu ilmin temel kitapları Rükneddin el-Amîdî'nin el-İrşâd'ı ile Burhâneddin en-Nesefî'nin el-Fuṣûl (el-Muḳaddime, el - Muḳaddimetü'l - Burhâniyye) adlı eserini Sadrüşşerîa hilâf ve cedel ilmine örnek verirken İbn Haldûn bunları "âdâbü'l-münâzara" olarak tanımladığı cedel ilmine örnek gösterir. Kâtib Çelebi de Amîdî'nin eserinin ismini el-İrşâd fî ʿilmi'l-ḫilâf ve'l-cedel olarak kaydeder (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 69). İzmirli İsmail Hakkı ise bu eserle birlikte diğer birkaç eserin adının Keşfü'ẓ-ẓunûn'da bu şekilde kaydedilmesinden hareketle hilâf ve cedel ilimlerinin birbirleriyle sıkı ilişkilerinden dolayı ekseriya birlikte tedvin edildikleri sonucunu çıkarır (İlm-i Hilâf, s. 10). Halbuki el-İrşâd tek ilmi konu alan bir eserdir.

Söz konusu ilimler arasında alan ayırımı yapmanın zorluğundan olacak, Nesefî'nin el-Fuṣûl'ünün İstanbul kütüphanelerinde bulunan nüshalarının veya şerhlerinin bir kısmı cedel (Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 1203/1, Ayasofya, nr. 2468/81; Râgıb Paşa Ktp., nr. 1297/1), bir kısmı da hilâf kitabı olarak (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2303; Lâleli, nr. 740) verilmektedir. Öte yandan Şemseddin Muhammed b. Eşref es-Semerkandî bu esere yazdığı şerhin girişinde ilmü'n-nazarın konusu, ilkeleri ve meseleleri hakkında kısa açıklamalara yer verdikten sonra Nesefî'nin Muḳaddime'sini, bu ilme dair hayran olunacak bahisler ve ender görülür nükteler içeren bir eser olarak takdim eder (Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 1203, vr. 40b); Semerkandî'nin Şerḥu'l-Fuṣûl'ünün şârihi Abdürrahîm b. Mahmûd el-Kirmânî de Muḳaddime'yi ilmü'n-nazar sahasında yazılmış en güzel kitap diye niteler (Şerḥu Şerḥi Muḳaddimeti'n-Nesefî, TSMK, III. Ahmed, nr. 1259/2, vr. 74b). Yine Semerkandî'nin şerhi üzerine yapılan müellifi meçhul bir şerhin girişinde hilâf ilmi hakkında açıklamalar yer alır (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 3087, vr. 1b-5a). Vuṣûlü'n-Nuʿmânî fî şerḥi Fuṣûli'l-Burhânî (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 739, vr. 21b) ve Meʿârikü'l-fuḥûl fî şerḥi'l-Fuṣûl (Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 1203, vr. 151a) adlı şârihleri meçhul şerhlerde ise eserin konusu cedel olarak verilir. Burhâneddin en-Nesefî'nin Menşeʾü'n-naẓar (Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 1203) adlı risâlesinin bir nüshasında eser adı hem başında hem de ferâğ

kaydında el-Menşeʾ fi'l-ḫilâfiyyât olarak kaydedildiği halde (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2303, vr. 95a, 97b), şerhlerinden birinde konusunun ilmü'n-nazar olduğu belirtilmiştir (Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 1203/5, vr. 80b). Kâtib Çelebi de eserin ismini Menşeʾü'n-naẓar fî ʿilmi'l-ḫilâf olarak kaydeder (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1861). Taşköprizâde, muhteva itibariyle Amîdî'nin el-İrşâd ve Nesefî'nin el-Fuṣûl'ünü andıran Muhammed b. Eşref es-Semerkandî ve Adudüddin el-Îcî'nin âdâb risâlelerini ilmü'n-nazar eserleri arasında sayarken (Miftâḥu's-saʿâde, I, 304) Kâtib Çelebi aynı risâleleri âdâbü'l-bahs, ilmü'l-münâzara kitapları arasında gösterir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 37). Buna karşılık Burhâneddin en-Nesefî'nin Hanefî-Şâfiî hilâfiyatına dair eseri Şerḥu'n-Nüketi'l-erbaʿîn fî ʿilmi'l-cedel biçiminde kaydedilmektedir (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 2106/2, vr. 166a).

Daha geç dönemlerdeki müellifler, bilhassa bazı Osmanlı müellifleri nazar, münazara (âdâbü'l-bahs, sınâatü't-tevcîh), cedel ve hilâf terimlerinin her birini ayrı bir ilmin adı olarak gösterir ve nazarı daha genel bir terim olarak ele alıp cedeli nazar ilminin bir alt dalı ve hilâf ilminin dayanağı sayarlar (Molla Lutfî, vr. 20b; Taşköprizâde, I, 303; II, 598-599; Sadreddinzâde eş-Şirvânî, vr. 23a, 49b; Saçaklızâde, s. 141-143; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 38-39, 579-580, 721; Sıddîk Hasan Han, II, 34-35, 208-210, 276-278, 565-566).

Fahreddin er-Râzî, el-Meʿâlim fî uṣûli'd-dîn adlı eserinde işleyeceği beş mühim ilimden dördüncüsünü "hilâfiyatta muteber usul" şeklinde verirken beşinci ilmi "nazar ve cedel âdâbında muteber usul" adıyla kaydeder. İbn Haldûn da Muzafferüddin İbnü's-Sââtî'nin usûl-i fıkha dair muhtasarında hilâf fıkhının (el-fıkhü'l-hilâfî) dayandığı bütün ilkeleri zikrettiğini ve her birine hilâf meselelerinden örnekler verdiğini belirtir (Muḳaddime, III, 1067). Şemseddin el-İsfahânî eserinin ilmü'l-hilâfa ayırdığı üçüncü kısmının sonunda, bu kısımda iyi bir şekilde öğrenilmesi halinde deliller ortaya koyma ve istenilen imamın mezhebine göre yol izleme melekesi kazandıran bazı küllî ve cüz'î kanunlardan söz ettiğini ve bu ilmin gayesinin de esasen bu melekeyi kazandırmak olduğunu ifade eder (el-Ḳavâʿidü'l-külliyye, vr. 55a). Nitekim Amîdî el-İrşâd adlı eserine, "nüktelerin sahihini fâsidinden ayırmaya yarayan rehber hakkında bir fasıl" diyerek başlar. Nükte ise bu ilmin terminolojisinde "fazlalıkları çıkarılmış ve ayıklanmış cümle" anlamında kullanılmaktadır (Saʿdeddin b. Ali es-

Semerkandî, vr. 5b). Zira mukayeseli fıkıh anlamındaki hilâfiyat kitaplarında fakihlerin görüşleri en açık ve veciz bir ifadeyle verilip kimin buna muhalif olduğu “hilâfen li-fulân” ibaresiyle belirtilir ve tartışma “mesele” başlığını taşıyan bu kısa metin (nükte) üzerinde yürütülür.

Hilâf ilminin cedel ve münazara ile ilişkisi genel olarak belirtildikten sonra usulcülerin hilâf ilmiyle fıkıh usulü arasında kurdukları münasebete ve bu bağlamda hilâf ilminin anlam ve içeriğine işaret edilmesi uygun olacaktır. Aralarındaki yakın ilişki sebebiyle fıkıh usulü ve hilâf ilmini birbirinden ayırmak ve hilâf ilmini fıkıh usulü tanımının dışında tutmak için usulcüler özel bir çaba göstermişlerdir.

Cedeli fıkıh usulünün bir cüzü olarak değerlendiren Ebû Muhammed İbnü'l-Cevzî'ye göre fıkıh usulünün bir yönü delillerin ortaya konulması, öteki yönü bu delillerden sağlıklı ve tutarlı şekilde istidlâlde bulunma işi (tahrîr) olup bu ikinci yön cedel olarak adlandırılır (Ebü'l-Mehâsin İbnü'l-Cevzî, s. 101).

Hanefî usulcüleri, değişik ince ifadeler kullanarak hilâf ve cedel ile fıkıh usulünü birbirinden ayırmaya çalışmışlardır. Molla Fenârî fıkıh usulünü “istinbata yarayan kuralları bilmek” şeklinde tanımladıktan sonra tanımdaki “istinbat” kaydının hilâf ilmini dışarıda bıraktığını, çünkü onun kurallarının hüküm istinbatına değil istinbat edilen hükmü korumaya yaradığını, dolayısıyla tartışmacının müctehide tâbi olduğunu belirtir (Fuṣûlü'l-bedâyiʿ, II, 334). Sadrüşşerîa da fıkıh usulünü “fıkıh problemlerini gerçek anlamda çözmeye yarayan kurallar” diye tarif ettikten sonra buradaki “gerçek anlamda” kaydını hilâf ve cedel ilmini tanım dışında tutmak amacıyla koyduğunu belirtir (et-Tavżîḥ, I, 37). Çünkü hilâf ve cedel ilmi, her ne kadar fıkıh meselelerini bilmeye yarayan kuralları içerse de gerçekte bir fıkıh problemini çözme amacı gütmez. Onun amacı hasmı ilzam etmek ve susturmaktır. Buna göre fıkıh usulündeki istinbat amacı ilm-i hilâfta hilâf problemlerinin bina edilmesine dönüşmektedir. Teftâzânî, Sadrüşşerîa'nın bu yaklaşımına karşı hilâf ve cedel kurallarının fıkıh problemlerini çözmekten ziyade istinbat edilmiş hükmü korumaya veya savunmaya yaradığı, dolayısıyla hilâf ve cedel ilminin fıkha veya başka bir bilim dalına nisbet edilmesinin eşit olduğu şeklinde bir kanaati dile getirir. Çünkü cedelci, ya bir konumu korumak üzere cevap veren ya da bir konumu

yıkmak üzere itiraz eden kişidir. Fakihler bu ilmi fıkıh meselelerinde çokça kullanıp fıkıh nüktelerini onun kuralları üzerine bina ettikleri için bu ilmin fıkha has olduğu sanılmıştır (et-Telvîḥ, I, 38). Sadrüşşerîa ve Teftâzânî'nin bu ifadelerinde cedel ve hilâf ayrı ayrı iki ilim olarak değil ikisi "hilâf ve cedel ilmi" adıyla tek ilim şeklinde söz konusu edilmektedir. Bu durum, literatürde çok defa hilâf ilminin tanımı ile cedel ilminin tanımının aynı olmasını açıklar. Daha sonra gelen bazı Hanefî usulcüleri, Sadrüşşerîa ve Teftâzânî'nin ifadelerinde tek ilim olarak ele alınmış görünen hilâf ve cedel ilmini iki ayrı ilim şeklinde ele almışlar ve aralarında ince bir fark gözeterek hilâf ilmini "mevcut ihtilâflı fıkhî hükümleri korumaya veya yıkmaya yarayan ilim", cedel ilmini ise daha genel bir içerikle "herhangi bir görüşü korumaya veya yıkmaya yarayan ilim" olarak tanımlamışlardır (İbn Emîrü'l-Hâc, I, 26; Emîr Pâdişah, I, 14-15).

Fıkıh usulü ile ilm-i hilâf arasındaki bu ilişki ve benzerlik sonraları daha açık bir şekilde ifade edilmiştir. İbn Haldûn, fıkıh usulü ile cedel ve hilâfiyat arasındaki ilişkiyi özel bir başlık altında incelemiş (Muḳaddime, III, 1061, 1066-1068), Taşköprizâde münazara, cedel ve hilâf ilimlerinin fıkıh usulünün alt dalı sayılabileceğini söylemiştir (Miftâḥu's-saʿâde, I, 308; II, 598-599). Taşköprizâde ilm-i hilâfı "istenen birini desteklemek, diğerini geçersiz kılmak üzere (ibrâm ve nakz) icmâlî ve tafsîlî delillerden yapılan çeşitli istinbat vecihlerinden bahseden bir ilim" (Miftâḥu's-saʿâde, I, 306-307; aynı tanım için bk. Yahyâ Nev'î, İlimlerin Özü, s. 175-176), İzmirli İsmail Hakkı ise "istinbat edilmiş bir şer'î hükmü muhaliflerin yıkmasından korumak için şer'î delillerin durumlarından bahseden bir ilim" olarak tanımlamıştır. Her ikisi de ilm-i hilâfın ilkelerinin cedel ilminden alındığını, bu bakımdan ilm-i cedelin madde (öz, kurallar), ilm-i hilâfın ise sûret (şekil, örnekleme) olduğunu ve ilm-i hilâfın faydasının "benimsenen görüşten şüpheleri savuşturmak" şeklinde ifade edilebileceğini belirtmiştir (İlm-i Hilâf, s. 3). İzmirli ilm-i hilâfı fıkıh usulünün en önemli şubesi sayar ve hilâf ilmiyle uğraşan kişilerin fıkıh usulünü usulcüler kadar bilmeleri gerektiğini ifade eder. Usulcüler usul kurallarına dayanarak hüküm çıkarırlar, hilâfiyatçılar ise bu kurallara göre çıkarılan hükümleri muhaliflere karşı korurlar. İzmirli İsmail Hakkı bu durumu, "Fıkıh usulü kazanır, ilm-i hilâf saklar" sözüyle ifade eder (a.g.e., s. 3). Buna göre fıkıh usulü ile hilâf ilmi arasındaki temel fark birincinin hüküm çıkarmaya, ikincinin çıkarılmış hükümleri korumaya veya yıkmaya ilişkin olmasıdır.

Özellikle Hanefî usulcülerince öne sürülen bu yaklaşım, hilâf ilminin cedel ilminin fıkıh problemlerine uygulanmış şeklinden ibaret olduğu tesbitini teyit eder.

Gazzâlî de hilâf ilmini genel anlamda fıkhın içinde görür ve hilâf ilmiyle fıkıh usulü ilişkisini açıklar. Ona göre hilâf ilmi, tıpkı fıkıh usulü gibi hükümlerin delillerinden ve bu delillerin delâlet biçimlerinden bahseder. Ancak fıkıh usulü bunlardan küllî olarak bahsederken hilâf ilmi ayrıntılı biçimde ve herhangi bir meseleyle ilişkisi açısından ele alır. Meselâ hilâf ilmi, velisiz nikâh konusundaki hâs hadisin hususa delâletini ve besmelesiz kesilen hayvan hakkındaki hâs âyetin yine hususa delâletini ele alıp inceler. Fıkıh usulü ise bu meselelerden herhangi birini misal için dahi ele alıp incelemez; bunun yerine hükümlere kaynak teşkil eden kitap, sünnet, icmâ ve bunların sıhhat ve sübut şartlarını, ardından delâlet şekillerini ele alıp inceler. Esasen fıkıh usulü ile fürû-i fıkıh arasındaki fark da budur (el-Müstaṣfâ, I, 5).

İlm-i Hilâfın Doğuşu. Hilâf ilminin anlamı ve hilâf teriminin kullanımı konusunda literatürde bir netlik bulunmadığı için bu ilmin doğuşu, ilk olarak kim tarafından tesis edildiği gibi noktalar da yeterince açıklık kazanmamaktadır. Bununla birlikte ilm-i hilâfın cedel ilminin şer‘î ilimlere ve özellikle fıkha uyarlanmış şekli olduğu hususu göz önüne alınınca, ilm-i hilâfın doğuşunun Aristo mantığının tercümesinin tamamlandığı III. (IX.) yüzyılın sonlarına götürülmesi mümkün olur. IV. (X.) yüzyılda yaşayan âlimlerin bir şekilde ilm-i hilâftan söz ettikleri görülür. Meselâ Ebû Tâlib el-Mekkî, cedel ilmini (ilmü'l-mekāyîs ve'l-cedel fi'l-fıkh) sahâbe ve tâbiîn döneminden sonra ihdas edilen ilimlerden sayar (Ḳūtü'l-ḳulûb, I, 166). İbnü'l-Kassâr'ın el-Muḳaddime fi'l-uṣûl adlı eserini, İmam Mâlik ile ona muhalif kalan fukaha arasında görülen hilâf konuları hakkındaki delilleri derlemek amacıyla kaleme aldığını belirtmesi ve burada delillere ilişkin olarak vereceği bilgilerin Mâlik'in başarılı olduğunu göstereceğini söylemesi (s. 3), IV. (X.) yüzyılda hilâfiyatın gündemde olduğunu gösterdiği gibi onun anlam ve amacına da ışık tutmaktadır. Yine Mâlikîler'den Kābisî'nin (ö. 403/1012) mezhep müntesiplerinin kitaplarını amaçlarına göre sınıflandırırken, “Bazıları da hakkında hilâf bulunan konularda mezhebi savunmak için kitap yazmıştır” (İbn Ferhûn, II, 166) ifadesine yer vermesi de aynı anlamdadır.

Hilâfiyatın ortaya çıkış tarihi kesin olarak tesbit edilemese de bunun ictihad faaliyetinin durakladığı, bazı iddialara göre ictihad kapısının kapandığı ve işin artık tahrîcden öte gitmediği zamanlara rastladığı tahmin edilebilir. Gazzâlî'nin "şu son zamanlarda ihdas edilen hilâfiyat" ifadesi (İḥyâʾ, I, 42), o dönemlerde (V./XI. yüzyıl) hilâfiyata bir yönelişin olduğunu açık bir şekilde göstermekle birlikte hilâfiyatın aynı devirde ortaya çıktığını kesin

olarak söyleme imkânı vermez. Çünkü daha önce mezhepler arasında genel anlamda hilâfiyat olarak adlandırılacak şekilde mezhep imamlarının hareket noktaları ve vardıkları sonuçlar üzerinde çeşitli tartışmalar yapıldığı bilinmektedir. Hilâf ilminin, istinbat edilmiş mevcut hükmü koruma içeriği ve amacı da dikkate alınınca ictihadın duraklaması ile hilâfiyatın ortaya çıkışı arasında yakın ilişki olduğu rahatlıkla söylenebilir. Fakat bu durum, âlimlerin hilâfiyata yönelmesinin arka planını tam olarak açıklamaya yetmez. O dönemlerde yöneticilerin mezhepler arası hilâfiyata, özellikle mensuplarının sayıca çokluğu gibi sebeplerle Ebû Hanîfe ve Şâfiî'den hangisinin görüşünün daha üstün olduğunu bilmeye ilgi duymalarının meydana getirdiği teşvik edici ortamın da hilâfiyata olan rağbette etkisi bulunabilir.

İbn Haldûn'un, insanların dört mezhep imamından birini taklit ettiklerini ve ictihadın zor oluşundan dolayı artık mümkün olmadığı gerekçesiyle başka kimseleri taklit etmeyi engelledikleri, bu suretle eskiden şer'î naslar ve fıkhî kurallar etrafında ortaya çıkan görüş ayrılığı ve tartışmaların bundan böyle mevcut dört mezhep mensupları arasında ve mezhep kuralları çerçevesinde cereyan etmeye başladığı yönündeki ifadesi (Muḳaddime, III, 1066-1067) hilâfiyatın erken dönemlerde ortaya çıktığını göstermektedir.

İbn Haldûn, Hanefîler'in ve Şâfiîler'in hilâfiyat alanındaki teliflerinin Mâlikîler'inkinden daha çok olmasını nazar ve bahs ehli diye bilinen Hanefîler'de kıyasın pek çok hükme esas teşkil etmesine bağlar. Mâlikîler'in durumunu ise onların nazar ehli olmayıp temel dayanaklarının eser oluşuyla ve ayrıca bu tür sanat ve tekniklerden habersiz Mağrip bedevîleri olmalarıyla açıklar (a.g.e., III, 1067). Bu husus, hilâfiyatın daha ziyade Hanefîler ile Şâfiîler arasında cereyan etmesini de bir ölçüde izah etmekle birlikte bu iki mezhep mensuplarının hilâfiyata rağbet edişlerini,

onların farazî fıkıhla uğraşmaları ve bu iki mezhebin en yaygın mezhepler olması gibi başka hususlarla irtibatlandırmak da mümkündür.

Cedel ve Hilâf İlminde Mevcut Yöntemler. Bazı kaynaklarda, hilâf ilminde genel olarak takip edilen iki ayrı yöntem bulunduğu anlamına gelecek ifadeler mevcuttur. Meselâ İbn Hallikân'ın, "Irak ve Buhara usulü hilâf" ifadesini kullanması (Vefeyât, V, 312) ve Muhammed b. Mahmûd el-İsfahânî'nin el-Ḳavâʿidü'l-külliye adlı eserinde hilâf ilmini anlattığı bölümde Buhara ehlinin ve Irak ehlinin terimlerinden söz etmesi (vr. 35b) hilâf ilminde iki farklı yönteme işaret etmektedir. Ayrıca Ebü'l-Meâlî Muvaffakuddin Ahmed b. Hibetullah el-Medâinî'nin (ö. 656/1258) Aḥkâmü'l-cedel ve'l-münâẓara ʿalâ ıṣṭılâḥi'l-Ḫorâsâniyyîn ve'l-ʿIrâḳıyyîn (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 18) adlı eserinin adından da anlaşılacağı üzere muhtemelen bu iki yöntem Horasan ve Irak ekolleri şeklinde de anılmaktaydı. Zira coğrafî olarak değilse de idarî bir bölge adı olarak Horasan, Mâverâünnehir'in iki önemli şehri olan Buhara ve Semerkant'ı kapsamaktaydı (Yâkūt, II, 352). İbn Haldûn'un cedel ilmi için Pezdevî metodu ve Amîdî metodu şeklinde yaptığı ayırımı, her ikisinin de Mâverâünnehirli olması dolayısıyla Irak ve Buhara ekolleriyle aynı saymak mümkün görünmese de Iraklılar'ın Pezdevî metodunu, Buhara ya da Horasanlılar'ın Amîdî metodunu benimsedikleri tahmin edilebilir. Zira Amîdî'nin Irak ekolü içinde sayılmadığı Muhammed b. Mahmûd el-İsfahânî'nin açıklamalarından kesin biçimde anlaşılmaktadır.

Buhara ve Irak ekollerinin temel ayrışma noktaları bahs ve münâzarada soruların sınırlandırılması noktasında düğümlenir. İsfahânî'nin belirttiği üzere Buhara ekolüne ve muhakkiklerin tamamına göre makbul sorular yalnızca men' ve muârazadır. Halbuki Irak ekolünde soru biçimleri çeşitli şekillerde düzenlenmiş ve sınırlandırılmıştır. Fakat bütün bu yöntemlerin men' ve muârazaya râci olduğu söylenebilir (el-Ḳavâʿidü'l-külliye, vr. 35b-36b). Irak ekolünün benimsediği bu yöntemler, umumiyetle cedel hakkında yazılan eserlerde ve birçok usûl-i fıkıh kitabının kıyas ve illet bahislerinden sonra "istidlâlât" ve "i'tirâzât" adıyla verilen bölümlerde anlatılan yöntemlerle aynıdır. Ancak usulcülerin büyük bir kısmı bu yöntemleri usûl-i fıkhın konuları arasında görmediği ve bunun asıl yerinin cedel ilmi olduğunu düşündüğü için kitaplarında bunlara yer vermemiştir.

İbn Haldûn'un cedel ilminde biri Pezdevî metodu, diğeri Amîdî metodu olmak üzere iki metot bulunduğu şeklindeki ifadesi daha sonraki kaynaklarda genellikle benimsenmiştir. Onun verdiği bilgiye göre Pezdevî metodu nas, icmâ ve istidlâl gibi şer'î delillere mahsustur. Bu kısa bilgi sonraki eserlerde olduğu gibi aktarılmakla birlikte kaynaklarda adları geçen ve eserlerinin bir kısmı günümüze ulaşan biri usulcü, diğeri kelâmcı iki kardeş Pezdevî'den hangisinin böyle bir metoda sahip olduğu açıkça belirtilmemiştir. Usulcü Fahrülislâm Ebü'l-Usr Ali b. Muhammed el-Pezdevî'nin (ö. 482/1089) hayatına dair bilgi veren kaynaklar, onun Hanefî mezhebi içinde metot sahibi olduğunu ifade etmekle birlikte (Sem'ânî, II, 188; Zehebî, XVIII, 602; Kureşî, II, 594; Taşköprizâde, II, 185) bir ilim içindeki iki ayrı yönelişten birinin temsilcisi olduğuna dair bir işarette bulunmadıkları gibi cedele ya da hilâf ilmine dair bir eserinden de söz etmezler. Kelâmcı Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed el-Pezdevî'nin ise (ö. 493/1100) klasik kaynaklarda ismine rastlanmayan Maʿrifetü'l-ḥüceci'ş-şerʿiyye (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Usul, nr. 232) adlı cedele dair bir eseri günümüze ulaşmıştır (Makdisi, Le livre de la dialectique d'Ibn ʿAqīl, s. 119). Her ne kadar Abdülkādir Bedrân, Pezdevî'ye el-Muḳteraḥ adlı bir eser nisbet ederse de (el-Medḫal, s. 179) cedel konusundaki bu eserin tam adı el-Muḳteraḥ fi'l-muṣṭalaḥ olup Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Berevî'ye (ö. 567/1172) aittir (krş. Safedî, I, 280; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1793). Nitekim bu eserin bir nüshasında aynı kişinin nisbesi Nebrevî şeklinde kaydedilmiştir (Fihrisü maḫṭûṭâti ḫizâneti'l-Ḳaraviyyîn, III, 350).

Amîdî'nin ve onun yöntemini benimseyen birçok müellifin eseri günümüze ulaşmıştır. Kaynaklarda belirtildiğine göre Amîdî'den önceki hilâfiyatçılar eserlerini mütekaddimînin hilâfı ile mezcederken Amîdî bu yöntemi terketmiş ve el-İrşâd adındaki muhtasar kitabıyla cedel ilmi hakkında ilk eser veren kişi unvanını almıştır ki onun bu yöntemi "tarîkatü'l-Amîdî" olarak bilinir. Amîdî kurduğu yeni metotta her ilimde geçerli delilleri ele almış ve bunların bir görüşü savunmada nasıl kullanılacağını anlatmıştır. Mahiyetinin daha iyi anlaşılması için el-İrşâd'ın konu başlıklarına bakmak yeterli olur. Amîdî'ye göre bir görüşü savunan kişinin tutunabileceği deliller şunlardır: Nas, eser, kıyas, telâzüm, tenâfî (tenâkuz), devran, burhan, muarızı bulunmayan delil, istishâb, tek olanı daha genele katma, hükmün sübûtunu ihbar, umumi mâna, zâhirü'l-hâl, hakkında terdîd

bulunan nükte, tenkīhu'l-menât.

Burhâneddin en-Nesefî ve Muhammed b. Mahmûd el-İsfahânî gibi sonraki müellifler de Amîdî'nin yolunu takip etmişlerdir.

Amîdî'nin bu alandaki üstadı, bu ilmin dört temel şahsiyetinden biri sayılan Radıyyüddin en-Nîsâbûrî'dir. Ondan dört kişi bu ilmi okumuş ve bu alanda temayüz etmiştir. Her biri Rükneddin lakaplı olduğu için "erkân-ı erbaa" diye anılan bu kişilerden üçü Ebü'l-Fazl Rükneddin Muhammed et-Tâvûsî (ö. 600/1204), Rükneddin İmamzâde ve Rükneddin el-Amîdî'dir. Dördüncü kişinin adını ise İbn Hallikân unuttuğunu söyler ve kim olduğu diğer kaynaklarda da zikredilmez. Bu alanda pek çok öğrenci yetiştiren Amîdî'nin el-İrşâd'ı, aralarında Dımaşk Kadısı Şemseddin Ahmed b. Halîl el-Huveyyî, Menbic Kadısı Evhadüddin ed-Dûnî, Necmeddin el-Merendî ve Bedreddin el-Merâgī et-Tavîl'in de bulunduğu birçok kimse tarafından şerhedilmiştir (İbn Hallikân, IV, 257-258; Kureşî, III, 355-356; IV, 77, 387, 394; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 69, 579-580).

Meşhur hilâfiyatçı Ebû Saîd Muhammed b. Yahyâ en-Nîsâbûrî'nin (ö. 548/1153) Nîsâbur'da ders verdiği öğrencilerden pek çoğunun hilâf konusunda metot sahibi olduklarının ifade edilmesi (İbn Hallikân, IV, 223), bu öğrencilerin kendi formüle ettikleri özel meselelere ve çözüm metotlarına sahip oldukları anlamına gelebilir. Yine Nîsâbûrî'nin öğrencilerinden Ebû Mansûr el-Berevî'nin el-Muḳteraḥ fi'l-muṣṭalaḥ'ın girişinde, hocasının Nîsâbur'daki öğrencileri arasında fıkıh münazaralarında kullanılmakta olan terminolojiye dair yazdığı bu kitapta daha öncekiler tarafından yazılmış eserlerde görülmeyen bir bakış ve öncekilerin tartışma meclislerinde rastlanmayan bir tarz ortaya koyduğu belirtilir (Fihrisü maḫṭûṭâti Ḫizâneti'l-Ḳaraviyyîn, III, 350-351).

Hilâf İlminin Kurucusu. Kaynaklarda cedel (el-cedelü'l-hasen) alanında ilk eser veren fakihin, Mu'tezilî iken Eş'arîliğe geçen Ebû Bekir Muhammed b. Ali el-Kaffâl el-Kebîr eş-Şâşî (ö. 365/976) olduğu (Şîrâzî, s. 112; İbn Hallikân, IV, 200; Sübkî, III, 200), mücerred hilâf alanında ilk kitabı, el-Muḥarrer fi'n-naẓar adıyla Ebû Ali Hasan b. Kāsım et-Taberî'nin (ö. 350/961) telif ettiği (Şîrâzî, s. 115), hilâf, cedel, münazara alanında imam sayılan ve bu konuda müstakil eser veren ilk kişinin de Rükneddin el-Amîdî

olduğu yönündeki bilgiler yanında hilâf ilminin kurucusu olarak umumiyetle Hanefî fakihi Ebû Zeyd ed-Debûsî (ö. 430/1039) gösterilir. Bu ifadeleri uzlaştırmak için burada söz konusu edilen güzel cedelin şer‘î bilimlere uygulanan cedel ve mücerred hilâfın da münazara usulü olduğunu söylemek bir tahminden öteye gitmez.

Debûsî'nin hilâf ilminin kurucusu olarak gösterilmesinin ne anlama geldiği hakkında bir değerlendirme yapmak gerekirse, biyografisini veren ilk müelliflerden Sem‘ânî (ö. 562/1166) el-Ensâb'da onun nazar, hüccet istihrâcı ve re'y konularında örnek gösterilen bir kişi olduğunu, Semerkant ve Buhara'da büyük âlimlerle münazaralar yaptığını belirtir; ancak hilâf ilminin kurucusu olduğundan söz etmez. Tesbit edilebildiği kadarıyla Debûsî'yi hilâf ilminin kurucusu ve onu varlık alanına çıkaran kişi olarak niteleyen ilk biyografi yazarı İbn Hallikân olmuştur (Vefeyât, III, 48). Daha sonra gelen Zehebî (Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVII, 521), İbn Kesîr (el-Bidâye ve'n-nihâye, XII, 46) ve Kureşî (el-Cevâhirü'l-muḍıyye, II, 499-500) gibi müellifler bu bilgiyi aynen aktarmışlardır. İbn Haldûn ise Debûsî'yi hilâf ilminin kurucusu olarak göstermeden onun Kitâbü't-Taʿlîḳa adlı eserini (muhtemelen Teʾsîsü'n-naẓar adlı eseri kastedilmektedir) ve ondan önce yaşamış olan Mâlikî İbnü'l-Kassâr'ın (ö. 397/1007) ʿUyûnü'l-edille'sini hilâf kitaplarına örnek gösterir. Debûsî'nin ne tür hilâfın kurucusu olduğunu tam olarak açıklamak zordur. Eğer hilâf müctehidlerin görüş ayrılıklarının bir araya getirilmesi ise bu çabaların çok daha erken bir dönemde, II. (VIII.) yüzyılın ortalarında başladığı ve bu amaçla pek çok eserin telif edildiği bilinmektedir. Meselâ Evzaî'nin Siyer'i, Ebû Yûsuf'un er-Red ʿalâ Siyeri'l-Evzaʿî'si bu konuda ilk örnekler olarak gösterilebilir. İbnü'n-Nedîm, Abdurrahman b. Ebü'z-Zinâd'ın (ö. 174/790) Kitâbü Reʾyi'l-fuḳahâʾi's-sebʿa min ehli'l-Medîne ve ma'ẖtelefû fîh adlı eserinden söz eder (el-Fihrist, s. 282). Ubeydullah b. Muhammed el-Berkî'nin (ö. 291/904) Ziyâdetü iẖtilâfi'l-emṣâr fî Muẖtaṣari İbn ʿAbdilḥakem, İbn Cerîr et-Taberî'nin İẖtilâfü'l-fuḳahâʾ ve Tahâvî'nin İẖtilâfü'l-ʿulemâʾ adlı eserleri Debûsî'den bir iki asır önce yazılmış mukayeseli fıkıh kitaplarıdır.

Hilâf mezhep savunması olarak ele alındığında bu tür kitap telifi de Debûsî'den önce başlamış bulunuyordu. Meselâ Mâlikîler'den Kadı İsmâil el-Cehdamî (ö. 282/896), mezhebinin muhalifleri olan Şâfiî ve Hanefîler'e karşı mezhebini savunmuş (Şîrâzî, s. 165), yine Mâlikîler'den Kābisî'nin

belirttiğine göre bazı Mâlikîler, hakkında hilâf bulunan konularda mezhebi savunmak amacıyla eserler telif etmişlerdir (ed-Dîbâcü’l-müẕheb, II, 166). Halbuki Debûsî, ilk hilâf kitabı olarak gösterilen Teʾsîsü’n-naẓar’da mezhep müdafaası yapmaz, sadece görüşleri verir. Öte yandan el-Esrâr adlı eseriyle Hanefî ve Şâfiîler arasındaki hilâfı başlattığı ifade ediliyorsa da -İbn Hallikân, Debûsî’nin hilâf ilminin kurucusu olduğu yönündeki kanaatini belirttikten sonra onun eserleri ve ta‘likleri arasında el-Esrâr ve et-Taḳvîm li’l-edille’yi sayar (Vefeyât, III, 48)- Kudûrî, aynı mahiyetteki et-Tecrîd’i 405 (1015) yılında muhtemelen ondan önce yazmıştır. Hilâf ilmi teorik biçimiyle usule ilişkin bir ilim olarak ele alındığında, her ne kadar Debûsî Taḳvîmü’l-edille’de illet bahsinin sonunda istishâbü’l-hâl, i‘tirâz, mümânaa, kalb, aks, mevâni‘, muâraza, münâkaza, mûcebü’l-ille, fesâdü’l-vaz‘, tard, intikāl gibi bazı cedel yöntem ve kurallarından söz etmişse de ondan daha önce Ebû Ali Hasan b. Kāsım et-Taberî’nin el-Muḥarrer adıyla mücerred hilâf konusunda ilk kitabı yazdığı (Şîrâzî, s. 115) ve Kaffâl eş-Şâşî’nin fakihler arasında cedel hakkında eser telif eden ilk kişi olduğu bilinmektedir (a.g.e., s. 112).

Öte yandan Debûsî’den önce de eserlerin adlarında “hilâf” kelimesi yaygın biçimde kullanılmaktaydı. Bunlar arasında Hanefîler’den Ebû Saîd el-Berdaî’nin (ö. 317/930) Mesâʾilü’l-ḫilâf, Ebü’l-Hasan er-Rüstüğfenî’nin Kitâb fi’l-ḫilâf, Ebû Ca‘fer Muhammed b. Ahmed en-Nesefî’nin Taʿlîḳa fi’l-ḫilâf; Mâlikîler’den Ebû Bükeyr et-Temîmî’nin (ö. 305/917), İbnü’l-Verrâk ve Ebü’l-Fazl İbnü’l-Alâ el-Kuşeyrî’nin Mesâʾilü’l-ḫilâf adlı eserleri, İbnü’l-Müntâb el-Kerâbîsî’nin Kitâb fî mesâʾili’l-ḫilâf ve’l-ḥücce li-Mâlik, Ebü’l-Alâ el-Basrî’nin Kitâb fî mesâʾili’l-ḫilâf, İbnü’l-Cellâb’ın Kitâb fî mesâʾili’l-ḫilâf, İbnü’l-Kassâr’ın ʿUyûnü’l-edille fî mesâʾili’l-ḫilâf beyne fuḳahâʾi’l-emṣâr, Ebû Bekir İbn Aleveyh el-Ebherî’nin Kitâbü Mesâʾili’l-ḫilâf, talebesi Gulâmu Ebû Bekir el-Ebherî’nin Kitâbü Mesâʾili’l-ḫilâf, Ebû Saîd el-Kazvînî’nin Kitâbü’l-Muʿtemed fi’l-ḫilâf ve Kitâbü’l-İlḥâf (İlḥâḳ) fî mesâʾili’l-ḫilâf, Ebû Temmâm el-Basrî’nin Kitâbü’l-Ḫilâfi’l-kebîr, İbn Huveyzmendâd’ın Kitâb Kebîr fî mesâʾili’l-ḫilâf; Şâfiîler’den Ebü’t-Tayyib et-Taberî’nin el-Minhâc fi’l-ḫilâfiyyât; Hanbelîler’den Ebû Bekir en-Neccâd’ın (ö. 348/959) Kitâbü’l-Ḫilâf, Gulâmü’l-Hallâl’in Kitâbü’l-Ḫilâf maʿa’ş-Şâfiʿî

ve Ebû Hafs Ömer b. İbrâhim el-Ukberî'nin el-Ḫilâf beyne Mâlik ve Aḥmed adlı eserleri sayılabilir.

Bununla birlikte Debûsî'nin Teʾsîsü'n-naẓar'ı iki yönüyle dikkat çekmekte ve bu açıdan bir yenilik getirmektedir. Ondan önce yazılan ihtilâfü'l-fukahâ eserlerinde görüşler fıkıh babları esas alınarak kaydedilirken Debûsî başka bir yöntem geliştirerek müctehidleri ikili olarak gruplandırmış ve görüşleri birbirine mukabil biçimde ortaya koymuştur. Öte yandan fıkhî kaidelerdeki görüş ayrılıklarından hareketle âlimlerin ihtilâflarını sınıflandırıp bu ayrılıkların fıkhî meselelere nasıl yansıdığını göstermiştir. Ancak bu metot, Şehâbeddin ez-Zencânî'nin Taḫrîcü'l-fürûʿ ʿale'l-uṣûl (nşr. Muhammed Edîb Sâlih, Beyrut 1984) adlı eseri gibi birkaç eser dışında takip edilmemiştir. Hilâfiyat literatürü içinde gösterilen eserlerin büyük kısmı ise meseleler açısından mezhep müdafaasını konu edinen eserlerdir. Dolayısıyla Debûsî'nin hilâf ilminin kurucusu olarak gösterilmesi tarihî açıdan çok sağlıklı görünmemektedir.

Hilâfiyat. İlm-i hilâf kendine has bir konusu, ilkeleri ve amacı bulunan bir ilmin veya tekniğin adı olarak kullanılmakla birlikte fakihler arasında ortaya çıkan görüş farklılıklarını anlatmak için de kullanılmıştır. Bununla birlikte fakihlerin görüş ayrılığını ifade için genellikle hilâf ve hilâfiyat kavramlarının tercih edildiği söylenebilir (Saçaklızâde, s. 143; Zebîdî, I, 275; VIII, 455). Bu yaklaşıma göre başlangıçtan itibaren fakihler arasında ortaya çıkan farklı görüşlerle ilgilenme ve onları bilme işinin hilâfiyat ve mevcut farklı görüşleri derleyen eserlerin de hilâfiyat literatürü olarak anılması mümkündür. Bu mânada hilâfiyat teknik anlamdaki ilm-i hilâftan amaç ve içerik bakımından farklıdır, bir anlamda ilk dönemlerdeki ilmü'l-ihtilâf kavramının içeriğine sahiptir ve o anlayışın bir devamı mahiyetindedir.

Özellikle tâbiîn döneminden itibaren ortaya çıkan ve büyük ölçüde önceki görüşlerin değeriyle ilgili olan, fetva verecek kişilerin kendilerinden öncekilerin (selef) görüşlerini bilmek durumunda oldukları şeklindeki yaygın kanaat (Ebû Tâlib el-Mekkî, I, 147, 160) mevcut farklı görüşlerin derlenmesi sonucuna götürmüştür. Bu derlemenin amacı, herhangi bir görüşü savunmaktan ziyade pratik gerekçelerle mevcut görüşleri bilmekten ibarettir (ilmü'l-ihtilâf). İlk dönem âlimlerinin görüşlerini bilme işi için

kullanılan “ilmü ihtilâfi’l-ulemâ, ilmü ihtilâfi’l-fukahâ, ilmü ihtilâfi’n-nâs, ilmü ihtilâfi ekāvîli’l-ulemâ” ya da kısaca “ilmü’l-ihtilâf” tabirlerinin yerini ileride farklı içerik taşıyan hilâf veya hilâfiyat tabirleri almıştır. Bazı kaynaklarda sahâbe, tâbiîn ve ilk dönem müctehidlerinin ihtilâflarının yer aldığı görüş ayrılıkları “el-hilâfü’l-âlî” olarak nitelenir (İbn Ferhûn, II, 334; İbn Cüzey, s. 8; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1617).

Daha sonra mezhep müdafaası gibi endişeler bu derleme faaliyetini farklı görüşler arasında mukayese, bir mezhebin görüşünü savunma ve diğerlerini zayıf gösterme gibi değişik bir mecraya götürmüştür. Bununla birlikte ilk dönemlerde meselâ Ebû Yûsuf’un İḫtilâfü Ebî Ḥanîfe ve İbn Ebî Leylâ adlı eseri gibi (nşr. Ebü’l-Vefâ el-Efgānî, Kahire 1357/1938), mezhep kaygısı gütmeden isabetli olan görüşü ortaya çıkarmayı amaçlayan mukayeseli çalışmalar da mevcuttur. İlk dönemlerden III. (IX.) yüzyılın sonlarına kadar olan bu yöndeki faaliyetleri teknik anlamda ilm-i hilâf kapsamı içine almak mümkün değildir; bunların genel anlamda mukayeseli hukuk karşılığında ilmü’l-ihtilâf ya da hilâfiyat olarak adlandırılması daha uygundur.

Hilâfiyat literatürünün başlangıcı sayılabilecek olan derleme faaliyeti değişik şekillerde yapılmıştır. Bazıları sadece ihtilâflı olan konuları derlerken bazıları ihtilâf edilenler yanında ittifak edilenleri de toplamıştır. Bir kısım eserlerde ise özellikle bir müctehidin diğer müctehidlerden ayrıldığı görüşler bir araya getirilmiştir ki bu sonuncu hilâf türüne “müfredat” denilmektedir (Abdülkādir Bedrân, s. 231, 233). Bilinen ilk fıkıh meclislerinde diğer fakihlerin görüşleri de incelenir, tartışılır ve bundan sonra bir karara varılmaya çalışılırdı. Tâbiîn neslinden itibaren teşekkül eden Hicaz ve Irak ekolleri, hatta aynı ekolün aynı şehirde yaşayan mensupları arasında bile pek çok fıkhî meselede görüş ayrılıkları belirgin hale gelmişti.

Fıkıhtaki re’y-hadis cepheleşmesi tarafları birbirlerini eleştirmeye yöneltmiş ve bunun sonucunda üçüncü nesilden itibaren reddiyeler kaleme alınmıştır. Meselâ Evzâî (ö. 157/774), Kitâbü’s-Siyer’ini Ebû Hanîfe’nin savaş hukuku konusundaki görüşlerini eleştirmek amacıyla kaleme almış, Ebû Hanîfe’nin öğrencisi Ebû Yûsuf da bu kitaba karşı er-Red ʿalâ Siyeri’l-Evzâʿî adlı eseri yazmıştır (nşr. Ebü’l-Vefâ el-Efgānî, Kahire 1357/1938, 1957). Daha sonra Şâfiî bu esere kendi görüşlerini ve delillerini ilâve

etmiştir. Bu dönemde yazılan eserlerin temel özelliği, konuların bir müctehid tavrıyla ele alınıp müelliflerin kendi orijinal ictihadlarını dil kuralları da dahil olmak üzere aklî ve naklî delillere başvurarak savunmaları ve karşı görüşleri yine aynı delillerle çürütmeye çalışmalarıdır. Adı geçen eserinde Ebû Yûsuf, Ebû Hanîfe'nin öğrencisi ve onun temel görüşlerini benimseyen bir âlim olmasına rağmen zaman zaman Evzâî'nin haklı bulduğu görüşlerini desteklemektedir. Öte yandan Şâfiî, birçok konuda Evzâî tarafını tutmakla birlikte bazan da Irak ekolünün görüşlerini benimsemektedir. Bu tavır, mezhepleşmenin ciddi boyutlara varmasına kadar umumiyetle bu şekilde sürmüştür. Ebû Hanîfe'nin diğer öğrencisi olan İmam Muhammed'in Medine (İmam Mâlik) fıkhına karşı Irak (Hanefî) fıkhını müdafaa amacıyla kaleme aldığı el-Ḥücce ʿalâ ehli'l-Medîne adlı eseri de (nşr. Mehdî Hasan el-Keylânî, I-IV, Haydarâbâd 1385-1390/1965-1971) bu türün bir başka örneği olarak zikredilebilir.

Bağımsız bir müctehid sayılan İbn Cerîr et-Taberî, kendi zamanına kadar gelen meşhur müctehidlerin görüşlerini delilleriyle birlikte verdiği İḫtilâfü'l-fuḳahâʾ adlı eserinde bu tavrı sürdürmüş; Muhammed b. Nasr el-Mervezî de âlimlerin görüş ayrılıklarına ilişkin olduğu belirtilen (Sübkî, II, 253) İḫtilâfü'l-ʿulemâʾ adlı eserinde zaman zaman İmam Mâlik, Ahmed b. Hanbel, Süfyân es-Sevrî, İbn Ebû Leylâ gibi müctehidlerin görüşlerini desteklemiştir. Fakihlerin ihtilâflarına dair çeşitli eserler yazan İbnü'l-Münzir en-Nîsâbûrî Şâfiî fakihleri arasında sayılmakla birlikte eserlerinde mutlak müctehid tavrı sergilemiş ve mezhebe aykırı pek çok tercihte bulunmuştur (İbnü'l-Münzir'in el-İşrâf ve Kitâbü's-Sünen [veya el-Evsaṭ fi's-sünen] ve'l-icmâʿ ve'l-iḫtilâf gibi eserlerindeki bu tür tercihlerinin bir kısmını Sübkî derlemiştir, bk. Ṭabaḳāt, III, 103-108).

Taklidin ortaya çıkmasından ve taassubun yayılmasından önceki ictihad dönemlerinde farklı görüşlerin hilâf terimiyle değil ihtilâf kelimesiyle ifade edilmesi dikkate alınarak bu döneme "mukayeseli fıkıh" anlamında hilâfiyatın ihtilâf ve reddiyeler dönemi adı verilebilir. Esasen bu dönemdeki farklı görüşleri içeren eserlerin isimlerinde hilâf kelimesi yerine "ihtilâf, red, nakz, kitâb alâ fülân" ifadeleri kullanılırdı. İlk dönemlerdeki

ilmü'l-ihtilâf tabiri, biraz içerik değiştirerek sonraları ilmü'l-hilâf veya kısaca hilâfiyat olarak adlandırılmaya başlanmıştır.

Sübkî, Zekeriyyâ b. Yahyâ es-Sâcî'nin (ö. 307/920) bütün fıkıh bablarını içeren hilâfiyata dair Uṣûlü'l-fıḳh adında bir eseri bulunduğunu ve bu eseri hilâfiyat konusundaki büyük kitabından ihtisar etmiş olduğunu belirtir (Ṭabaḳāt, III, 300). Ebû İshak eş-Şîrâzî de Ebû Hanîfe ve Şâfiî'nin görüşlerini delil zikretmeden sıraladığı eserini "Şâfiî ve Ebû Hanîfe hilâfına dair" olarak nitelemiştir (Muḫtaṣar fî-ma'ḫtelefe fîhi Ebû Ḥanîfe ve'ş-Şâfiʿî, Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 458, vr. 1b).

Doktrinde fıkıh adına birtakım görüşler ileri süren herkese aynı ölçüde değer atfedilmediği için hilâf eserlerinde sadece "eimmetü'l-fukahâ" denilen büyük fakihlerin görüşlerine yer verilmiştir. Nitekim Ebû İshak eş-Şîrâzî Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾ adlı eserinin girişinde icmâın gerçekleşmesinde görüşüne itibar edilecek ve hilâfına değer verilecek fakihleri zikrettiğini belirtir. Hilâf eseri yazanlar oldukça seçici davranmışlardır. Bununla birlikte Muhammed b. Nasr el-Mervezî'nin İḫtilâfü'l-ʿulemâʾ adlı eserinde yaptığı gibi sahâbe ve tâbiîn müctehidleri dışında pek çok müctehidin görüşlerine yer verildiği de olmuştur. Mezheplerin kurum haline gelip yerleşmesiyle bu sayı dört mezhep imamı ile sınırlandırılmış ve zamanla hilâfiyat eserlerinin önemli bir kısmı Ebû Hanîfe-Şâfiî ihtilâfıyla sınırlı kalmıştır. Hilâf ilminin bu iki imam arasındaki hilâf meselelerine indirgenmesi İbnü's-Sabbâğ'a, "Şâfiî ve Ebû Hanîfe anlaşsalar Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin ilmi gider" (Sübkî, IV, 222) cümlesini söyletecek dereceye varmıştır. Hilâf kaynaklarına Ahmed b. Hanbel gibi hadisçi fakihlerin görüşlerinin alınıp alınmaması meselesi tartışmalara sebep olmuştur. Mu'tezile'den Ahmed b. Ebû Duâd'ın Kitâbü'l-İḫtilâf ve'l-iʾtilâf adlı eserini inceleyen Ebû Ali el-Cübbâî eser hakkında, "İbn Hanbel ve İbn Râhûye'yi zikretmesi dışında bir kusuru yok" demiştir (Kādî Abdülcebbâr, s. 301-302). Ahmed b. Hanbel'i zikretmeyen müellifler arasında İbn Cerîr et-Taberî (İḫtilâfü'l-fuḳahâʾ), Tahâvî (İḫtilâfü'l-fuḳahâʾ), Asîlî (el-Âs̱âr ve'd-delâʾil ʿalâ ümmehâti'l-mesâʾil), Debûsî (Teʾsîsü'n-naẓar) ve Necmeddin en-Nesefî (Manẓûme) gibi önde gelen hilâfiyatçılar vardır. Bununla birlikte Taberî'den önce konuyla ilgili eser veren Ubeydullah b. Muhammed el-Berkî kitabında İbn Hanbel ve İbn Râhûye'nin görüşlerine yer vermiştir. Gazzâlî hilâfiyatçıların Mâlik, Süfyân ve Ahmed b. Hanbel gibi müctehidlerin hilâfı konusunda gevşek davranmalarını, devlet adamlarının bu imamlar arasındaki hilâfa rağbet etmemelerine bağlarken (İḥyâʾ, I, 42) Hanbelîler'den Kadı Ebû Ya'lâ el-

Ferrâ kendilerinin fıkha dair bir ta'lîkaları bulunmadığını söyleyerek kusuru bu kişilerde görür, zikretmeyenleri mâzur sayar ve bu açığı kapatmak için de et-Taʿlîḳ'ını yazar (Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Defʿu şübehi't-teşbîh, s. 96). Yine Zâhirî mezhebi imamı Dâvûd ez-Zâhirî'nin görüşlerine yer verilmemesi de büyük ölçüde onun kıyası bir hüccet olarak görmemesiyle ilgilidir.

Hilâf mezhepler arasında olabildiği gibi aynı mezhebin kendi içinde de olabilmektedir. Bir mezhebin kendi içindeki görüş ayrılıkları "el-hilâf beyne'l-ashâb" veya "hilâfü'l-ashâb" tabirleriyle ifade edilmekteydi. Mezhep içi görüş farklılıklarını konu alan eserler de yazılmıştır. Muhammed b. Hâris el-Huşenî'nin (ö. 361/971) el-İttifâḳ ve'l-iḫtilâf fî meẕhebi Mâlik ve Kitâbü Reʾyi Mâlik elleẕî ḫâlefehû fîhi aṣḥâbuh adlarında iki eseri bulunmaktadır (Kādî İyâz, II, 531; İbn Ferhûn, II, 213). Hanefîler'den Debûsî'nin Teʾsîsü'n-naẓar'ı ve Necmeddin en-Nesefî'nin Manẓûme'si mezhep içi hilâfiyata geniş yer veren eserlerdir. Kudûrî'nin, delillerini zikretmeksizin Ebû Hanîfe ve öğrencileri arasındaki ihtilâfları konu alan et-Taḳrîb fi'l-mesâʾili'l-ḫilâfiyye beyne Ebî Ḥanîfe ve aṣḥâbih adlı eseri de böyledir (Leknevî, s. 31). Ayrıca Ebü'l-Kāsım İbnü'l-Adîm el-Halebî'nin Ebû Hanîfe ile İmâmeyn arasındaki ihtilâfları konu edinen bir kitabı bulunduğu (a.g.e., s. 147), Şürünbülâlî'nin el-Mesâʾilü'l-behiyyetü'z-zâkiye ʿale'l-is̱nâ ʿaşeriyye adlı eserinde (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, nr. 5349) Ebû Hanîfe ve iki öğrencisi arasındaki ihtilâflı on iki meseleyi delilleriyle ele aldığı bilinmektedir. Ebû Sabrîn Ali b. Ahmed b. Saîd (ö. XIII/XIX. yüzyıl), İs̱midü'l-ʿayneyn fî baʿżi iḫtilâfi'ş-şeyḫayn adlı eserinde (Seyyid Abdurrahman b. Muhammed Bâ Alevî'nin Buġyetü'l-müsterşidîn adlı eserinin kenarında basılmıştır; Kahire 1371/1952) ikisi de Şâfiî olan İbn Hacer el-Heytemî ile Şemseddin er-Remlî arasındaki ihtilâfları ele alır.

Mezhep müdafaasını esas alan türüyle hilâf ilmi literatüründe taraflar arasında karşılıklı olarak ağır suçlamalara ve sert tartışmalara da rastlanır. Diğer görüş sahibinin "muhalif" ve "hasım" gibi ifadelerle anıldığı hilâf eserlerinde mezheplerin ortak yönlerinden ziyade ayrıldıkları noktalar ön plana çıkarılmakta ve taraf olunan mezhep görüşleri ısrarla savunulmaktadır. Farklı görüşler, hakikatin bulunmasına yardımcı olup ilme katkıda bulunacakken cehalet ve taassubun hâkim olduğu ortamlarda ayrılığa sebep olmuş ve farklı amaçlar için kullanılmıştır. Bu olumsuz

gelişmeler üzerine bazı sultanların hilâfiyatı yasaklama yoluna gittikleri de bilinmektedir. Nitekim kaynaklarda belirtildiğine göre Ebû Hanîfe'nin mezhebi İfrîkıye'de (Kayrevan) en yaygın mezhep iken Zîrî Devleti Sultanı Muiz b. Bâdîs, bütün Mağribliler'i İmam Mâlik'in mezhebine bağlanmaya sevkedip mezhepler konusunda tartışmayı yasaklayınca orada bir tek mezhep kalmış ve bu durum Osmanlılar'ın Kuzey Afrika'yı almalarına kadar böyle devam etmiştir (İbn Hallikân, V, 233-234; ayrıca bk. Kureşî, I, 9; Mahlûf, II, 129).

Mezhep çatışmalarına sebep olan hilâf ilminin sakıncalarını gören İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî ve Gazzâlî gibi bazı âlimler kendilerinin de mesai harcadıkları bu ilim karşısında tavır değiştirmişler ve açık biçimde tepkilerini ortaya koymuşlardır. Hilâfiyat alanında eserler vermiş olan Cüveynî, âlimlerin nesillerinin kesilip yerlerini dolduracak kimselerin yetişmediğinden söz edip ilim tahsiliyle uğraşanların da hilâf meseleleriyle yetindiklerinden yakınır (el-Ġıyâs̱î, s. 521). Serahsî el-Mebsûṭ'u yazmasının sebeplerini açıklarken kendi zamanında öğrencilerin hilâfiyatla ilgilendiklerinden fıkıhtan yüz çevirdiklerini söyler (I, 4). Gazzâlî, İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn'de bir bölüm açarak hakkında daha önce el-Meʾâḫiẕ (Meʾâḫiẕü'l-ḫilâf) ve Taḥsînü'l-Meʾâḫiẕ (bu eserin TSMK, III. Ahmed, nr. 1099'da kayıtlı nüshası Şükrü Özen tarafından yayıma hazırlanmaktadır) gibi eserler kaleme almış olduğu hilâf ilmini yerer ve onu lüzumsuz, hatta zararlı bulur; müslümanların farz-ı kifâye olmasına rağmen tıp ilmiyle uğraşmayıp bu ilmi zimmîlere bırakarak hilâfiyat ve cedel konularıyla meşgul olmalarından şikâyet eder (İḥyâʾ, I, 21) ve fıkhın yalnızca hilâfiyat kısmıyla ilgilenenleri aldanmışlar sınıfından sayar. Ona göre bu kimseler için önemli olan üstün gelme ve böbürlenme amacıyla sadece mücadele, ilzam, hasmı susturma ve hakkı reddetme yollarını öğrenmedir. Bunlara göre gerçek ilim cedelde güreşenler arasında cereyan eden arbedenin ayrıntılarını bilmektir. Gazzâlî bunları "insan canavarları"

olarak niteledikten sonra hilâfiyatta kullanılan kesr, kalb, fesâdü'l-vad', terkîb ve ta'diye gibi cedel yöntemlerinin Selef zamanında bilinmeyen bid'atlardan olduğunu belirtir ve bu yöntemlerin galebe çalma amacıyla icat edildiğini söyler (a.g.e., III, 394).

Hilâf ilmiyle uğraşanların sadece şöhret ve makam elde etmek için böyle bir

çaba sarfettiklerini belirten Gazzâlî, hilâfı bu tür ahlâkî kusurları yanında ilmî açıdan da zararlı bulur. Zira ona göre hilâf mezhep ilminde faydalı olmadığı gibi fıkıh zevkini de bozar (a.g.e., I, 41). Sahâbe, tâbiîn ve Şâfiî, Ahmed b. Hanbel, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, Mâlik, Ebû Yûsuf gibi müctehidlerin fıkıh meseleleri üzerindeki tartışmalarını, kendi dönemine yakın zamanlarda ortaya çıkmış olan fıkhî tartışmalardan özenle ayırır. Gazzâlî, ilk nesillerin tartışmalarının hakkı bulma ve ilimde yardımlaşma gayelerine mâtuf olduğunu söyler. Hakkı aramak için yapılan tartışma dinin kabul ettiği bir husustur ve farz-ı kifâyedir; ancak tartışmanın bu nitelikte olabilmesi için taşıması gereken bazı şartlar vardır (a.g.e., I, 42-45). Ayrıca Gazzâlî'ye göre müctehid olmayanın yaptığı tartışmaların bir faydası da yoktur. Zira mezhebi mâlumdur; kendisine fetva sorulduğunda mezhep imamının görüşünü nakleder ve ondan başkasıyla fetva veremez. Mezhebinin zayıflığı ortaya çıksa bile mezhebini terketmesi câiz olmaz. Müşkül duruma düştüğünde, "Mezhebimin imamının herhalde buna bir cevabı vardır" der (a.g.e., I, 43). Gazzâlî'nin bu tenkitlerinin kendi çağında hilâf ilminin kazandığı yeni çehreye yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Zira Gazzâlî karşılaştırmalar yapmak suretiyle gerçeği bulma çabalarına karşı değildir.

Hilâf ilmiyle uğraşan kimse, mezhebini mutlaka haklı gösterme amacıyla yola çıktığı için bu amaçla zaman zaman zayıf delilleri güçlü göstermeye ve karşı tarafın gerçekte güçlü olan delillerini de zayıf çıkarmaya çalışır. Nitekim Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, et-Taḥḳīḳ fî eḥâdîs̱i'l-h̯ilâf adlı eserinin girişinde bazı kimselerin hilâf meseleleri dışında bir şeyle meşgul olmayıp münazarada ise bu meselelerden sadece ellisiyle yetinerek bu elli meselenin çoğunluğunda bir tek hadis kullanmadıklarından yakınır ve bunların içinde kınanmaya en lâyık olan fakihlerin, aslında büyük muhaddis oldukları ve sahih-zayıf rivayetleri bilip bu konuda eser verdikleri halde kendi mezheplerine uymayan bir hadis gelirse hadisin kusurunu gösterip mezheplerine uygun olanların kusurunu söylemeyenler olduğunu, bu davranışın dindarlığın zayıflamasından ve arzuların galebe çalmasından kaynaklandığını belirtir (a.g.e., I, 23). Hilâfçıların bir başka kusuru da muhaliflerin görüşlerini tam tesbit etmeyip zaman zaman onlara yanlış görüş nisbet etmeleridir. Bir kısım müctehid imamların bazı konulara dair görüşleri sonradan değişmiş olduğu halde ısrarla ilk görüşlerinin nakledilip eleştiriye konu edildiğine de rastlanmaktadır.

Mezhebî gayelerle hilâf ilmine karşı çıkanlar da olmuştur. Hâricîler'in bir kolu olan İbâzıyye mezhebi içinde muhalif mezheplerin görüşlerinin öğrenilmesi konusu problem olmuştur. Bu mezhebin ileri gelenlerinden olup ittifak edilen ve ihtilâflı olan meseleleri iyi bilen Ebû Ya'kūb Yûsuf b. Halfûn el-Mezâtî, Mâlikî fakihi Kadı Abdülvehhâb el-Bağdâdî'nin Kitâbü'l-İşrâf ʿalâ mesâʾili'l-ḫilâf gibi kitaplarını çok okuyan bir kimseydi. Mezhebin ileri gelen âlimlerinin oluşturduğu azzâbe meclisi onun bu tavrını hoş görmez ve ona engel olmaya çalışırdı. Onun tavrını ısrarla sürdürmesi üzerine kendisiyle ilişkiyi kesme kararı aldılar. Sonunda İbn Halfûn, muhtemelen toplumsal baskı sebebiyle yaptığından pişman olarak tövbe etti (Dercînî, II, 470, 496-498). Ancak İbâzıyye mezhebinde hilâf kitapları okuma ya da muhalifin görüşünü öğrenme ve öğretme yasağını mezhebin genel çizgisi şeklinde tanıtmak doğru olmaz. Zira mezhebin ileri gelenlerinden Abdülazîz es-Semînî bir görüşün, muhalife ait olduğunu ve onunla amel edilemeyeceğini bildirme şartıyla isteyene öğretilebileceğini, fakat mezhebin anlayışına uymayan görüşle amel etmenin, hüküm ve fetva vermenin günah (isyan) olduğunu söyler ve Muhammed b. Yûsuf Ettafeyyiş buna muhaliflerin eserlerini yazmayı da ilâve ederek bütün bu yasaklamaların sebebini "sedd-i zerîa" prensibiyle açıklar. Bu mezhep terminolojisinde muhalif ya da ehlü'l-hilâf tabirine Mâlikî ve Şâfiî gibi Sünnî mezhepler dahil olduğu gibi bizzat İbâzîler içinde Nükkâr gibi dinî ve siyasî yönden ayrı düşünen fırkalar da dahildir (Ettafeyyiş, XVII, 482-483). Ebû Zekeriyyâ Fasîl b. Ebû Misver gibi bazı İbâzîler'e göre ise ehlü'l-hilâfın mezhebini bilmeden kişinin kendi mezhebini bilmesi sahih olmaz (a.g.e., XVII, 430).

Gerek hilâf ve cedel ilmine gerekse hilâfiyata yöneltilen bu tenkitlerde haklılık payı bulunmakla birlikte hilâf ilmi herhangi bir görüşü savunmak veya karşı görüşü yıkmak değil gerçeğe ulaşmak, bir mezhebin sistematik ve metodolojik bütünlüğünü ve tutarlılığını test etmek gibi olumlu amaçlar için kullanıldığında yararlı sonuçlar verebilir. Nitekim İbn Haldûn imamların hareket noktalarını ve delillerini bilme, ilgilenip mütalaa edenleri istidlâle yatkınlaştırma ve egzersiz olma açısından hilâfiyatın son derece yararlı kabul edildiğini söyler. Kendi zamanında eğitim ve öğretimin kusuru sebebiyle bu ilmin terkedilmiş bulunduğunu belirtmekle birlikte bunun zorunlu değil kemalî bir ilim olduğunu ifade eder (Muḳaddime, III, 1067-

1068). Hilâf ilmi, hangi anlamda olursa olsun fıkıh mezhepleri arasında bütün olarak veya kısmen karşılaştırma yapan bir ilim olduğu için bu sayede müctehidlerin görüşleri ve bu görüşlerin kaynakları tanınmış olacağı gibi istidlâl metotları hakkında bilgi edinilmiş olur. Kaynakların ve metotların değerlendirmesi yanında ayrıca müctehidlerin kendi metotlarına uygun davranıp davranmadıklarını test imkânı da bulunmaktadır.

Mezhep müdafaasına yönelik olarak mukallitlerce geliştirildiği biçimiyle hilâf ilmi, objektif kriterlerle görüşlerden birini diğerine tercih etme gibi bir çerçeveye oturmaz; aksine yapılan çalışmalarda mezhebi üstün kılma hedefi güdülür. Böylece hilâf ilmi, mezhebin iç tutarlılığını ortaya koymak suretiyle kurumsal bir bütün olarak ayakta kalmasını sağlama işlevi görmektedir. Bunun neticesinde hilâf ilmi fıkıh kavramlarının tanımlanması, çerçevelerinin açık biçimde ortaya konması ve olgunlaştırılmasında önemli bir fonksiyon icra etmiştir. Zira tartışmanın sağlam bir zeminde yapılması tartışılan şeyin mahiyetinin iyi tanımlanmasına bağlıdır. Mezhebi savunmanın ön planda olması ise müellifleri bu hedefi daha iyi gerçekleştirmek için muhtelif disiplinlerden istifadeye yöneltmiş ve böylece başta dil ilimleri ve mantık olmak üzere pek çok ilimden faydalanma yolu açılarak fıkhın hareket dairesi genişletilmiştir. Savunulan görüşün doğruluğunu ispatlamak amacıyla onun pratik faydaları ve hikmetleri üzerinde de geniş biçimde durulmuş ve bu yolla İslâm hukukunun meselelerinin felsefesi yapılmıştır. Ayrıca bu ilim muhalif mezhepleri daha iyi anlama, muhalifle konuşma ve diyalog kurmanın bir yolu olmuştur. Zamanla mezhep taassubu biraz kırılarak diğer mezheplerden günlük uygulamalarda istifade (intikal) kapısı aralanmıştır.

Hilâfiyat ve Mukayeseli Hukuk. Başlangıçta sözü edilen ikili ayırım içinde ifade etmek gerekirse ilm-i hilâftan ziyade hilâfiyat ilminin mukayeseli hukuk ilmiyle yakın ilişkisi kurulabilir. V-VIII. (XI-XIV.) yüzyıllarda altın çağını yaşayan hilâfiyat ilmi gitgide yerini üç, dört veya daha fazla mezhebin görüşlerinin derlendiği eserlere bıraktı. Kökleri daha eskilere gitmekle birlikte bu dönemden itibaren yazılan mukayeseli fıkıh çalışmalarında dört mezhebin görüşlerine ağırlıklı ve ayrıntılı olarak yer verilmeye başlandı ve mezhepler arasında ittifak edilen ve ihtilâflı olan noktaları tesbit eden bir literatür oluştu. Meselâ Muhammed b. Abdurrahman el-Kureşî el-Osmânî'nin (ö. 780/1379'dan sonra) Raḥmetü'l-

ümme fi’ḫtilâfi’l-eʾimme ve Abdülvehhâb eş-Şa‘rânî’nin (ö. 973/1565) el-Mîzânü’l-kübrâ adlı eserleri dört Sünnî fıkıh mezhebinin görüşlerini ana hatlarıyla vermeye çalışır. Sünnî kesimde dört büyük fıkıh mezhebinin takarrur ettiği VII-VIII. (XIII-XIV.) yüzyıldan itibaren her dönemde bu mezheplerin görüşlerini mukayeseli şekilde vermeyi amaçlayan çeşitli eserlerin telif edildiği görülür.

Çağdaş müellifler umumiyetle hilâf ilmini “mukayeseli hukuk ilmi” (meselâ bk. Bilmen, Kamus, I, 324) veya “mezhepler arası mukayeseli fıkıh” (Mv.F, I, 51) olarak takdim ederler. Halbuki günümüzde mukayeseli hukuk adıyla anılan hukuk disipliniyle hilâf ilmi bazı benzerlikler taşımakla birlikte bütün yönleriyle örtüşmemektedir. Zira mukayeseli hukuk ilmi çeşitli ülkelerdeki hukuk sistemleri ve normlarının karşılaştırmalı bir üslûpla ele alınıp uyuşan ve ayrılan noktalarının belirlenmesini konu alan bir hukuk disiplinidir ve yapılan değerlendirmelerde ilmî tarafsızlık esastır. Hilâf ilmi ise İslâm hukuku çerçevesinde kalmış, başka hukuk sistemlerini tartışmaya açma gayesi taşımamış, sadece muhtelif İslâm hukukçularının ve fıkıh mezheplerinin görüşleri ve bu görüşlerin çıkış noktaları belirtilmekle yetinilmiştir. Bu ilimde umumiyetle meseleler arası benzerlikler ve ayrılıklar üzerinde durulur. Bundan dolayı hilâf ilmi, genellikle mevzuat ve doktrin mukayesesi yapan ilmî makalelerle karşılaştırılabilir. Ayrıca cedel yöntemiyle yazılan hilâf kitaplarında hukukî meseleler arasında yapılan karşılaştırmalar çoğunlukla ilmî tarafsızlıktan uzaktır.

İslâm dünyasında aynı disiplin çatısı altında olmasa da çeşitli hukuk kurumlarını, sistemlerini ve normlarını birleşen ve ayrılan yönleriyle ele alan mukayeseli hukuk disiplinini karşılayacak biçimde muhtelif çalışmalar yapılmıştır. Meselâ filozof Ebü’l-Hasan el-Âmirî (ö. 381/992) el-İʿlâm bi-menâḳıbi’l-İslâm adlı eserinde İslâm dini ile Yahudilik, Hıristiyanlık, Sâbiîlik, Mecûsîlik ve müşrikliği gerek inanç gerekse hukuk bakımından benzeyen ve ayrılan taraflarını ortaya koymak suretiyle karşılaştırır; el-İbâne ʿan ʿileli’d-diyâne adlı eserinde de konu üzerinde durduğunu belirtir (s. 150). Bîrûnî de Taḥḳīḳu mâ li’l-Hind (Beyrut 1983) adlı eserinde Hindistan’ın inanç, ibadet ve hukuk yapısını anlatır ve kısmen de Eski Yunan inanç ve kültürüyle karşılaştırmalar yapar; böylece müslümanlara kendi kültürleriyle diğer kültürleri mukayese imkânı sağlar. Fıkıh kitaplarında zaman zaman İslâm hukukunda bazı kuralların gelişimi

açıklanırken Yahudilik, Hıristiyanlık, Mecûsîlik ve İslâm öncesi Araplar'ının hukukî yapılarına atıflarda bulunulur. Debûsî, Teʾsîsü'n-naẓar adlı eserinde fıkıh mezhepleri arasında hukuk normları bakımından ortaya çıkan ayrılıkları değerlendirmeye tâbi tutmadan ele alır. Müctehidler devrinden mezhep taassubunun ortaya çıkmasına kadar olan dönemde yazılan reddiyeler ve ihtilâfü'l-fukahâ türü eserler genellikle tarafsız eserlerdir.

İslâm dünyasında modernizmle birlikte ortaya çıkan ıslah ve tecdid çalışmaları mukayeseli fıkhın önemini arttırmıştır. Müslümanların karşılaştıkları problemlere yeni çözümler arama gayesiyle geçmişin kültür mirasının bütünüyle kucaklanması gereğine inanılan bu dönemde yapılan çalışmalarda tıpkı ilk asırlarda olduğu gibi belli mezhep ve ekollere taassuptan uzak bir şekilde yaklaşılmaya gayret gösterilmiş ve çeşitli mezheplerde ortaya konan çözüm önerileri dikkatle incelenip günün ihtiyaçlarına cevap verenlerin tercih edilmesi yoluna gidilmiştir. Mukayeseli fıkıh alanında yazılan eserlerde Sünnî fıkıh mezheplerinin görüşleri yanında bilhassa Şîa fıkhı da verilmektedir. Ayrıca genel olarak İslâm hukuku ile Batı hukukunun karşılaştırıldığı çalışmalar da yapılmaktadır. Diğer taraftan yüksek lisans ve doktora tezleri gibi akademik çalışmalarda, çeşitli konularda yapılan serbest ilmî etütlerde ve İslâmî ilimleri konu alan ansiklopedi maddelerinde diğer hukuk sistemlerinden ve onların mevzuatından söz edilmektedir. Iraklı hukukçu Selâhaddin en-Nâhî'nin en-Naẓariyyetü'l-ʿâmme fi'l-ḳānûni'l-muvâzen ve ʿilmi'l-ḫilâf adlı eseri (Bağdat 1968), dünya hukuk ailelerini sistemleri açısından ele alan ve İslâm hukuk sistemiyle karşılaştıran eserlere örnek olarak zikredilebilir. Her ne kadar bu tür literatür klasik dönemdeki ilm-i hilâf literatürü ile örtüşmüyorsa da bunların aynı kategoride mülâhaza edilebilmesi hukukî anlayışlar arasında karşılaştırmalar yapma noktasındadır.

Hilâf literatürünün dış kültürlere, bilhassa Ortaçağ'da kilise otoritelerinin mutlak yanılmazlığına inanıldığı hıristiyan dünyasına dolaylı biçimdeki etkisi üzerinde durulabilir. Zira hıristiyan dünyasında 1100 dolaylarında beklenmedik biçimde gün yüzüne çıkan "sic et non" (= leh ve aleyh, evet-hayır) tabiri, I. (VII.) yüzyılda İslâm hukuk sisteminin bir parçası haline gelmiş olan hilâf terimiyle paralellik arzeder. İlk olarak Peter Abelard (ö.

1142), Batı skolastik düşüncesi açısından bir dönüm noktası olarak kabul edilen Sic et Non adlı eserinde kilise otoritelerine ait birbirine muhalif ifadeleri yanyana verir ve bu şekilde aralarındaki görüş ayrılıklarını ortaya koyar (sic et non teriminin ortaya çıkışı ve hilâfla karşılaştırılması hakkında bk. Makdisi, The Rise of Colleges, s. 245-253).

Literatür. İlm-i hilâf ve hilâfiyat fıkhın çok sayıda eser yazılan en verimli alanlarından biridir. İlm-i hilâfla ilgili temel literatür yukarıda bu ilmin doğuşu ve gelişimi anlatılırken verildiğinden burada ayrıca bu konu üzerinde durulmayacaktır. Hilâfiyat alanına gelince, ilk dönemlerden itibaren fakihler arasındaki görüş ayrılıklarının pratik gereklilikle de yakın bağlantısı sebebiyle daima ilgi konusu olduğu, fıkıh mezheplerinin teşekkülüyle birlikte bu tür eserlerin tedvininin ve çeşidinin hızla arttığı söylenebilir. Bazı hilâfiyat eserlerinde fıkhın bütün alanlarında ve meşhur müctehidlerin çoğunluğu arasındaki ihtilâflar ele alınırken bazı eserler sınırlı sayıda müctehide ve konuya ayrılmıştır. Bir kısım eserler delilleri vermeksizin sadece görüşleri aktarırken diğerleri tarafların görüşlerini delilleriyle verir ve müellif umumiyetle mensubu olduğu mezhebin görüşünü savunur. Hilâf kitapları genellikle “hilâf, ihtilâf, mesâil, mesâilü’l-hilâf, muhtelef, ta‘lîk, ta‘lîka, tarîka, nüket” gibi kelimelerin yer aldığı isimler taşır.

İlm-i hilâf ile hilâfiyat literatürü arasında kesin bir ayırım yapmanın güçlüğü bulunmakla birlikte yukarıda böyle bir ayırım içinde hilâfiyat ilminin doğuşu ve gelişim seyri verilmiş ve bu alanın ilk dönem

temel literatürü de zikredilmiştir. Meselâ Hanefîler’den Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed eş-Şeybânî’nin eserlerinden sonra ikinci dönem hilâfiyat literatürü arasında Ebû Saîd el-Berdaî’nin Mesâʾilü’l-ḫilâf (Tunus Zeytûne Ktp., nr. eski 2302, yeni 1619); Ebû Ca‘fer et-Tahâvî’nin İḫtilâfü’l-ʿulemâʾ (Cessâs’ın yaptığı ihtisarın bir bölümü Muhammed Sagīr Hasan el-Ma‘sûmî tarafından Tahâvî’ye nisbet edilerek İḫtilâfü’l-fuḳahâʾ [İslâmâbâd 1391/1971], tamamı ise Muḫtaṣaru iḫtilâfi’l-ulemâʾ [I-V, Beyrut 1416/1995] adıyla Abdullah Nezîr Ahmed tarafından neşredilmiştir); Kudûrî’nin et-Tecrîd (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 444, 2040, Damad İbrâhim Paşa, nr. 679; TSMK, III. Ahmed, nr. 981, 982) ve et-Taḳrîb fi’l-mesâʾili’l-ḫilâfiyye beyne Ebî Ḥanîfe ve aṣḥâbih (Beyazıt Devlet Ktp., nr.

18832); Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin Teʾsîsü'n-naẓar (Kahire 1320, 1972; Beyrut, ts.) ve el-Esrâr (bu eserin bir bölümü Nâyif b. Nâfi' el-Ömerî tarafından Kitâbü'n-Nikâḥ mine'l-Esrâr [Dârü'l-Menâr, Kahire 1993] adıyla yayımlanmıştır; nâşir mukaddimede el-Esrâr'ın "Kitâbü'l-Menâsik" bölümünü de daha önce yayımladığını kaydeder; eserin tamamı ise Salim Özer tarafından Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin "el-Esrâr fi'l-usûli ve'l-furû'" Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili adıyla doktora tezi olarak hazırlanmıştır [Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1997]); Nâsıhî'nin Kitâbü'l-Muḫtelef beyne Ebî Ḥanîfe ve'ş-Şâfiʿî (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 464); Hüsâmeddin Ömer el-İsbîcâbî'nin Muḫtaṣar fî ḫilâfiyyâti'l-Mebsûṭ (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2130); Necmeddin en-Nesefî'nin el-Manẓûmetü'n-Nesefiyye fi'l-ḫilâfiyyât (bk. Brockelmann, GAL, I, 550; Suppl., I, 761-762); Cârullah ez-Zemahşerî'nin Ruʾûsü'l-mesâʾil (nşr. Abdullah Nezîr Ahmed, Beyrut 1407/1987) ve Ebü'l-Feth Alâeddin el-Üsmendî'nin Ṭarîḳatü'l-ḫilâf beyne'l-eʾimmeti'l-eslâf (nşr. M. Zekî Abdülber, Kahire, ts.; nşr. Ali Muhammed Muavvaz, Beyrut 1413/1992) adlı eserleri ayrıca zikredilmeye değer özellikler taşır. Mâlikîler'den Ubeydullah b. Muhammed el-Berkî'nin Ziyâdetü iḫtilâfi'l-emṣâr fî Muḫtaṣari İbn ʿAbdilḥakem (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 966); Asîlî'nin el-Âs̱âr ve'd-delâʾil (DİA, III, 482); İbnü'l-Kassâr'ın ʿUyûnü'l-edille fî mesâʾili'l-ḫilâf beyne fuḳahâʾi'l-emṣâr (Fas, Karaviyyîn Ktp., nr. 467; İspanya, Escurial Library, nr. 1088); Kadı Abdülvehhâb el-Bağdâdî'nin el-İşrâf ʿalâ mesâʾili'l-ḫilâf (Tunus, ts.) ve ʿUyûnü'l-mecâlis (Fas, Karaviyyîn Ktp., nr. 1143); İbn Rüşd el-Hafîd'in Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muḳteṣıd (DİA, VI, 133-134) adlı eserleri de böyledir.

Şâfiîler'den, İmam eş-Şâfiî'nin el-Üm (Kahire 1321-1325; nşr. Muhammed Zührî en-Neccâr, Beyrut 1973) ve bu eser içinde yer alan bazı risâleler başta olmak üzere Muhammed b. Nasr el-Mervezî'nin İḫtilâfü'l-ulemâʾ (nşr. Seyyid Subhî el-Bedrî es-Sâmerrâî, Bağdat 1401/1981; Beyrut 1406/1986); İbnü'l-Münzir en-Nîsâbûrî'nin el-Evsaṭ fi's-sünen ve'l-icmâʿ ve'l-iḫtilâf (nşr. Ebû Hammâd Sagīr Ahmed b. Muhammed Hanîf, Riyad 1403, 1414/1993); el-İşrâf ʿalâ mez̠âhibi ehli'l-ʿilm (nşr. Muhammed Necîb Sirâceddin, Katar 1986; nşr. Abdullah Ömer el-Bârûdî, Mekke, ts.; bir bölümü el-İşrâf ʿalâ mez̠âhibi'l-ʿulemâʾ adıyla Ebû Hammâd Sagīr Ahmed Muhammed Hanîf tarafından neşredilmiştir [Riyad, ts.]); Hasan b. Harb el-Hassânî'nin es-Süheyl fi'l-mez̠hebi'ş-Şâfiʿî ve'l-Ḥanefî (es-Süheylî)

(İskenderiye Belediye Ktp., nr. 3542, Fıkhu Şâfiî, nr. 24); Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī'nin el-Ḫilâfiyyât (nşr. Meşhûr b. Hasan Âl Süleyman, I-II, Riyad 1414-1415/1994-1995); Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin en-Nüket fi'l-mesâʾili'l-muḫtelef fîhâ beyne'ş-Şâfiʿî el-Muṭṭalibî el-Hâşimî ve beyne Ebî Ḥanîfe (TSMK, III. Ahmed, nr. 1154; Beyazıt Devlet Ktp., nr. 18961; Leiden Üniversitesi Ktp., Or., nr. 1253 [1784]; Princeton Üniversitesi Ktp., Yahuda Col., nr. 1669) ve Muḫtaṣar fîma'ḫtelefe fîhi Ebû Ḥanîfe ve'ş-Şâfiʿî (Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 458, Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 507/1; Princeton Üniversitesi Ktp., nr. 849); İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin ed-Dürretü'l-muḍıyye fîmâ vaḳaʿa fîhi'l-ḫilâf beyne'ş-Şâfiʿiyye ve'l-Ḥanefiyye (British Museum, nr. 7574; I. cilt, nşr. Abdülazîm ed-Dîb, Devha 1406/1986); Ebü'l-Muzaffer es-Sem'ânî'nin el-İstilâm fi'l-ḫilâf (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 582; ibadetler bölümü Nâyif b. Nâfi' el-Ömerî tarafından neşredilmiştir [I-II, Kahire 1412/1992-1413/1993]); Gazzâlî'nin Taḥsînü'l-Meʾâḫiẕ (TSMK, III. Ahmed, nr. 1099); Ebü'l-Kāsım İbnü's-Sem'ânî'nin Kitâbü'n-Nüket fi'l-muḫtelef (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2048), İbnü'd-Dehhân'ın Taḳvîmü'n-naẓar (TSMK, III. Ahmed, nr. 1225; ayrıca bk. Brockelmann, GAL, I, 492); Seyfeddin el-Âmidî'nin eṭ-Ṭarîkatü'l-muṣaġġara fî mesâʾili'l-ḫilâf (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 546); Sirâceddin el-Urmevî'nin en-Nüket fi'l-mesâʾili'l-ḫilâfiyye fi'l-fıḳh (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3721) adlı eserleri; Hanbelîler'den Gulâmü'l-Hallâl'in Kitâbü'l-Ḫilâf maʿa'ş-Şâfiʿî; İbn Hâmid'in Kitâbü'l-Câmiʿ fi'ḫtilâfi'l-fuḳahâʾ; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın et-Taʿlîḳu'l-kebîr fi'l-mesâʾili'l-ḫilâfiyye beyne'l-eʾimme (DİA, X, 255; XV, 543); Ebü'l-Hattâb el-Kelvezânî'nin el-İntiṣâr fî mesâʾili'l-kibâr (nşr. Süleyman b. Abdullah el-Umeyr, I-III, Riyad 1413/1993) ve Ruʾûsü'l-mesâʾil (el-Ḫilâfü'ṣ-ṣaġīr) (Brockelmann, GAL Suppl., I, 687); Ebü'l-Muzaffer İbn Hübeyre'nin el-İşrâf ʿalâ meẕâhibi'l-eşrâf (Halep 1928; aynı eser el-İfṣâḥ ʿan meʿâni'ṣ-Ṣıḥâḥ adıyla, Beyrut 1996) adlı eserleri de bu türün belli başlı örnekleri arasında zikredilebilir.

Şîa'dan Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Hüseyin el-Müeyyed'in et-Tecrîd (a.g.e., I, 317-318); Şerîf el-Murtazâ'nın el-İntiṣâr (nşr. Muhammed Bâkır, el-Cevâmiʿu'l-fıḳhiyye içinde, Tahran 1276; Kum 1404; Tahran 1315; nşr. es-Seyyid Muhammed Rızâ el-Horasân, Kum-Necef 1391/1971; Beyrut 1405/1985); Şeyhüttâife Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin Kitâbü'l-Ḫilâf (Necef 1376); Fazl b. Hasan et-Tabersî'nin el-Müʾtelef mine'l-muḫtelef beyne

eʾimmeti's-selef (nşr. Mecmau'l-buhûsi'l-İslâmiyye, Meşhed 1410); İbn Tâvus'un eṭ-Ṭarâʾif ve mez̠âhibü'l-leṭâʾif (eṭ-Ṭarâʾif fî maʿrifeti mez̠hebi'ṭ-ṭavâʾif [Tahran 1302; Kum 1400/1980]); İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin Muḫtelefü'ş-Şîʿa fî aḥkâmi'ş-şerîʿa (Tahran 1322, 1323-1324; Kum 1403, 1412); Müflih b. Hasan es-Saymerî'nin Telḫîṣü'l-ḫilâf ve ḫülâṣatü'l-iḫtilâf (nşr. Seyyid Mehdî er-Recâî, Kum 1408) adlı eserleriyle müstakil müctehidlerden İbn Cerîr et-Taberî'nin İḫtilâfü'l-fuḳahâʾ (mevcut iki parçasından biri Friedrich Kern [Kahire 1320/1902; Beyrut, ts.], diğeri Joseph Schacht [Leiden 1933] tarafından neşredilmiştir) ve İbn Hazm'ın el-Muḥallâ (I-XI, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, Kahire 1347-1352) adlı eserleri de hilâfiyat ve ilmü'l-ihtilâf türünün önemli örnekleri arasında sayılabilir.

Hilâf ve hilâfiyat ilimlerine getirilen tanımlara bağlı olarak mezheplerin doktrinlerini ayrıntılı şekilde ele alan ve onu her vesileyle diğer fakihlerin ve fıkıh mezheplerinin görüşleriyle karşılaştıran klasik dönem usul ve fürû kitaplarının neredeyse tamamı da bir tür hilâfiyat örneği olarak kabul edilebilir. Aynı yargı günümüzde Sünnî ve Şiî fıkıh ekolleri, hatta diğer hukuk sistemleri arasında mukayese

yaparak telif edilen çağdaş İslâm hukuk literatürü için de geçerli olabilir (hilâf literatürü hakkında bk. Özen, s. 88-114; Zekeriyyâ Abdürrezzâk el-Mısrî, s. 122-160).

Hilâf ilmi, esasen yukarıda yapılan ayırımlara bağlı olarak fıkhın fürû veya usul dalıyla ilişkili olmakla birlikte bu ilmin sözlük anlamı çerçevesinde kalınarak "mukayeseli çalışmalar ilmi" şeklinde tanımlanması halinde fıkhın dışındaki diğer ilim dalları için de söz konusu edilmesi ve bu alanlarda da zengin bir hilâf literatürünün verilmesi mümkündür. Nitekim Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ'nın (ö. 207/822) İḫtilâfü ehli'l-Kûfe ve'l-Baṣra ve'ş-Şâm fi'l-Meṣâḥif adlı eseri mushaflardaki yazım farklarını konu alır. Kisâî, Halef b. Hişâm, Medâinî, İbn Ebû Dâvûd es-Sicistânî, İbn Âmir el-Yahsûbî'nin de bu türde eserleri vardır (İbnü'n-Nedîm, s. 38-39). Yakın bir alan olarak kıraat ihtilâflarına dair de pek çok eser yazılmıştır. Bunlar arasında Ebû Ca'fer Muhammed b. Mugīre, İbn Şenebûz, Ebû Tâhir Abdülvâhid b. Ömer el-Bezzâr ve İbn Azzûz el-Mâlikî'nin eserleri sayılabilir.

Nahiv de hilâfiyat türü eserlerin yazıldığı bir başka alan olarak dikkat çeker ve muhtemelen fıkıh hilâfiyatının etkisiyle VI. (XII.) yüzyıldan sonra nahiv ekolleri ve meşhur dilciler arasındaki görüş farklılıklarını konu alan eserlerin kaleme alındığı görülür. Bunlar arasında Ebü'l-Berekât Kemâleddin el-Enbârî'nin el-İnṣâf fî mesâʾili'l-ḫilâf beyne'n-naḥviyyîn: el-Baṣriyyîn ve'l-Kûfiyyîn (nşr. W. Weil, Leiden 1913; Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, Kahire 1945); Ebü'l-Bekā el-Ukberî'nin et-Tebyîn ʿan meẕâhibi'n-naḥviyyîn el-Baṣriyyîn ve'l-Kûfiyyîn (nşr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn, Beyrut 1406/1986) adlı eserleri sayılabilir (diğer nahiv hilâfiyat eserleri için bk. Ebü'l-Bekā el-Ukberî, neşredenin mukaddimesi, s.78-82; ayrıca bk. BASRİYYÛN; KÛFİYYÛN).

Hilâf teriminin kelâmî ihtilâflar için de kullanılmasına, ayrıca cedel ilminin kelâm alanına uygulanmasına paralel olarak kelâmcılar ve kelâm ekolleri arasındaki ihtilâfları belirtmeyi, bu arada belli bir görüşün müdafaasını konu alan eserlerin kaleme alındığı görülür. Ebû Bekir el-İyâzî, İbn Fûrek, Kādî Abdülcebbâr ve öğrencisi Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, Tarsûsî Necmeddin Efendi, İbnü's-Sübkî, Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Kemalpaşazâde, Kadızâde Mehmed el-İsbârî, Mestçizâde Abdullah b. Osman, Ebû Azbe Hasan b. Abdülmuhsin bu türde eser veren müellifler olarak anılabilir. İbnü'l-Lebbûdî'nin (ö. 670/1272) Tedḳīḳü'l-mebâḥis̱i'ṭ-ṭıbbiyye fî taḥḳīḳi'l-mesâʾili'l-ḫilâfiyye ʿalâ ṭarîḳi mesâʾili ḫilâfi'l-fuḳahâʾ adlı eseri fıkhî hilâf tekniğini tıp alanına uyarlaması açısından ilginç bir eserdir.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "ḫlf" md.; a.mlf., eẕ-Ẕerîʿa ilâ mekârimi'ş-şerîʿa, Beyrut 1400/1980, s. 168-170; Lisânü'l-ʿArab, "ḫlf" md.; et-Taʿrîfât, "cedel", "ḫilâf" md.leri; Ebü'l-Bekā, el-Külliyyât, s. 61-62, 426-427, 435-436, 804; Tehânevî, Keşşâf, I, 242, 441; II, 220 vd.; Muhammed b. Nasr el-Mervezî, İḫtilâfü'l-ʿulemâʾ (nşr. Subhî es-Sâmerrâî), Beyrut 1406/1986, neşredenin mukaddimesi, s. 9-11; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), tür.yer.; Ebû Tâlib el-Mekkî, Ḳūtü'l-ḳulûb, Kahire 1306, I, 147, 160, 166;

İbnü'l-Kassâr, el-Muḳaddime fi'l-uṣûl (nşr. Muhammed b. Hüseyin es-Süleymânî), Beyrut 1996; Kādî Abdülcebbâr, Fażlü'l-iʿtizâl ve tabaḳātü'l-Muʿtezile (nşr. Fuâd Seyyid), Tunus 1393/1974, s. 301-302; İbn Hazm, Tefsîrü elfâẓin tecrî beyne'l-mütekellimîn fi'l-uṣûl (Resâʾilü İbn Ḫazm el-Endelüsî içinde), Beyrut 1987, IV, 409; Şîrâzî, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾ, tür.yer.; Cüveynî, el-Ġıyâs̱î (nşr. Abdülazîm ed-Dîb), Katar 1401, s. 521; a.mlf., el-Kâfiye fi'l-cedel (nşr. Fevkıyye Hüseyin Mahmûd), Kahire 1399/1979, s. 19-21, 72; Bîrûnî, el-İʿlâm bi-menâḳıbi'l-İslâm, Riyad 1988, s. 150; Serahsî, el-Mebsûṭ, I, 4; Bâcî, el-Minhâc (nşr. Abdülmecîd Türkî), Beyrut 1407/1987, s. 11; Gazzâlî, İḥyâʾ (Beyrut), I, 21, 23, 41-45; III, 394, 404; a.mlf., el-Müstaṣfâ, I, 5; Nesefî, Tabṣıratü'l-edille (nşr. Hüseyin Atay), Ankara 1993, I, 470, 561; Ebü'l-Vefâ İbn Akīl, el-Cedel ʿalâ ṭarîḳati'l-fuḳahâʾ: Le livre de la dialectique d'Ibn ʻAqīl (nşr. G. Makdisi), Dımaşk 1967; a.mlf., el-Vâżıḥ fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. G. Makdisi), Beyrut 1996, neşredenin girişi, I, 9-11; Kādî İyâz, Tertîbü'l-medârik, tür.yer.; İbnü'l-Enbârî, el-İnṣâf fî mesâʾili'l-ḫilâf beyne'n-naḥviyyîn: el-Baṣriyyîn ve'l-Kûfiyyîn (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü'l-Fikr), I, 5; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Defʿu şübheti't-teşbîh (nşr. Hasan es-Sekkāf), Amman 1412/1992, s. 96-97; a.mlf., et-Taḥḳīḳ fî eḥâdîs̱i'l-ḫilâf (nşr. Mesʻad Abdülhamîd M. es-Saʻdenî - Muhammed Fâris), Beyrut 1415/1994, I, 23; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, II, 352; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVII, 521; XVIII, 602; Safedî, el-Vâfî, I, 280; İbn Kesîr, el-Bidâye, XII, 46; Semʻânî, el-Ensâb, II, 188; Fahreddin er-Râzî, Ḥadâʾiḳu'l-envâr fî ḥaḳāʾiḳı'l-esrâr, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1759, vr. 12a-16b; Ukberî, et-Tebyîn ʿan meẕâhibi'n-naḥviyyîne'l-Baṣriyyîn ve'l-Kûfiyyîn (nşr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn), Beyrut 1406/1986, neşredenin mukaddimesi, s. 71-103; Ebü'l-Mehâsin İbnü'l-Cevzî, el-Îżâḥ li-ḳavânîni'l-ıṣṭılâḥ fi'l-cedel ve'l-münâẓara (nşr. Mahmûd b. Muhammed es-Seyyid ed-Dagīm), Kahire 1415/1995, s. 97, 101, 103; İbn Hallikân, Vefeyât, tür.yer.; Şemseddin el-İsfahânî, el-Ḳavâʿidü'l-külliyye fî cümletin mine'l-fünûni'l-ʿilmiyye, Süleymaniye Ktp., Cârullah, nr. 827, vr. 10b-55b; Saʻdeddin b. Ali es-Semerkandî, Şerḥu nükâti'l-erbaʿîn, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2200, vr. 5b; Dercînî, Ṭabaḳātü'l-meşâʾiḫ bi'l-Maġrib (nşr. İbrâhim Tallây), Beyrut, ts. (Dârü'l-Fikri'l-Arabî), II, 470, 496-498; İbn Cüzey, el-Ḳavânînü'l-fıḳhiyye, Tunus 1982, s. 8; Sadrüşşerîa, et-Tavżîḥ, I, 20, 37; İbnü'l-Ekfânî, İrşâdü'l-ḳāṣıd ilâ es̱ne'l-maḳāṣıd (nşr. J. J. Witkam), Leiden 1989, s. 44; Sübkî, Ṭabaḳāt, tür.yer.; İbn Kesîr, Ṭabaḳātü fuḳahâʾi'ş-

Şâfiʿiyyîn (nşr. Ahmed Ömer Hâşim - M. Zeynühüm M. Azeb), Kahire 1413/1993, tür.yer.; Abbâdî, Ẕeylü Ṭabaḳāti fuḳahâʾi'ş-Şâfiʿiyyîn (nşr. Ahmed Ömer Hâşim - M. Zeynühüm M. Azeb; İbn Kesîr, Ṭabaḳātü fuḳahâʾi'ş-Şâfiʿiyyîn içinde), Kahire 1413/1993, III, 206, ayrıca bk. tür.yer.; Kureşî, el-Cevâhirü'l-muḍıyye, I, 9; II, 594, ayrıca bk. tür.yer.; Teftâzânî, et-Telvîḥ, İstanbul 1304, I, 37-38; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü'l-müẕheb, II, 166, 213, 334, ayrıca bk. tür.yer.; İbn Haldûn, Muḳaddime, III, 1061, 1066-1068; İbn Emîrü'l-Hâc, et-Taḳrîr, I, 26, 27; Molla Fenârî, Fuṣûlü'l-bedâyiʿ, İstanbul 1289, II, 334; Molla Lutfî, Risâle fî mevżûʿâti'l-ʿulûm, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud, nr. 6539/1, vr. 19b-20b; Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, I, 303, 304, 306-308; II, 184, 185, 598-599; III, 15; Emîr Pâdişah, Teysîr, I, 14-15; Yahyâ Nev'î, Netâicü'l-fünûn ve mehâsinü'l-mütûn, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. K. 3468, vr. 55b-60a; a.e.: İlimlerin Özü (nşr. Ömer Tolgay), İstanbul 1995, s. 175-182; Sadreddinzâde eş-Şirvânî, el-Fevâʾidü'l-ḫâḳāniyye, Süleymaniye Ktp., Amcazâde Hüseyin, nr. 321, vr. 23a-24b, 49b; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 18, 37-39, 69, 579-580, 721; II, 1612, 1617, 1636, 1793, 1861, ayrıca bk. tür.yer.; Saçaklızâde, Tertîbü'l-ʿulûm (nşr. Muhammed b. İsmâil es-Seyyid Ahmed), Beyrut 1408/1988, s. 141-143; Zebîdî, İtḥâfü's-sâde, I, 275-282; II, 12-13, 288, 293; VIII, 455; Şevkânî, İrşâdü'l-fuḥûl, s. 3, 224; Leknevî, el-Fevâʾidü'l-behiyye, tür.yer.; Sıddîk Hasan Han, Ebcedü'l-ʿulûm (nşr. Abdülcebbâr Zekkâr), Dımaşk 1978, II, 34-35, 208-210, 276-278, 565-566; III, 109-112; Abdülkādir Bedrân, el-Medḫal ilâ meẕhebi'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel, Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî), s. 179, 231-235; İsmail Hakkı İzmirli, İlm-i Hilâf, İstanbul 1330, s. 3-12, 20-21; Mahlûf, Şeceretü'n-nûr, II, 129; Bilmen, Kamus, I, 324; Brockelmann, GAL, I, 492, 550; Suppl., I, 317-318, 687, 761-762; Ettafeyyiş, Şerḥu Kitâbi'n-Nîl ve şifâʾi'l-ʿalîl, Maskat 1972, XVII, 430, 482-483; M. Âbid el-Fâsî, Fihrisü maḫṭûṭâti Ḫizâneti'l-Ḳaraviyyîn, Dârülbeyzâ 1979, III, 350-351; G. Makdisi, The Rise of Colleges, Edinburg 1981, s. 107-126, 245-253; M. Takī el-Hakîm, el-Uṣûlü'l-ʿâmme li'l-fıḳhi'l-muḳāren: medḫal ilâ dirâseti'l-fıḳhi'l-muḳāren, Necef 1983, s. 13-20; Abdülmecîd Türkî, Münâẓarât fî uṣûli'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye beyne İbn Ḥazm ve'l-Bâcî (trc. ve nşr. Abdüssabûr Şâhin), Beyrut 1406/1986, s. 31-52; M. Abdüllatîf Sâlih el-Ferfûr, Miʿyârü'l-meʿâyîr, Dımaşk 1408/1988; Şükrü Özen, İlm-i Hilâfın Ortaya Çıkışı ve Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin Te'sîsü'n-nazar Adlı Eseri (yüksek lisans tezi, 1988, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Zekeriyyâ

Abdürrezzâk el-Mısrî, Maʿrifetü ʿilmi'l-ḫilâfi'l-fıḳhî: Ḳanṭara ilâ taḥḳīḳi'l-vifâḳi'l-İslâmî, Beyrut 1410/1990; M. İbrâhim el-Cennâtî, Dürûs fi'l-fıḳhi'l-muḳārin, Kum 1411, s. 5, 9-10; Yâsir Hüseyin Bürhamî, Fıḳhü'l-ḫilâf beyne'l-müslimîn, Riyad 1415; M. Zeki Abdülber, Ṭarîḳatü'l-ḫilâfi'l-İslâmî beyne'l-eʾimme, Kahire, ts. (Dârü't-Türâs); el-Ḳāmûsü'l-İslâmî, II, 268; "İḫtilâf", Mv.F, II, 291-303.

Şükrü Özen

HİLÂFET

(الخلافة)

İslâm tarihinde devlet başkanlığı kurumu.

Sözlükte “birinin yerine geçmek, bir kimseden sonra gelip onun yerini almak, birinin ardından gelmek / gitmek, yerini doldurmak, vekâlet veya temsil etmek” gibi anlamlara gelen hilâfet kelimesi, terim olarak İslâm devletlerinde Hz. Peygamber’den sonraki devlet başkanlığı kurumunu ifade eder. Halîfe de (çoğulu hulefâ, halâif) “bir kimsenin yerine geçen, onu temsil eden kimse” demektir ve devlet başkanı için kullanılır. Devlet başkanlığının bir adı da imâmettir. Devlet başkanına, Resûl-i Ekrem’in vekili olarak onun adına toplumu yönettiği için halife, önder ve lider olması sebebiyle de imam denildiği anlaşılmaktadır. Hz. Ömer devrinden itibaren “emîrü’l-mü’minîn” tabirinin halife yerine kullanıldığı ve ileri dönem kaynaklarında cemaatle kılınan namazlardaki imamlıktan ayırmak için devlet başkanlığına “imâmet-i kübrâ” (imâmet-i uzmâ) denildiği görülür. Şiî literatüründe ise imâmet terimi daha yaygın olarak kullanılmıştır.

A) Kavramsal Çerçeve. Kur’ân-ı Kerîm’de hilâfet kelimesi yer almadığı gibi halife de terim anlamıyla geçmez; ancak halife, halâif ve hulefâ kelimeleri kullanılarak insanın Allah’ın yeryüzündeki halifesi olduğu sıkça tekrarlanır (el-Bakara 2/30; el-En‘âm 6/165; Yûnus 10/73; en-Neml 27/62; Fâtır 35/39; Sâd 38/26). Bazı âyetlerde halifenin sözlük anlamı çerçevesinde, fakat ileride oluşacak terim anlamıyla da ilgi kurulabilecek şekilde, bir kısım kavimlerin kendilerinden öncekilerin yerine getirilip yeryüzünde söz sahibi kılındığına işaret edilir (el-A‘râf 7/69, 74; Yûnus 10/14). Bu âyetlerin anlatımından insanın hak ve adaleti gerçekleştirmek, yararlı ve iyi işler yapmak üzere ağır bir sorumluluk yüklenerek, bir bakıma Allah’ın güvenine de mazhar olarak yeryüzüne gönderildiği anlaşılmaktadır. İnsanın yeryüzünde en şerefli varlık sayılması da bununla ilgilidir.

Hadis kaynaklarında hilâfet kelimesiyle birlikte halife, imam, emîr

kelimelerinin de yer aldığı ve bunlarla, ileride oluşacak terim anlamına da zemin hazırlayabilecek şekilde “devlet başkanı, yönetici, lider” gibi anlamların kastedildiği görülür. Çeşitli hadislerde âdil devlet başkanı övülüp onun kıyamet günü Allah tarafından gölgelendirilmek suretiyle mükâfatlandırılacağı belirtilmekte (Buhârî, “Zekât”, 16; Müslim, “Zekât”, 91; Tirmizî, “Aḥkâm”, 4), zalim devlet başkanı yerilmekte (Tirmizî, “Aḥkâm”, 4; Müsned, III, 22), devlet başkanının tıpkı bir çoban gibi emri altındakilerin sorumluluğunu taşıdığı (Buhârî, “Cumʿa”, 11; Müslim, “İmâre”, 20), onun bir koruyucu olduğu ve mâsiyeti emretmediği sürece kendisine itaat etmek gerektiği (Buhârî, “Cihâd”, 108-109, 164; Müslim, “İmâre”, 43; İbn Mâce, “Cihâd”, 40; Müsned, VII, 96), hilâfetin Kureyş’e ait olduğu ve halifelerin Kureyşli oldukları / olmaları gerektiği (Buhârî, “Aḥkâm”, 2, “Menâḳıb”, 2; Müslim, “İmâre”, 4, 8-9; Müsned, II, 93; III, 129, 183; IV, 185, 421), iki halifeye biat edilmesi halinde diğerinin / sonrakinin öldürülmesi icap ettiği (Müslim, “İmâre”, 61), gerçek anlamda hilâfetin (hilâfetü’n-nübüvve) otuz yıl süreceği ve daha sonra saltanata dönüşeceği (Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 8; Tirmizî, “Fiten”, 48; Müsned, IV, 273; V, 50, 220-221) kaydedilmektedir. Ancak hadis mecmualarında yer alan bu rivayetlerin, özellikle de halife ve hilâfet kelimelerine terim anlamı yükleyip Hz. Peygamber’in vefatının ardından baş gösteren iktidar mücadeleleriyle doğrudan ilgi kurulabilecek bir içeriğe sahip olanların sıhhati konusunda tereddütler bulunmaktadır (Hatiboğlu, XXIII [1978], s. 121-214; Ali Hüsnî el-Harbûtlî, s. 34-35; Enver er-Rifâî, s. 78; hilâfet hakkında teorik yaklaşımlar için bk. İMÂMET).

Müslüman toplumlarda devlet başkanlığına hilâfet denmesi, halifenin risâlet görevi hariç Hz. Peygamber’in yerine geçerek onun dünyevî otoritesini temsil etmesi, yeryüzünde dinin hükümlerini uygulamak, dünya işlerini düzene sokmak üzere Allah’ın yeryüzündeki hâkimiyetini veya bütün müminlere ait olan hilâfet ve yetkiyi temsil etmesi gibi sebeplerle açıklanır. Dolayısıyla bu makamdaki kişiye “halîfetü Resûlillâh” da denilmiştir (İbn Sa‘d, III, 183, 281). İlk dönemlerden itibaren halifenin “halîfetullah” (Allah’ın halifesi) tabiriyle anılması temayüllerine rastlanırsa da bunun yaygın bir kullanım olduğu iddiasını (Crone-Hinds, s. 4-23) ihtiyatla karşılamak gerekir. Kaynaklarda, Hz. Ebû Bekir’in kendisine Allah’ın halifesi diye hitap eden bir kişiye tepki göstererek Allah’ın değil Resûlullah’ın halifesi olduğunu ve buna da rızâ gösterdiğini söylediği (İbn

Sa‘d, III, 183; Müsned, I, 11), Hz. Ömer ile Ömer b. Abdülazîz'in de aynı şekilde buna karşı çıktıkları (Taberî, IV, 209; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, V, 445) kaydedilmektedir. Watt, bu rivayetin kaynağını teşkil eden İbn Ebû Müleyke'nin İbn Zübeyr'in Emevîler'e karşı isyanı sırasında kadılık makamında bulunduğunu, dolayısıyla rivayetin o sıralarda Mekke'de uydurulmuş olabileceğini belirtmektedir (Iran and Islam, s. 572). Halifeye âdeta ilâhî bir yetki ve vekâlet atfeden böyle bir adlandırma İslâm âlimleri tarafından hiç kullanılmadığı gibi kamuoyunda da kabul görmemiştir.

Resûl-i Ekrem hayatta iken hem peygamber olarak Allah'tan aldığı vahyi insanlara tebliğ etmiş hem de müslümanların dünyevî işlerini düzene koymuş, hukukî ihtilâflarını çözümlemiş, ahlâk bakımından onları eğitmiş, siyasî birliğin tamamlanmasından sonra devlet başkanlığı ve ordu kumandanlığı görevlerini üstlenmiştir. İslâm âlimleri Hz. Peygamber'in vefatıyla peygamberliğin sona er-diği, buna karşılık toplumun idaresiyle ilgili diğer işleri bir kişinin üstlenip bunları tek başına veya bazı görevleri yetkili şahıs ve mercilere devrederek yürütmesi, böylece müslümanların düzen içinde yaşamasını temin etmesi gerektiği üzerinde görüş birliğine varmışlardır. Ancak bir kısım âlimler, devlet başkanının İslâm'ın dünyevî ve içtimaî hükümlerini uygulama görevini göz önünde bulundurarak bu işe dinî bir karakter atfederken bir kısmı da insanların siyasî birlik ve düzen içinde yaşamasını ve bu amaçla devlet kurmasını aklî ve tabiî bir ihtiyaç olarak görür.

Kur'an'da ve hadislerde hakka ve adalete bağlı olma, meşveretle iş görme, zulmü önleme, İslâm'ın emir ve kurallarına uygun davranma ve onları uygulamada birlik ve bütünlükten ayrılmama gibi kamu yönetimini de ilgilendiren genel ilkelerden söz edilse de devlet başkanlığı, devlet başkanında bulunması gereken şartlar, bu kişinin görev ve sorumlulukları gibi konularda ayrıntılı hükümler yer almaz. Resûl-i Ekrem'in tatbikatında devlet ve kamu yönetimiyle ilgili birçok örnek vardır. Hz. Peygamber'in vefatından sonra ilk dört halifenin iş başına geliş usulleri ve yönetim tarzları, bunu takip eden Emevî ve Abbâsî iktidarları müslüman âlimler için önemli bir bilgi birikimi ve gözlem konusu olmuş, hilâfetle ilgili görüşler de bu bağlamda dile getirilmiştir. Gerek çeşitli eserlerde ifade edilen görüşler gerekse V. (XI.) yüzyıldan itibaren yazılan "el-ahkâmü's-sultâniyye" türü

eserlerde yer alan ifadeler müslüman âlimlerin kendi şartları, gelenek ve imkânları içinde en iyi yönetim biçimini arama, mevcut sistemi iyileştirme çabaları olarak değerlendirilebilir. Bunun için de krallık, şeflik, mutlakiyet ve saltanat dışında yönetim biçiminin bilinmediği bir devirde halifenin "ehlü'l-hal ve'l-akd" denilen bir kurul veya kesim tarafından seçilmesi, halkın biatının alınması, dinî kuralları açıkça çiğneyen halifenin görevden azli, halifenin ilâhî bir gücünün bulunmadığı ve ümmete ait hâkimiyeti temsil ettiği, ferdî olarak Allah'a karşı sorumluluk taşıması yanında görevi sebebiyle müslümanlara karşı da sorumluluk taşıdığı gibi hususların ele alınıp tartışılması amme hukuku tarihi ve doktrini açısından ileri bir merhaledir. İslâm dini, müslümanların nasıl bir siyasî organizasyon içinde kimler tarafından yönetileceği konusundan ziyade ehil olanın iş başına gelmesi, onun da hak ve adaleti hâkim kılması, ferdî ve uhrevî sorumluluk taşıması, Allah'ın huzurunda hesap vereceğinin bilincinde olması, kötülük, haksızlık ve zulmü önlemesi, katı ve baskıcı olmayıp insanlarla istişare ederek iş görmesi gibi temel esaslar üzerinde durmuş, kişilerin böyle bir dinî ve ahlâkî yetişkinlikte olmasına öncelik vermiştir. Esasen üst bir kurum olan devletin yönetim biçimi ve siyasî yapılanma konuları toplumların gelenek, kültür ve sosyal değerleriyle yakından ilgili olduğundan İslâm dininin bu konularda ayrıntıya girmemesi onun temel niteliklerinin tabii gereğidir. Dolayısıyla İslâm amme hukukçularının hilâfet ve halifeyle ilgili olarak ileri sürdükleri görüş ve önerileri bu bağlamda değerlendirmek gerekir.

Klasik dönem İslâm amme hukuk doktrininde halifede bulunması gerektiği düşünülen şartlar, özellikle halifenin o toplumda en bilgili, erdemli, itibarlı ve liyakatli kimse olması gereği ve bunu sağlayacak tedbirler üzerinde ayrıntılı biçimde durulur. Halifenin şûra veya ehlü'l-hal ve'l-akd denilen (ümmetin bilgili, seçkin ve toplumda saygınlığı olan temsilcilerinden oluşan) kurulun seçimiyle veya bir nevi genel seçim demek olan halkın biatıyla iş başına gelmesinin önemi vurgulanır. Mevcut halifenin kendi yerine geçecek kişiyi belirlemesinin aday gösterme mi yoksa tayin mi olduğu hususu müslüman amme hukukçuları arasında tartışılmıştır. İslâm hukukçuları genelde, her durumda halktan veya ehlü'l-hal ve'l-akdden biat alınması gereği üzerinde durarak halifenin yetkisini veraset ve saltanat usulünden değil ümmetten aldığı fikrini vurgulamaya çalışırlar. Zorla iş başına gelen ve halkın kendine itaat etmesini sağlayan kimsenin de Allah'ın

hükümlerini açıkça çiğnemediği sürece meşrû halife sayıldığı yönünde klasik kaynaklarda yer alan ifadeler, fiilî durumu kabullenme veya kuvvet karşısında suskun kalmayı teşvik olarak değil ümmeti fitne ve kargaşaya sürüklemekten çekinme, ümmetin birlik ve dirliğini koruma fikrine ağırlık verme olarak değerlendirilebilir. İslâm âlimleri bu tutumu benimserken âdil-zalim, iyi-kötü, dindar-fâsık gibi nitelemelerin özellikle siyasî çekişmenin arttığı dönemlerde izâfî bir karakter taşıyacağı noktasını da göz önünde bulundurmuş olmalıdır.

Halife ve hilâfet konusunda klasik literatürde yer alan öneri ve bilgilerde, o güne kadarki geleneğin ve o günün hilâfet ve saltanat sisteminin olumlu ve olumsuz yönlerinin tesiri açıkça görülür. Çünkü tarih boyunca İslâm toplumunda hiçbir zaman eksik olmayan saltanat kavgalarının ve siyasî görüş farklılıklarının âlimleri de etkileyerek, onları mevcut siyasî iktidarın yanında veya karşısında tavır almaya zorlamış ve bu konumlarının görüşlerini de belirlemiş olabileceğini göz ardı etmemek gerekir. Nitekim halifede aranan şartlar, biatın şekli, seçici kurulun sayısı ve özellikleri, halifenin meşruiyetini belirleme yolları gibi konularda kaynaklarda yer alan bazı değerlendirmeler incelendiğinde bunların ilk dört halifenin meşruiyetini vurgulama, Emevî halifelerinin hilâfetini gayri meşrû gösterme gibi gayretlerin ürünü olduğu izlenimi edinilmektedir. Öte yandan İslâm hukukçuları görüşlerini, kendi dönemlerinde mevcut siyasî ve içtimaî yapıyı, ayrıca dört halife dönemini model alarak ve ikisi arasında mukayeseler yaparak açıkladıklarından kaynaklarda bugün için fazlaca pratik değeri bulunmayan bazı yargılarla karşılaşmak da mümkündür. Dolayısıyla halifenin hak ve yetkileri, görevleri, görev süresi ve azli, şûra meclisiyle ilişkileri, devletin temel organları ve yapısı gibi konularda ileri sürülen görüş ve önerilerin bu bağlamda değerlendirilmesi gerekir. Bu konuları İslâm hukukçularının ayrıntılı şekilde ele almış olması ve mevcut doktriner görüş farklılıkları, onların müslüman toplumlarda en iyi yönetim biçimini bulma, hak ve adaletin gerçekleşmesini sağlama gayretlerinin bir ürünüdür. Fakihlerin halifeye “Allah’ın halifesi” veya “Allah’ın yeryüzündeki gölgesi” denmesini genelde doğru bulmayıp onu “Peygamber’in halifesi, imam, müminlerin emîri” gibi vasıflarla anmaları -fıkıh usulündeki hüküm kaynağı anlamında hâkimiyetin Allah’a ait olmasına karşılık- İslâm amme hukukunda idarî yetki anlamında hâkimiyetin kaynağının ümmet olduğunu, halifenin de ilâhî bir güce sahip

bulunmadığını vurgulamayı amaçlar. Bundan dolayı İslâm düşüncesinde devlet başkanının mutlak bir yetkisinin olmadığı, bu yetkinin İslâm'ın genel ilkeleriyle ve ilâhî iradeyle sınırlı kabul edildiği, bu sebeple de yöneticiye mutlak yetki öngören yönetim biçimlerinin İslâm'ın özüne ve amacına aykırı düştüğü söylenebilir. Ümmete ait olan hâkimiyetin nasıl kullanılacağı, adının ne olacağı, dünyada müslümanların tek bir devlet veya organizasyon altında birleşmeleri, anayasal kurumların oluşum ve görev dağılımı gibi daha çok şekille ilgili konular ise İslâm'ın genel ilkelerine aykırı düşmediği sürece her toplumun şart ve imkânları ışığında belirleyip karar vereceği hususlar olarak görülebilir (ayrıca bk. ANAYASA; DEVLET).

B) Tarihî Süreç. Hz. Ebû Bekir'den itibaren devlet başkanları için halife tabirinin kullanılmaya başlandığı bilinmekle beraber İslâm kültür ve medeniyetindeki hilâfet kavramı ve kurumu uzun bir tarihî gelişimin, birbirinden hayli farklı uygulamaların ürünüdür.

Hulefâ-yi Râşidîn Dönemi. İslâm tarihinde hilâfet müessesesi, Hz. Peygamber'in vefatının ardından Hz. Ebû Bekir'e biat edilmesiyle ortaya çıkmıştır. Resûl-i Ekrem, kendisinden sonra kimin halife olacağına dair herhangi bir kanaat belirtmediği için devlet başkanının tesbiti hususu müslümanlara bırakılmıştır. Resûlullah'ın vefatıyla sarsılan sahâbîler İslâm toplumunun birliğinin bozulmaması için bir lidere ihtiyaç bulunduğunun bilincindeydiler. Henüz Hz. Peygamber'in naaşı toprağa verilmeden ensardan bazı kimseler Sakīfetü Benî Sâide'de toplanarak Hazrec kabilesi reisi Sa'd b. Ubâde'ye biat etmek üzere harekete geçtiler. Ancak toplantıyı haber alan Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Ebû Ubeyde b. Cerrâh'ın da katılması ile olayın seyri değişti ve yapılan tartışmalardan sonra Hz. Ebû Bekir'e biat edildi (Taberî, III, 206). Bu tartışmalarda ensar İslâm'a olan hizmetlerini, muhacirler de Kureyş'in Araplar arasındaki nüfuz ve otoritesini gerekçe göstererek içlerinden birinin halife seçilmesini istediler. Bu toplantıda aktif rol almayan Hâşimîler ise

Resûl-i Ekrem'e nesep açısından yakınlığın esas alınması gerektiğini zaman zaman dile getirdiler. Belli sayıdaki sahâbî tarafından Hz. Ebû Bekir'e yapılan bu biata "el-bey'atü'l-hâssa" denilmektedir. Daha sonra Mescidi Nebevî'ye giden Hz. Ebû Bekir'e burada bütün Medineliler gelerek biat

ettiler ve buna da “el-bey‘atü’l-âmme” adı verildi. Sa‘d b. Ubâde Hz. Ebû Bekir’e ömrü boyunca biat etmemiş, fakat aleyhinde de herhangi bir faaliyette bulunmamıştır. Sakīfetü Benî Sâide’de toplantı sürerken Hz. Peygamber’in cenazesinin yıkanmasıyla meşgul olduğu için görüşmelere katılamayan ve Hz. Fâtıma’nın vefatına kadar da bu işle ilgilenmeyen Hz. Ali başta olmak üzere Abbas, Zübeyr b. Avvâm, Utbe b. Ebû Leheb, Ebû Zer el-Gıfârî, Ammâr b. Yâsir, Übey b. Kâ‘b ve Selmân-ı Fârisî gibi sahâbîler Hz. Ebû Bekir’e daha sonra biat etmişlerdir. İslâm tarihindeki bu ilk biat ileriki dönemlerde, halifenin kamuoyu nezdinde meşruiyet kazanabilmesi için müslümanların veya onların ileri gelenlerinin desteğini almasının şart olduğu fikrinin kaynağı ve gerekçesini teşkil etmiştir.

Hilâfetin Hz. Ebû Bekir’in hakkı olup olmadığı hususu Sünnîler ile Şiîler arasında tartışmalıdır. Ancak Hz. Ali seçimden sonra hilâfet konusunda hiçbir şekilde hak iddiasında bulunmadığı gibi Hz. Ebû Bekir’e biat eden sahâbîler de halife seçiminde Şiîler’in ileri sürdüğü nasla tayin veya veraset faktörünü göz önünde bulundurmamışlardır. Onlar Hz. Ebû Bekir’i, gelişme yolundaki İslâm devletinin savunma ve yayılmasını gerçekleştirip birlik ve düzeni koruyabilecek kabiliyette gördükleri için, ayrıca Kureyş’e mensubiyeti, yaşı ve tecrübesi sebebiyle etrafında saygı uyandırması, İslâmiyet’i kabuldeki önceliği ve Resûlullah’ın en yakın arkadaşı olması gibi vasıflarından dolayı halife seçmişlerdir.

Abdurrahman b. Avf, Hz. Osman ve Üseyd b. Hudayr gibi bazı sahâbîlerin de görüşlerini alan Hz. Ebû Bekir kendisinden sonra Hz. Ömer’in halife olmasını vasiyet etti ve Hz. Osman’ı çağırarak vasiyetnâmesini yazdırdı. Bu uygulama, daha sonraki dönemlerde istismar edilerek saltanat sistemi içinde yapılagelen veliaht tayinlerine dayanak olarak gösterilmiştir. Halbuki Hz. Ömer’in bu yolla hilâfete gelişi, sahâbenin büyük çoğunluğu tarafından benimsendiği gibi ileri dönemlerde asabiyet (soy, nesep) esas alınarak yapılan veliaht tayinlerinden de oldukça farklı bir mahiyet arzeder.

Hz. Ebû Bekir’e “halîfetü Resûlillâh” diyen sahâbîler, Ömer’e “halîfetü halîfeti Resûlillah” (Resûlullah’ın halifesinin halifesi) demeye başladılarsa da bu ifade dile zor geldiğinden, ayrıca daha sonraki halifeler için de uzayıp gideceğinden halifeye “emîrü’l-mü’minîn” şeklinde hitap etme fikri benimsendi (Taberî, IV, 208; DİA, XI, 156).

Hz. Ömer kendisinden sonraki halifeyi şahsen belirlemeyip seçimi altı kişilik bir şûra heyetine bırakmıştır. Bu altı kişi yaptıkları görüşmeler sonunda kendi aralarından Hz. Osman'ı seçmiş, ardından da halkın biatı alınmıştır. Bu uygulama, ileriki dönemlerde teşekkül edecek olan hilâfet nazariyelerinde halifenin ehlü'l-hal ve'l-akd tarafından seçilmesi halinde meşruiyet kazanacağı fikrine temel teşkil etmiştir.

Hz. Osman'ın bazı uygulamalarının gerek muhacir ve ensar gerekse taşradaki insanlar arasında hoşnutsuzluk uyandırması, halifeliğinin altıncı yılından sonra iç karışıklıkların giderek artması ve halifeye karşı sert bir muhalefetin oluşması, Hz. Osman'ın da görevde kalmakta ısrar etmesi ve neticede şehid edilmesi, halifenin sorumluluğu, halifenin görevini ifada kusur ettiğinde hal'edilip edilemeyeceği, isyan ve siyasî muhalefet gibi konularda farklı görüşlerin ileri sürülmesine zemin hazırlamıştır.

Hz. Osman'ın şehid edilmesi üzerine boşalan hilâfet makamı için farklı talep ve öneriler gündeme gelmişse de isyancıların ısrarı neticesinde Hz. Ali'ye biat edildi. Ancak Hz. Osman'ın şehid edilmesiyle başlayan bu süreç Hz. Ali'nin icraatına karşı gösterilen tepkiler, Muâviye'nin Hz. Osman'ın kanını bahane ederek başlattığı iktidar mücadelesi, ashabın ileri gelenlerinin de katıldığı iç çatışmalar, sonuçta binlerce müslümanın ölümü, bu dönemden itibaren müslümanlar arasında baş gösteren ve günümüze kadar devam eden siyasî ihtilâfların başlangıcını teşkil etmiştir.

Ölüm döşeğinde iken Hz. Ali'den kendisinden sonra halife olacak kişiyi belirlemesi istendiğinde onun, "Hayır, sizi Resûlullah'ın bıraktığı gibi bırakıyorum. Allah sizi onun vefatından sonra birleştirdiği gibi birleştirir" cevabını verdiği, oğlu Hasan'a biat edilmesi hususundaki görüşü sorulunca da, "Bunu size ne emrederim ne de yasaklarım; siz daha iyi bilirsiniz" dediği rivayet edilir. Hz. Ali bu davranışıyla, halifenin iş başına gelmesinde veliaht tayininin usul haline gelmesini önlemek ya da çocuklarını sonu gelmez iktidar mücadelesinden uzak tutmak istemiş olabilir. Hz. Ali'den sonra Kûfe'de Kays b. Sa'd'ın girişimiyle Hz. Hasan'a biat edildiyse de, Muâviye b. Ebû Süfyân'ın ısrarı üzerine müslümanlar arasında yeni bir savaşın çıkmaması için halifelikten çekildi ve görevi Muâviye'ye devretti (41/661).

Emevîler Dönemi. Hz. Hasan’ın halifelikten feragat etmesinden sonra Kûfe Mescidi’nde Muâviye’ye umumi biatta bulunulmasıyla İslâm toplumundaki iktidar mücadelesi geçici bir süre için sona erdi ve bu yıla “birlik yılı “ adı verildi. Hulefâ-yi Râşidîn’e halîfetü Resûlillâh veya emîrü’l-mü’minîn denilmesine karşılık toplumun kayıtsız şartsız itaatini sağlayabilmek için “halîfetullah” unvanını kullanan Muâviye ile (Taberî, V, 223; Crone-Hinds, s. 6-7) İslâm tarihinde yeni bir dönem başlamıştır. Hilâfetin saltanata dönüşmesi olarak tanımlanan bu değişiklik, onun yakın akrabası sıfatıyla Hz. Osman’ın kanını dava etme gerekçesiyle başlattığı kabile hâkimiyeti yönü ağır basan bir mücadeleyi kılıcının kuvvetiyle kazanması neticesinde ve ilk dört halifenin seçilme usullerinden tamamen farklı biçimde ortaya çıkmıştır. Dört halifenin seçiminde ilk müslümanlardan ve Hz. Peygamber’in yakın arkadaşlarından biri olma ve istişare yoluyla seçilme prensipleri dikkate alınmışken Muâviye’nin siyasî ve askerî mücadele sonunda hilâfet makamını ele geçirmesi hilâfet sisteminin özünde büyük değişiklikler meydana getirmiştir. Bu değişiklikler, Hz. Osman’ın intikamını almanın hilâfet meselesiyle hiçbir ilgisi olmadığı halde olayı istismar ederek hilâfet makamına oturan Muâviye’nin oğlu Yezîd’i veliaht göstermesi ve böylece halifeliğin intikalinde veraset sisteminin ortaya çıkmasıyla yeni bir boyut kazanmıştır. Muâviye, Hulefâ-yi Râşidîn döneminde hayli belirginleşen seçim ve biat ilkesini tamamen reddetmemekle birlikte oğlu Yezîd’i veliaht ilân edip onun halifeliğini garantiye alacak şekilde saray çevresinde kendini destekleyenlerden oluşan ehlü’l-hal ve’l-akd uygulamasını ve seçimden ziyade kayıtsız şartsız itaat anlamı içeren bir biat usulünü uygulamaya koymuştur. II. Muâviye ve Abdülmelik b. Mervân’dan sonraki halifelere de bu şekilde biat edilmiş, böylece hilâfet, babadan oğula veya hânedanın başka bir üyesine geçmek suretiyle saltanata dönüşmüştür. Bu husus Emevî döneminin en belirgin özelliğidir. Yezîd’e biatı kabul etmeyen Hz. Hüseyin Medine’den Mekke’ye

gitmiş ve bu durumu öğrenen Kûfeliler onu şehirlerine davet edip kendisine halife olarak biat edeceklerini bildirmişlerdir. Hz. Hüseyin de Müslim b. Akīl’i gönderip Kûfeliler’in biatını almış, fakat kendisi Kûfe’ye ulaşamadan Kerbelâ’da şehid edilmiştir. Abdullah b. Zübeyr ise Muâviye’nin, oğlu Yezîd’i veliaht tayin etmesine ve hilâfeti saltanata dönüştürmesine karşı çıkarak hilâfet iddiasında bulunmuş, emîrü’l-

mü'minîn unvanıyla halifeliğini ilân edip o günkü İslâm toplumunun önemli bir kesiminin biat veya desteğini almıştır. O dönemde başka kişiler de halifelik iddiasında bulunmuşlarsa da bunların başarılı olmayışı hilâfetin intikalinde alternatif usullerin gündeme gelmesine engel olmuştur. Veliaht tayini usulüyle halife olan I. Yezîd ve II. Muâviye dönemlerinde saltanat usulü iyice yerleştiği ve Emevî hânedanı toplumda baskın bir hâkimiyet sağladığı için çocuğu olmayan II. Muâviye'nin ölümünden sonra iktidar aynı aile içinde Süfyânîler'den Mervânîler'e geçmiş ve sistemde bir değişiklik olmamıştır.

Halkın yönetiminde Kitap ve Sünnet'in uygulanmasını sağlayan, Hz. Peygamber'in vekili sıfatıyla iş gören ve devletin menfaatiyle şahsî ve ailevî menfaatlerini birbirinden ayıran Hulefâ-yi Râşidîn'in yerini Emevîler döneminde kuvvete dayanarak devlet idare eden halifeler aldı. Bundan dolayı Emevî hilâfetinin meşruiyeti İslâm tarihi boyunca tartışılan bir konu olmuştur. Dinî ve siyasî niteliklerin yanında mahallî ve kabilevî sebeplere dayanan çeşitli ayaklanmalarda da daima bu meşruiyet gerekçesi kullanılmıştır. En kuvvetli şekliyle Kûfe'de görülen bu dinî muhalefet otoriteye değil yönetimin meşruiyetine karşı çıkıyordu. Muâviye'yi hilâfeti saltanata çevirmekle suçlayan âlimler halifeliğin Hulefâ-yi Râşidîn ile sona erdiğine inanıyor, ancak toplumu iç savaşa sürüklemekten kaçınmak amacıyla mevcut idareye itaati tercih ediyorlardı. Devlet merkezinin bulunduğu Suriye'dekiler hariç Irak, Hicaz, İran ve Mısır bölgesinde yaşayan âlimlerin büyük çoğunluğu Emevî rejiminin karşısında olduklarından genellikle Hâricîler dışındaki diğer isyanları desteklediler ve hilâfet hakkının Ali evlâdına ait olduğu inancını benimsemedikleri halde onların isyanlarını haklı gördüler.

Abbâsîler Dönemi. Abbâsî hilâfeti, Emevîler'e karşı yürütülen ihtilâlin önderi İmam Muhammed b. Ali'nin oğlu Ebü'l-Abbas Abdullah'a biat edilmesiyle başlamıştır. Hilâfet merkezini Kûfe'den Hâşimiye'ye, oradan da Enbâr'a nakleden Ebü'l-Abbas ölünce (136/754) yerine kardeşi Ebû Ca'fer el-Mansûr halife oldu. Birçok bakımdan Abbâsî hânedanının gerçek kurucusu sayılan Mansûr Bağdat şehrini (Medînetüsselâm) tesis ederek hilâfet merkezini buraya nakletti.

Abbâsîler de Emevîler gibi saltanat sistemini korumuşlardır. Fakat ümmet

içinde kötü bir intiba bırakmış olan Emevî hilâfetinin alternatifi olma avantajını iyi kullanmışlar ve Hz. Peygamber'e nesep itibariyle yakınlığı da meşruiyetleri için temel gerekçe yapmışlardır. Meselâ Me'mûn kendisine veliaht olarak hânedan dışından birini, Ehl-i beyt soyundan Ali er-Rızâ'yı tayin etmişse de bu değişiklik hânedan içinde tepkiyle karşılanmış, onun yerine Me'mûn'un amcası İbrâhim b. Mehdî'ye biat edilmiş, Ali er-Rızâ'nın ölümü, Me'mûn'un da tekrar duruma el koymasıyla bu teşebbüs sonuca ulaşamamıştır.

Halife Me'mûn'un ölümünden sonra kardeşi Mu'tasım Türkler'in desteğiyle hilâfet makamına geçti. Mu'tasım, ordunun büyük bir kısmını Türkler'den meydana getirdiği gibi 836 yılında Sâmerrâ şehrini kurarak hilâfet merkezini oraya nakletti. Bu dönemde Türk kumandanları ile halifeler arasında nüfuz mücadelesinin başladığı, hatta Halife Mütevekkil'den itibaren Türkler'in halifelerin iş başına gelmesinde veya azledilmesinde etkin rol oynadıkları görülür.

945 yılında Büveyhîler'in Bağdat'ı işgal etmeleri Abbâsî hilâfeti için yeni bir dönemin başlangıcı oldu. Abbâsî Halifesi Müstekfî, Büveyhîler'den Ahmed'e Muizzüddevle unvanıyla emîrü'l-ümerâlık pâyesi vermek zorunda kaldı. Kısa bir süre sonra Muizzüddevle Ahmed, Halife Müstekfî'nin gözlerine mil çektirerek yerine Mutî'-Lillâh'ı halife ilân etti ve böylece Abbâsî hilâfeti bu Şiî hânedanın baskısı altına girdi. Büveyhîler'in Bağdat'a hâkim oldukları bir asırdan fazla zaman içinde halifeler onların kontrolü altına girmiş, bütün siyasî ve askerî otoritelerini kaybetmişlerdi. Bununla birlikte Büveyhîler, dinî liderlik açısından merkezî hükümetin meşruiyet kaynağı olan Sünnî Abbâsî halifeliğinin devamına karşı çıkmadılar ve Şiî bir halifelik kurma yoluna gitmediler. Sadece Adudüddevle, kızını Abbâsî Halifesi Tâi'-Lillâh ile evlendirerek Büveyhî emirliğiyle Abbâsî halifeliğini aynı hânedanda birleştirmeyi düşünmüşse de bunu gerçekleştirememiştir. Büveyhîler halifeliği kendi kontrolleri altında bulundurmakla hem devlet içindeki Sünnîler, hem de diğer müslüman devletler nezdinde itibar görmeyi amaçlıyorlardı.

447 (1055) yılında Bağdat'a gelen Tuğrul Bey'in Büveyhî hâkimiyetine son vermesi ve Abbâsî hilâfetinin Selçuklu himayesine girmesi yeni bir dönemin başlangıcı sayılır. Tuğrul Bey, 449'da (1058) Kuzey Irak'taki

Şiîler'i tesirsiz hale getirip Musul'da Fâtımî halifesi adına hutbe okutan Arslan Besâsîrî karşısında zafer elde ettikten sonra Bağdat'a döndü ve muhteşem bir merasimle karşılanarak hilâfet sarayına götürüldü. Üzerinde Hz. Peygamber'in bürdesi ve elinde asâ ile tahtına oturmuş olan halife Kāim-Biemrillâh, Tuğrul Bey'i yanında hazırlattığı ikinci bir tahta oturttu. Onu İslâmiyet'e yaptığı hizmetler sebebiyle övdü. Zulmü ortadan kaldırıp adaleti yeniden tesis ettiği için şükranlarını dile getirdikten sonra başına çok değerli bir taç koydu, hil'atler giydirdi, kılıç kuşattı ve "melikü'l-meşrik ve'l-mağrib" diye hitap ederek kendisine çeşitli sancaklarla ve ahidnâmesiyle birlikte "rüknü'd-dîn" ve "kasîmü emîri'l-mü'min" (halifenin ortağı) unvanlarını verdi. Ayrıca topraklarının idaresini ve buralarda yaşayan halkın korunmasını da ona bıraktığını belirtti (Kalkaşendî, Meʾâs̱irü'l-inâfe, II, 238). Bu husus, bazı araştırmacılar tarafından halifenin dinî-mânevî, sultanın ise dünyevî iktidarı temsil ettikleri şeklinde yorumlanırsa da İslâm dininde böyle bir ikili sistem öngörülmemiştir.

Tuğrul Bey'in Kāim-Biemrillâh tarafından "melikü'l-meşrik ve'l-mağrib" ilân edilmesiyle hem halifenin hem de sultanın görev ve yetkilerinin sınırları değişti. Buna göre halifenin görevi, meşrû sultanın isminin hutbelerde kendi adından sonra zikredilmesini sağlamaktan ve saltanat makamınca hazırlanan temliknâme ve menşurları mecburi tasdikten ibaret kaldı. Devlet idaresi, saltanat ve hükümranlıkla siyasî nizam ve asayişin temini gibi işler sultana devredildi. Ancak sultanlar halifelik makamına âzami saygıyı göstererek İslâm dünyasında yeniden itibar kazanmasını sağladılar. Abbâsî hilâfetinin rakibi olan Şiî-Fâtımîler'e karşı mücadele ettiler. Sultan Melikşah'ın son günlerinde halifeyi Bağdat'tan çıkarmak istemesi hariç tutulursa Selçuklu sultanları, halifeliği ortadan kaldırmak veya mevcut halifeyi değiştirmek gibi bir girişimde bulunmamışlardır. Sultan Sencer'den itibaren devlet merkezinin doğuya kayması ile Irak'ta meydana gelen otorite

boşluğundan faydalanan halifelerin kaybetmiş oldukları iktidarı yeniden ele geçirmeye çalıştıkları görülür.

Abbâsîler hilâfeti ele geçirdiklerinde, Emevîler'in benimsediği devlet anlayışının aksine halifelik fikir ve idealini temsil eden kimseler olarak

karşılandılar. Halife cuma namazlarında Hz. Peygamber'in bürdesini giyiyor, çevresinde devlet işlerinde görüşlerini aldığı din âlimleri bulunuyordu. Abbâsî halifeleri, yerlerine geçtikleri Emevî halifeleri gibi dünyevî zihniyet ve temayülde oldukları halde etrafa karşı dindar görünmeyi ihmal etmiyorlardı. Ancak Abbâsîler devrinde halife bir hükümdar, hilâfet de verasete dayalı bir hükümdarlık şeklinde devam etti; veliahtlık kurumu pratikte halifeliği Abbâsî ailesinin elinde tutabilmek amacıyla korundu. "Halîfetü Resûlillah" yerine "halîfetullah" veya "zıllullah fi'l-arz" (Allah'ın yeryüzündeki gölgesi) unvanlarını taşıyan halifenin gücünün kaynağı böylece ilâhî bir temele dayandırılıyordu. Hulefâ-yi Râşidîn'e ve Emevî halifelerine adlarıyla hitap edilir ve huzurlarına rahatlıkla girilirken Abbâsî halifeleri saray hiyerarşisinin teşrifatı ve debdebesiyle halktan ayrılmışlardı. Halife nazarî olarak şeriatın bütün hükümlerine uymak mecburiyetinde olmakla birlikte uygulamada hiç de öyle değildi. Hilâfet düzenli askerî kuvvetlere dayanıyor ve iktidar ücretli bürokrasiyle sağlanıyordu.

Abbâsîler devlet teşkilâtında vezirlik kurumunu ihdas ettiler. Vezir halifenin vekili ve idarî teşkilâtın başı idi; halifeden sonra gelen en önemli icra organı olması dolayısıyla geniş yetkilere sahipti. Özellikle tefvîz vezirliğine tayin edilenler halifenin nâibi sıfatıyla hilâfet mührünü taşırlardı. Halifeyi suikastlara karşı korumak ve kendisini halkın meşgul etmesini önlemek için hâciblik müessesesi kurulmuştu; görüşmeler ancak belli vakitlerde ve özel salonlarda yapılabiliyordu. Siyasî otoritenin zayıflaması üzerine devlet erkânı arasında ortaya çıkan iktidar mücadelesine son vermek amacıyla teşkilâta Halife Râzî-Billâh tarafından 936 yılında emîrü'l-ümerâlık mercii getirildi. Geniş yetkilere sahip bulunan emîrü'l-ümerânın adı hutbelerde halifeninkinden sonra zikrediliyor ve sikkeler üzerinde de yer alıyordu. Abbâsî ordusunun beş kolundan birini "haresü'l-halîfe" denilen ve başşehirde doğrudan halifeye bağlı olarak görev yapan muhafız birliği meydana getiriyordu.

Abbâsî halifeleri kazâî yetkilerini fakihler arasından seçilen kadılar vasıtasıyla kullanırlardı. Başlangıçta eyaletlerdeki kadılar vali tarafından tayin edilirken daha sonra halifeler merkezde veya eyaletlerde kendi adlarına görev yapacak kadıları bizzat tayin etmeye başladılar. Ancak Hârûnürreşîd devrinde kādılkudâtlık müessesesi kurulunca kadı tayini

zamanla bu kurumun yetkisine bırakıldı.

Bu dönemde giyim kuşam konusunda daha çok Sâsânî etkisinde kalınmış, böylece İran tarzı giysiler Abbâsî sarayının resmî kıyafeti olmuştu. Halifeler kıymetli mücevherlerle süslü bir kuşak takar ve başlarına siyah bir külâh üzerine sarık sararlardı; valiler ve asilzadeler de halifeyi taklit ederlerdi. Halifeler merasimlerde siyah veya menekşe renginde dizlere kadar uzanan bir hırka giyerlerdi. Dinî bayramlara büyük önem verildiğinden halifeler bayram namazlarını kıldırır ve yapılan törenlere katılırlardı. Sarayda İranlılar'ın nüfuzu giderek artınca onların Nevrûz, Mihrican ve Râm günleri de törenlerle kutlanmaya başlandı. Cuma ve bayram namazlarına diğer merasimlere olduğu gibi hilâfet alayı ile giden halifeler, bu sırada bellerine siyah bir kuşak bağlayıp üzerlerine siyah bir kürk alırlardı; başlarında sarıklı uzun bir külâh, ellerinde de Hz. Peygamber'in kılıcı bulunurdu.

Abbâsî sınırları içinde merkezî otoritenin zayıflaması sebebiyle çeşitli zamanlarda birçok devlet ortaya çıkmışsa da bunlar hilâfetin mânevî otoritesini kabul etmişlerdir. Bir hükümdarın hâkimiyetinin meşruiyet kazanması için halife tarafından resmen tanınması gerekiyordu. Halife bir hükümdara yeni bir mülk edinme yetkisini verirse bunun halk üzerinde ve o yerin zaptında rolü büyük oluyordu. Bundan dolayı hükümdarlar halife ile olan ilişkilerine büyük önem veriyor ve kendilerini onun hizmetinde sayıyorlardı.

Hz. Ebû Bekir'den itibaren her halife değiştiğinde biata başvurulurdu. Ancak Emevîler döneminde veliaht tayini esasına geçildiğinden biatın bağlılık sunma anlamı ağır basmaktadır. Biat için çeşitli törenler düzenlenmiştir; bu törenlerin özellikle Endülüs Emevî Devleti'nde önemli bir yer tuttuğu ve günlerce sürdüğü bilinmektedir (bk. BİAT).

Resûl-i Ekrem'den sonra hutbe dinî fonksiyonu yanında siyasî hâkimiyetin sembolü olarak da önem kazanmıştır. Camilerde okunan hutbeler sırasında devrin halifesinin ismini anmak hâkimiyetinin tanınması anlamına geliyordu. Bu âdet Hz. Ali'nin halifeliği zamanında ortaya çıkmıştır. Hutbede ismi geçen halifenin adının yanında halife sıfatını da söyleme âdetinin ise Abbâsî Halifesi Emîn'den itibaren başlatıldığı kaydedilmektedir

(Kalkaşendî, Meʾâs̱irü'l-inâfe, II, 231). Siyasî bakımdan hutbenin bir önemi de halife ile sultan veya eyalet valileri ve mahallî hânedanlar arasındaki güç dengesinin bir işareti olmasıdır. Bir hükümdarın meşruiyet kazanması onun saltanatının halife tarafından tasdik edilmesine bağlı olduğundan hükümdarlar ülkelerinde halife adına hutbe okuturlardı. Bağdat Abbâsî halifelerinin güçlerini kaybettikleri günlerde yeni ortaya çıkan devletlerin hükümdarları kendi isimlerini de halifeninkiyle birlikte hutbelerde okuttular; bunu ilk defa uygulatanın Halife Tâi'-Lillâh zamanında Büveyhî Hükümdarı Adudüddevle olduğu nakledilmektedir (Kalkaşendî, a.g.e., II, 232). Hulefâ-yi Râşidîn döneminden itibaren genellikle halifeler namazlarda bizzat imamlık yapmakta ve cuma günleri hutbe okumaktaydılar; vilâyetlerde ise bu iş valiler tarafından yapılıyordu. Abbâsî Halifesi Râzî-Billâh'tan sonra halifeler cuma günleri nâdiren hutbe okumuş ve bu dönemden itibaren görev hatiplere bırakılmıştır (Kalkaşendî, a.g.e., II, 230-231).

Halifeler törenlerde Hz. Peygamber'in şair Kâ'b b. Züheyr'e hediye ettiği hırkayı (bürde) giyerlerdi. Muâviye b. Ebû Süfyân zamanında Kâ'b'ın vârislerinden satın alınan bu hırka veraset yoluyla Emevî halifelerine ve onlardan da Abbâsîler'e geçmiş, daha sonra Yavuz Sultan Selim tarafından diğer mukaddes emanetlerle birlikte İstanbul'a getirilmiştir (bk. HIRKA-i SAÂDET).

Hz. Peygamber'in, üzerinde "Muhammed Resûlullah" yazılı mührü Hz. Osman dönemine kadar halifeler tarafından kullanılmış, bu mührün kaybolmasından sonra da her halife kendi adına mühür kazdırmıştır. Halifenin mührüne büyük önem verilir ve hilâfet makamından çıkan yazılar bununla mühürlenirdi.

Emevîler ve Abbâsîler'de halifeye mahsus en önemli alâmet olarak kullanılan asâ (aneze, kadîb) tahta çıkan halifeye hırka ve mühürle birlikte sunulurdu. Hz. Peygamber'e mahsus minberin yanında asâsı da özel ilgi görmüş ve ikisine birden "ûdeyn" adı verilmiştir. Muâviye b. Ebû Süfyân'dan itibaren bazı Emevî halifelerinin Resûl-i Ekrem'den kalan minber ve asâyı Medine'den Dımaşk'a nakletme hususundaki gayretleri (Taberî, V, 238-239), bu alâmetlerin hilâfetin meşruiyeti

açısından taşıdığı önemi göstermektedir. Asâ Fâtımîler'de de önemli bir hilâfet alâmeti sayılmış ve halifeler tarafından törenler sırasında elde taşınmıştır.

Sikke bastırmak da hilâfet ve hâkimiyet alâmetlerindendi. Emevî Halifesi Abdülmelik b. Mervân, o güne kadar İslâm devletinde kullanılan Bizans ve Sâsânî paralarını tedavülden kaldırıp üzerinde kendi adı bulunan yeni altın (dinar) ve gümüş (dirhem) sikkeler bastırmış ve bu uygulama daha sonraki halifeler tarafından da sürdürülmüştür.

Endülüs Emevî Hilâfeti ve Batıda Kurulan Diğer Halifelikler. Abbâsî ihtilâlinden sonra başlayan Emevîler'e yönelik katliamdan kurtularak Endülüs'e kaçan Halife Hişâm b. Abdülmelik'in torunu Abdurrahman ed-Dâhil 756 yılında burada bağımsız bir emirlik kurmayı başarmışsa da III. Abdurrahman'a kadar hükümdarlar halife unvanını kullanmamışlardır. III. Abdurrahman'ın yarım asırlık hükümdarlığı hem Endülüs hem de hilâfet tarihi açısından yeni bir dönem oldu. III. Abdurrahman bir yandan kurduğu siyasî birliği sürdürebilmek, öte yandan da Kuzey Afrika'da hızlı bir biçimde yayılan Şiî Fâtımîler'le mücadele edebilmek için 316'da (929) kendisini Nâsır-Lidînillâh unvanıyla halife ilân etti. Böylece Endülüs Emevî Emirliği Endülüs Emevî Halifeliği'ne dönüştüğü gibi İslâm dünyasında Abbâsî ve Fâtımîler'den (aş. bk.) başka üçüncü bir halifelik daha ortaya çıkmış oldu. III. Abdurrahman 317 (929) yılından itibaren bastırmaya başladığı altın paraların üzerine adını "el-İmâm en-Nâsır-Lidînillâh Abdurrahmân emîrü'l-mü'minîn" şeklinde yazdırdı ve valilerine gönderdiği mektuplarda bundan böyle hutbelerde kendi adının bu unvanla birlikte zikredilmesini istedi.

III. Abdurrahman'dan sonra oğlu II. Hakem Müstansır-Billâh unvanıyla halife oldu. II. Hakem'le birlikte Endülüs Emevîleri'nin hilâfet unvanları da yerleşmiş oldu. Bununla beraber II. Hakem'in vefatından sonra hilâfet kurumunun otorite ve etkinlik açısından karakteri değişikliğe uğramaya başladı. Bu durum İbn Ebû Âmir el-Mansûr'un öldürülmesine kadar sürdü. Hem siyasî iktidarı hem de orduyu kontrolü altında tutan Hâcib İbn Ebû Âmir, Mansûr lakabını ve 386 (996) yılında el-Melikü'l-Kerîm unvanını almıştı. Hutbelerde halifeden sonra adını zikrettiriyor ve resmî yazıları da genellikle kendisi imzalıyordu.

Endülüs Emevî Halifeliği 422 (1031) yılında ortadan kalkmakla birlikte kaynaklarda Endülüs'te halifeliğin bu tarihte sona ermediği, daha sonraki mülûkü't-tavâif döneminde de bazı hükümdarların kendi meşruiyetlerini kabul ettirebilmek amacıyla hilâfeti sürdürdükleri, hatta aynı anda dört emîrin kendilerini halife ilân ettiği belirtilmektedir (Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, V, 479).

Bundan sonra yine İslâm âleminin batısında yeni Sünnî devletler kuruldu. Hıristiyanlara karşı kazandığı zaferlerle meşhur olan Murâbıtlar'ın hükümdarı Yûsuf b. Tâşfîn'in Mağrib ve Endülüs'ü ele geçirmesi, özellikle VI. Alfonso'ya karşı Zellâka (Sagrajoş) Savaşı'nı kazanması üzerine (479/1086) Abbâsî Halifesi Muktedî-Biemrillâh tarafından kendisine bir menşur gönderilmiş ve emîrü'l-müslimîn unvanı verilmiştir. Murâbıtlar emîrü'l-müslimîn unvanını benimsemekle bir nevi mahallî hilâfet kuruyor, metbû tanıdıkları Abbâsî halifelerinden bir derece aşağıda bulunduklarını kabul ediyorlardı. Muvahhidler ise emîrü'l-mü'minîn unvanını kullanarak Abbâsî hilâfetine rakip olduklarını göstermişlerdir. Muvahhidler Devleti'nin kurucusu Abdülmü'min el-Kûmî, hocası ve hareketin lideri Muhammed b. Tûmert el-Mehdî'nin ölümünden sonra halife ilân edildi (1133). Muvahhidler'in ardından Hafsîler de emîrü'l-mü'minîn unvanını kullandılar. Muvahhidler'e son verip Hafsî hânedanını kurmuş olan Emîr Ebû Zekeriyyâ'nın oğlu Muhammed, 650 (1252) yılında Müstansır-Billâh lakabını ve emîrü'l-mü'minîn unvanını aldı; Bağdat'ın Moğollar tarafından zaptı üzerine de Mekke şerifi kendisine Abbâsî halifesinin vârisi olduğunu belirten bir berat gönderdi. Böylece başlangıçta emîr ve sultan denilen Hafsî hükümdarları nüfuzlarını genişletince halife ve emîrü'l-mü'minîn unvanlarını taşımaya başladılar ve adlarına hutbe okutup para bastırdılar. Merînîler ise önceleri Murâbıtlar gibi emîrü'l-müslimîn, VIII. (XIV.) yüzyıldan itibaren de emîrü'l-mü'minîn unvanını kullanmışlardır.

Fâtımî Hilâfeti. Fâtımî Devleti, imâmetin Ca'fer es-Sâdık'tan sonra oğlu İsmâil'e ve onun soyuna ait olduğunu savunan Ubeydullah el-Mehdî tarafından 297 (909) yılında İfrîkıye'de kurulmuş, daha sonra Kuzey Afrika, Mısır ve Suriye bölgeleriyle birlikte geniş bir coğrafyada hâkimiyet sağlamış ve Abbâsî hilâfetinin karşısına güçlü bir rakip olarak çıkmasının yanı sıra Endülüs Emevî hilâfetinin doğmasına da zemin hazırlayan

sebeplerden birini oluşturmuştur. Fâtımî halifeliği Şiîliğin İsmâiliyye kolunun anlayışını esas almıştır; Abbâsî ve Endülüs Emevî hilâfetleriyle rekabetinin temelinde de bu husus yatmaktadır. Abbâsîler'in kontrolünden kurtulmak isteyen İmam Ubeydullah Ağlebîler'in başşehri Rakkade'ye girdi ve Mehdî-Lidînillâh lakabı ve emîrü'l-mü'minîn unvanıyla halife ilân edildi (29 Rebîülâhir 297/15 Ocak 910).

Fâtımîler'de mâsum kabul edilen halifeler kutsal bir mahiyet kazanmış ve kendilerine mutlak itaatin gerektiği anlayışı benimsenmiştir. Bu devlette her yeni halife Abbâsîler'de olduğu gibi halktan biat almakla birlikte imam (halife) vasiyet veya nasla belirlendiği için biat, halifenin tayin veya seçimi anlamından ziyade ona saygı niteliği taşımaktaydı. İmam olarak davetin başı ve bütün bilgilerin kaynağı olan halife şeriatı da yorumlardı. Halife Allah'ın dostuydu (velî) ve bundan dolayı velâyet de imanın esaslarından biri haline gelmişti.

Fâtımî halifeleri, Abbâsîler'in yanı sıra Sünnî Endülüs Emevî hükümdarlarını da kendilerine rakip olarak görmüşler ve onlarla mücadele etmişlerdir. Muiz-Lidînillâh, 955 yılında III. Abdurrahman'dan gelen ve aralarındaki anlaşmazlığın barış yoluyla çözülmesini isteyen mektubu Abdurrahman'dan emîrü'l-mü'minîn diye söz edildiği için geri çevirmiş ve elçiye hilâfetin kendilerinin hakkı olduğunu, ayrıca Allah'ın kendilerinden başka hilâfet iddiasına kalkışacak kişilerle savaşmalarını emrettiğini söylemiştir (Nu'mân b. Muhammed, s. 168).

Şiîler'in İsmâiliyye kolunun üç asra yakın bir süre devam eden Fâtımî halifeliğini kurmasına karşılık İmâmiyye kolu böyle bir imkâna kavuşamamış ve ümidini Mehdî'nin gelmesine bağlamıştır. Şiîler'in diğer bir kolu olan Zeydîler ise Hz. Hasan'ın soyuna mensup imamların yönetiminde III. (IX.) yüzyılın ortalarında Taberistan'da ve aynı asrın sonlarına doğru Yemen'de iki ayrı devlet kurmuşlardır. Bunlardan daha uzun süre yaşayan Yemen Zeydî Devleti'nin kurucusu Yahyâ b. Hüseyin, halifeler gibi Hâdî-İlelhak lakabını ve emîrü'l-mü'minîn unvanını almıştır. Zeydîler'e göre imam mâsum değil fakat müctehiddir. Ona mutlak itaat söz konusu olmayıp Kur'an ve Sünnet'ten ayrıldığı zaman peşinden gitmek gerekmez. Ayrıca imâmetin babadan oğula geçmesi şartı yoktur, imamın Hz. Ali soyundan gelmesi yeterlidir. Yine onlara göre

Hz. Peygamber tarafından ismen olmasa da vasfen tavsiye edilen Hz. Ali kendisinden önceki üç halifeden daha faziletlidir. Bununla birlikte çok faziletli olanın yerine daha az faziletli kişilerin imâmetini de câiz görerek ilk üç halifeyi meşrû sayarlar.

Mısır Abbâsî Hilâfeti. 1258 yılında Moğol istilâsıyla Bağdat Abbâsî halifeliği sona erince İslâm âlemi üç yıl halifesiz kalmıştı. 1260 yılında Aynicâlût Savaşı'nı kazanarak Moğol istilâsını durduran ve ardından Sultan Kutuz'u öldürüp Memlük tahtına geçmeyi başaran Sultan I. Baybars, Moğollar'ın Bağdat'ı tahribi sırasında Dımaşk'a giden son Abbâsî halifesi Müsta'sım-Billâh'ın amcası Ebü'l-Kāsım Ahmed'i hilâfeti canlandırmak amacıyla Kahire'ye davet etti. Baybars tarafından törenle karşılanan Ebü'l-Kāsım Ahmed'in Abbâsî hânedanına mensubiyetini gösteren ve Abbas b. Abdülmuttalib'e kadar uzanan şeceresi ilim adamları, devlet büyükleri ve kadılardan oluşan bir heyetin huzurunda okundu ve Kādılkudât Tâceddin Abdülvehhâb b. Bintü'l-Eaz tarafından onaylandı; arkasından da kendisi Müstansır-Billâh lakabıyla halife ilân edildi ve halktan biat alındı (9 Receb 659/9 Haziran 1261). Böylece Abbâsî hilâfeti üç yıllık bir aradan sonra yeniden kurulmuş oldu. Baybars'ın Abbâsî hilâfetini yeniden kurmaktaki asıl hedefi tahtının meşruiyetini sağlamak ve İslâm âlemi nezdinde itibar kazanmaktı. İsmen halife olmakla birlikte gerçekte yetkileri bulunmayan Mısır'daki Abbâsî halifelerinin adları sikke ve hutbelerde Memlük sultanlarıyla birlikte anılıyordu.

Bununla birlikte Kahire'deki Abbâsî halifelerinin İslâm dünyasında mânevî nüfuzlarının devam ettiği görülmektedir. Bazı müslüman hükümdarlara hükümdarlık menşuru gönderiyorlar ve bu şekilde halifeden menşur alan devletler de İslâm dünyasında daha fazla tanınma imkânı bulmuş oluyorlardı; meselâ Yıldırım Bayezid Niğbolu zaferinden sonra I. Mütevekkil-Alellâh'tan sultan unvanını almıştı. Osmanlı padişahları baştan beri sultan unvanını kullanmakla birlikte bu olay onların daha iyi tanınmasına ve İslâm dünyasındaki itibarlarının artmasına vesile olmuştur. Mısır Abbâsî halifeleri fırsat bulduklarında siyasî olaylara da karışıyorlardı. Meselâ 815 (1412) yılında Sultan Nâsır'ın ölümü üzerine Halife Âdil kendisini sultan ilân etmiş, ancak üç gün sonra Müeyyed Şah tarafından makamından indirilerek öldürülmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, "ḫlf" md.; Lisânü'l-ʿArab, "ḫlf" md.; Wensinck, el-Muʿcem, I, 89-92, 103-104; II, 70-71; Müsned, I, 11; II, 93; III, 22, 129, 183; IV, 96, 185, 273, 421; V, 50, 220-221; VI, 19; VII, 96; Buhârî, "Zekât", 16, "Cumʿa", 11, "Cihâd", 108-109, 164, "Aḥkâm", 2, "Menâḳıb", 2; Müslim, "Zekât", 91, "İmâre", 4, 8-9, 20, 43, 61; İbn Mâce, "Cihâd", 39-40; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 8; Tirmizî, "Aḥkâm", 4, "Fiten", 48; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, III, 31-40, 61-75, 181-187, 199-201, 274, 281, 338-344, 352; el-İmâme ve's-siyâse, I-II, tür.yer.; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), III-XI, tür.yer.; Hârizmî, Mefâtîḥu'l-ʿulûm, Kahire 1342/1923, s. 66-67; Ebû Hilâl el-Askerî, el-Evâʾil, Beyrut 1407/1987, s. 99-103, 120, 135, 159-161, 171-176; Mâverdî, el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye (nşr. Ahmed Mübârek el-Bağdâdî), Küveyt 1409/1989; Sâbî, Rusûmü dâri'l-ḫilâfe, tür.yer.; Ebû Ya'lâ, el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye, tür.yer.; İbn Tâvûs, Binâʾü'l-maḳāleti'l-Fâṭımiyye fî naḳżi'r-Risâleti'l-ʿOs̱mâniyye (nşr. Ali Adnânî el-Gureyfî), Beyrut 1411/1991; İbn Fazlullah el-Ömerî, et-Taʿrîf (nşr. Semîr ed-Dürûbî), Kerek 1413/1992, s. 6 vd., 15 vd., 112-122; İbn Haldûn, Mukaddime (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1982, I, 541-616; Kalkaşendî, Meʾâs̱irü'l-inâfe, I-III, tür.yer.; a.mlf., Ṣubḥu'l-aʿşâ, V, 126-137, 244-246, 444-447, 477-479; IX, 252, 263, 274-336, 349-350, 398-399; X, 6-7, 75-96, 192 vd., 299 vd.; XI, 101-107; Makrîzî, eẕ-Ẕehebü'l-mesbûk fî ẕikri men ḥacce mine'l-ḫulefâʾi ve'l-mülûk (nşr. Cemâleddin eş-Şeyyâl), Kahire 1955, s. 5-62; a.mlf., İttiʿâẓü'l-ḥunefâʾ (nşr. Cemâleddin eş-Şeyyâl), I-III, Kahire 1416/1996; Süyûtî, Târîḫu'l-ḫulefâʾ, tür.yer.; C. Zeydân, Târîḫ, I, 127-149; Reşîd Rızâ, el-Ḫilâfe evi'l-imâmetü'l-ʿuẓmâ, Kahire 1341/1922; Elmalılı, Hak Dini, I, 295, 297, 299-301; III, 2113, 2116, 2204-2205; IV, 2683-2684; VI, 3994, 3996-3997, 4087-4088, 4093; M. Gaudefroy-Demombynes, Muslim Institutions (trc. J. P. Macgregor), London 1950, s. 108-126; E. Tyan, Institutions du droit public musulman, I-II, Paris 1954; P. J. Vatikiotis, The Fatimid Theory of State, Lahore 1957, s. 27-69; J. Wellhausen, Arap Devleti ve Sukutu (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1963; Muhammed Hamîdullah, İslâmda Devlet İdaresi (trc. Kemal Kuşçu), İstanbul 1963, s. 38-40, 109-110; a.mlf., İslâm Peygamberi (Tuğ), II, 906-907, 1105-1114; a.mlf., İslâm Anayasa Hukuku (haz. Vecdi Akyüz),

İstanbul 1995, s. 151-186; Mafizullah Kabir, The Buwayhid Dynasty of Baghdad, Calcutta 1964; a.mlf., “The Relation of the Buwayhid Amirs with the ʿAbbasid Caliphs”, JPHS, II/3 (1954), s. 228-243; T. W. Arnold, The Caliphate, London 1965; Hasan el-Bâşâ, el-Fünûnü’l-İslâmiyye ve’l-veẓâʾif ʿale’l-âs̱âri’l-ʿArabiyye, Kahire, ts. (Dârü’n-Nehdati’l-Arabiyye), I, 265-281, 489-500; a.mlf., el-Elḳābü’l-İslâmiyye fi’t-târîẖ ve’l-ves̱âʾiḳ ve’l-âs̱âr, Kahire 1409/1989, s. 59 vd., 194-214, 275-279; Ali Hüsnî el-Harbûtlî, el-İslâm ve’l-ẖilâfe, Beyrut 1969; W. M. Watt, “God’s Caliph: Quranic Interpretations and Umayyad Claims”, Iran and Islam (ed. C. E. Bosworth), Edinburgh 1971, s. 565-574; M. Hilmî Muhammed Ahmed, el-Ḫilâfe ve’d-devle fi’l-ʿaṣri’l-ʿAbbâsî, Kahire 1378/1979; Abdülvehhâb en-Neccâr, el-Ḫulefâʾü’r-râşidûn, Kahire, ts. (Dârü’t-Türâs); Osman Turan, Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti, İstanbul 1980, s. 100, 106, 114-115, 132-135, 149, 156; Reşat Genç, Karahanlı Devlet Teşkilâtı, İstanbul 1981, s. 43, 52, 65, 154; Hasan İbrâhim, Târîẖu’d-devleti’l-Fâṭimiyye, Kahire 1981; a.mlf. Ali İbrâhim Hasan, en-Nüẓumü’l-İslâmiyye, Kahire, ts. (Mektebetü’n-Nehdati’l-Mısriyye), s. 1-104; H. M. T. Nagel, “Some Considerations Concerning the Pre-Islamic and the Islamic Foundations of the Authority of the Caliphate”, Studies on the First Century of Islamic Society (ed. G. H. A. Juynboll), Pennsylvania 1982, s. 177-197; İbrâhim Selmân el-Kürevî, el-Büveyhiyyûn ve’l-ẖilâfetü’l-ʿAbbâsiyye, Küveyt 1402/1982; Ahmed Ramazan Ahmed, el-Ḫilâfe fi’l-ḥaḍârati’l-İslâmiyye, Cidde 1403/1983; Mahmûd Hâlidî, Meʿâlimü’l-ẖilâfe fi’l-fikri’s-siyâsiyyi’l-İslâmî, Beyrut 1404/1984; Mâü’l-Ayneyn Lârâbâs, “el-Beyʿa ve’l-ẖilâfe fi’l-İslâm”, Nedvetü’l-beyʿa ve’l-ẖilâfe fi’l-İslâm, Muhammediyye 1986, I, 77-129; P. Crone M. Hinds, God’s Caliph, Religious Authority in the First Centuries of Islam, Cambridge 1986; Enver er-Rifâî, el-İslâm fî ḥaḍâratih ve nüẓumih, Dımaşk 1406/1986, s. 76-118; Nizâr Abdüllatîf el-Hadîsî, el-Ümme ve’d-devle fî siyâseti’n-nebî ve’l-ẖulefâʾi’r-râşidîn, Bağdad 1987; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), XI, 74-96; Ahmed Sıddîk Abdurrahman, el-Beyʿa fi’n-niẓâmi’s-siyâsiyyi’l-İslâmî, Kahire 1408/1988; Abdürrezzâk Ahmed es-Senhûrî, Fıḳhu’l-ẖilâfe ve teṭavvuruhâ (trc. Nâdiye Abdürrezzâk es-Senhûrî), Kahire 1989; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü’l-İdâriyye (Özel), I, 81-95; Subhî es-Sâlih, en-Nüẓumü’l-İslâmiyye: neşʾetühâ ve teṭavvuruhâ, Beyrut 1990, s. 277-293; S. M. İmâmüddin, Endülüs Siyasî Tarihi (trc. Yusuf Yazar), Ankara 1990; Abdülkerim Özaydın, Sultan Muhammed Tapar Devri Selçuklu Tarihi (498-

511/1105-1118), Ankara 1990, s. 5, 36, 144-148; Nevin Abdülhâlık Mustafa, İslâm Siyasî Düşüncesinde Muhalefet (trc. Vecdi Akyüz), İstanbul 1990; İrfan Aycan, Saltanata Giden Yolda Muaviye Bin Ebî Süfyan, Ankara 1990; H. A. R. Gibb, "Some Consideration on the Sunni Theory of the Caliphate", Studies on the Civilisation of Islam (ed. Shaw-Polk), Boston 1962, s. 141-150; Vecdi Akyüz, Hilâfetin Saltanata Dönüşmesi, İstanbul 1991; Y. Lev, State and Society in Fatimid Egypt, Leiden 1991, s. 11-37, 133-152; Sâlim Ali el-Behnesâvî, el-Ḫilâfe ve'l-ḫulefâʾü'r-râşidûn beyne'ş-şûrâ ve'd-dîmuḳrâṭiyye, Kahire 1412/1991; D. J. Wasserstein, The Caliphate in the West: an Islamic Political Institution in the Iberian Peninsula, Oxford 1993; Hamed M. esSamed, Niẓâmü'l-ḥükm fî ʿahdi'l-ḫulefâʾi'r-râşidîn, Beyrut 1414/1994; İsmâil el-Bedevî, Velâyetü'l-ʿahd (el-İstiḫlâf) fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Kahire 1414/1994; Hamid Dabaşî, Peygamber'in Gelişinden Emevî İdaresine Kadar İslâm'da Otorite (trc. Süleyman E. Gündüz), İstanbul 1995; Hayrettin Karaman, İslâm Hukuku, İstanbul 1996, I, 125-140; Hasan Hüseyin Adalıoğlu, Büyük Selçuklu Devleti ile Abbâsî Halifeliği Münasebetleri (doktora tezi, 1996, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), s. 6, 11, 14, 18, 22-23, 27, 81, 87, 95, 98, 147, 187, 191; A. Bülent Ünal, İlk Devir İslâm Düşüncesinde Hâkimiyet Kavramı ve Tezahürleri (doktora tezi, 1997, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), s. 77-92; M. Max Van Berchem, "Titres califiens d'occident", JA, IX (1907), s. 245-335; A. H. Siddiqi, "Caliphate and Sultanate", JPHS, II/1 (1954), s. 35-50;

V. V. Barthold, "Caliph and Sultan", IQ, VII/3-4 (1963), s. 117-135; Mehmed Said Hatiboğlu, "İslâm'da İlk Siyâsî Kavmiyetçilik: Hilâfetin Kureyşliliği", AÜİFD, XXIII (1978), s. 121-214; Wadād al-Qādī, "The Term Khalīfa in Early Exegetical Literature", WI, XXVIII (1988), s. 392-411; Adnan Demircan, "Hz. Hasan ve Halifeliği", Harran Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 1, Şanlıurfa 1995, s. 81-109; Mehmet Nuri Güler, "Kur'ân-ı Kerîm'e Göre Halife Kavramı", a.e., sy. 1 (1995), s. 159-185; M. Brett, "The Realm of the Imām: The Fātimids in the Tenth Century", BSOAS, LIX/3 (1996), s. 431-449; Muhammad Qasim Zaman, "The Caliphs, the 'Ulamâ' and the Law: Defining the Role and the Function of the Caliph in the Early 'Abbâsid Period", Islamic Law and Society, IV/1, Leiden 1997, s. 1-36; T. W. Arnold, "Halife", İA, V/1, s. 149-155; D. Sourdel - A. K. S. Lambton, "Khalīfa", EI² (İng.), IV, 937-950.

Casim Avcı

Osmanlı Dönemi.

İslâmiyet'in geniş bir coğrafyaya yayılmasıyla birlikte değişik zamanlarda ve yerlerde bazı sultanlar kendi topraklarında halife unvanını kullanmışlardır. Bu anlamıyla hilâfet bir hükümranlık ifadesi olarak değerlendirilmiş ve meseleye şer'î bir dayanak bulabilmek için, "Hakka riayetle adaleti yerine getiren ve şeriatı uygulayan sultanlar kendi ülkelerinde halife sıfatını kullanabilirler" şeklinde yorumlar yapılmıştır. Osmanlı sultanları da I. Murad'dan itibaren bu geleneğe uyarak halife unvanını kullanmışlardır (I. Murad'dan Yavuz Sultan Selim'e kadar Osmanlı padişahlarının halife unvanını nasıl kullandıklarına dair çeşitli nâme örnekleri için bk. İbn Kemal, VII, 99, 197, 233, 235, 465, 525; Feridun Bey, I, 95, 96, 97-98, 99, 102, 103 vd.; Fatih Mehmed II Vakfiyeleri, s. 20-25; Sümer, LVI/217 [1992], s. 696-698).

Yavuz Sultan Selim döneminde Mısır ve Arap yarımadası da Osmanlı hâkimiyetine girince padişah "hâdimü'l-Haremeyni'ş-şerîfeyn" unvanına sahip oldu. Muahhar kaynaklar, Mısır'ın fethi üzerine son Abbâsî halifesi III. Mütevekkil-Alellah'ın hilâfeti Yavuz Sultan Selim'e bir merasimle devrettiğini yazar. Buna göre Mütevekkil-Alellah Yavuz tarafından Halep'te kabul edilmiş ve onun Kahire'ye girişinde yanında bulunduktan sonra da İstanbul'a gönderilmiştir. Yavuz Sultan Selim'in İstanbul'a dönüşünün ardından Eyüp Camii'nde (Tansel, s. 221) veya Ayasofya Camii'nde (Nâmık Kemal, s. 348; Atâ Bey, s. 93; Danişmend, II, 37) yapılan bir törenle hilâfet kılıcını padişaha kuşatarak unvanını yeni sahibine vermiştir. Fakat Yavuz Sultan Selim dönemi kaynaklarında bu olayla ilgili bir kaydın bulunmaması dikkat çekicidir; nitekim bu hususta Hoca Sâdeddin Efendi'de geçen, "Libâs-ı hilâfeti istihkak ile telebbüs eylemişken dervişâne kisvet ve libâsı ihtiyar etmişti" ifadesinden başka bir bilgi mevcut değildir (Tansel, s. 211). Buna dair ilk rivayet, XVIII. yüzyılın sonlarına doğru kaleme alınan D'Ohsson'un Tableau général de l'empire ottoman adlı eserinde yer almaktadır (I, 269-270). Modern tarihçiler, böyle bir merasimi belgeleyen orijinal bir kaynağın bulunmadığı gerekçesiyle daha sonraki kaynaklarda

verilen bilgilerin uydurma olduğunu ve Osmanlılar'ın bunları, hilâfetin mânevî nüfuzuna ihtiyaç duydukları dönemlerde geriye dönük olarak rivayet ettiklerini ileri sürerler (konunun değerlendirilmesi için bk. Asrar, sy. 22 [1983], s. 91-100; Sümer, LVI/217 [1992], s. 675-701).

Ancak hilâfetin Osmanlılar'a intikaliyle ilgili tartışmalarda asıl üzerinde durulan meselenin bir devir teslim töreninin yapılıp yapılmadığı konusu olduğu, diğer hukukî esasların dikkate alınmadığı görülmektedir. Bu tartışmalarda, halifelik hakkının sadece saltanata veya bu unvanı birinden devralmaya dayanmadığı göz ardı edilmiştir. Zira hilâfetin intikali için böyle bir merasime şer'an ihtiyaç bulunmadığı gibi halife unvanının kullanılmasının meşrûluğu da bir devir teslime bağlı değildir. Nitekim bu kurumun geleneğinde resmî bir devir teslim törenine rastlanmadığı gibi İslâm hukukçuları da bu meseleyi Osmanlı hilâfetinin bir zaafı olarak ele almamış, daha çok Osmanlı sultanlarının Kureyş soyuna mensup olmamaları üzerinde durmuşlardır. Bu husus bile ilk defa Kanûnî Sultan Süleyman zamanında ortaya atılmış, Sadrazam Lutfî Paşa Halâsü'l-ümme fî ma'rifeti'l-eimme adlı eserinde halife olabilmek için Kureyş kabilesinden gelme şartının bulunmadığını söyleyerek Sultan Süleyman'ın zamanın imamı olduğunu ve bütün müslümanların onun imamlığını tasdik ettiğini belirtmiştir (vr. 22a-b).

Osmanlılar'ın Hicaz ve Mısır'da hâkimiyet kurmalarından sonra İslâm dünyasındaki itibarları artmıştır. Nitekim Yavuz Sultan Selim, bu fetihlerin ardından el-Melikü'r-Rahîm Şirvan Şah Şeyh İbrâhim'e gönderdiği mektupta Memlükler'in hac yolunu korumaktan âciz olduğunu ve Allah'ın bu bölgede düzeni sağlamayı şahsına nasip ettiğini bildirerek müslüman idarecilerin ve bu arada onun da kendisinin hilâfet unvanını kabul etmesini ve hutbeleri adına okutmasını istemiştir (Feridun Bey, I, 437-444). Yine bu fetihten sonra Hindistan, Orta Asya ve Uzakdoğu'dan padişaha gönderilen mektuplarda zaman zaman halife unvanı bir hitap unsuru olarak kullanılmıştır (Mughul, s. 88; Reid, XXVI [1976], s. 268-274; Özcan, Pan-İslamizm, s. 11-20).

Kanûnî Sultan Süleyman da tahta geçmesi münasebetiyle Mekke emîrine gönderdiği mektupta Allah'ın kendisini saltanat ve hilâfet tahtına çıkardığını yazmış, emîr de cevabî mektubunda bunu tekrarlamıştır

(Feridun Bey, I, 500-501). Kanûnî devrine ait çeşitli belgelerde hilâfet unvanının bu şekilde kullanıldığına dair çok sayıda örnek vardır (Gökbilgin, s. 96-99). Nitekim Portekizliler'e karşı Hindistan'dan gelen yardım isteğine mukabil padişah, Allah'ın yeryüzünde kendisini halife kıldığını ve hac yolunun güvenliğini sağlamanın görevi olduğunu belirtmiş, Portekiz kralına yazdığı mektupta da, "Hak sübhânehû ve teâlâ hazretlerinin ulüvv-i inâyetiyle şimdiki halde hilâfet-i rûy-i zemîn kabza-i tasarruf ve iktidarımızda olup ..." ifadesine yer vermiştir (BA, MD, nr. V, s. 70). Benzer ifadeler, Kanûnî ve III. Murad tarafından Kuzey Afrika'da hüküm süren Sa'dî sultanlarına gönderilen mektuplarda da yer almış ve onlardan Osmanlı hilâfetini kabul etmeleri istenmiştir (A. el-Moudden, II/82 [1995], s. 106-108).

Osmanlılar'da hilâfetin nüfuzunun ülke sınırları dışında ne zaman artmaya başladığı hâlâ tartışılagelen bir husus olmakla birlikte padişahların hilâfet kurumuna ağırlık vermeye yönelmelerinde, genellikle Osmanlı-Rus Savaşı sonrasında imzalanan 1774 Küçük Kaynarca Antlaşması bir dönüm noktası sayılmaktadır. Bu antlaşma, Batılı bir devletin Osmanlı padişahlarını bütün müslümanların halifesi sıfatıyla tanıdığını gösteren ilk resmî belge olması bakımından önemlidir. Ancak bu durum zaman içinde ilk hilâfet iddiası şeklinde yorumlanmıştır. İngiltere'de XIX. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan Osmanlı hilâfeti karşıtı propagandaların tesirinde kalan bu tür kanaatler, Türkiye'de günümüz tarihçileri tarafından da genellikle sorgulanmadan kabul edilmiştir. Halbuki Küçük Kaynarca Antlaşması'ndan çok önce 1727'de III. Ahmed, Afgan hükümdarı Eşref Han ile imzaladığı bir antlaşmada kendisini "bütün müslümanların halifesi" olarak nitelemiştir (İnalcık, I, 320). Dolayısıyla Küçük Kaynarca Antlaşması'nın bu açıdan önemi, Osmanlı halifesinin bu unvanının

milletlerarası bir antlaşmada tescil edilmesinden gelmektedir. Bu tescil aynı zamanda onun tarihî devamlılığını da gösterebilir. Zira eğer böyle bir anlayış önceleri yok idiyse Bâbıâli bunu savaşta yenilen taraf olarak ileri süremez ve kimseye kabul ettiremezdi. Öte yandan Kırım, Osmanlılar'dan özel bir hukukla ayrılan ilk İslâm toprağıdır. Osmanlı Devleti daha önce hiçbir gayri müslim devletle, bir zamanlar kendi sınırları içinde yer alan bir ülkedeki müslümanların geleceğini tartışmamıştır. Padişahlar bu tarihten sonra da Osmanlı sınırları dışındaki müslümanlarla hilâfet hukuku

çerçevesinde ilgilenmeyi sürdürmüşlerdir. Meselâ 1782'de İspanya ile bir antlaşma imzalanırken İspanyollar'ın, Kuzey Afrika müslümanları kendilerine karşı Bâbıâli'den yardım istediklerinde yardım yapılmaması şartını ileri sürünce Osmanlı Devleti, "cihet-i câmia-i hilâfet" sebebiyle onlara yardım etmenin farz olduğunu ileri sürerek buna uzun süre direnmiştir (Cevdet, Târih, II, 194-200). Yine bu dönemde diğer Batılı devletlerin de Osmanlı sultanlarını "âlemşümul halife" olarak kabul ettikleri görülmektedir. Hindistan'da Meysûr Sultanı Tîpû'nun kendilerine karşı Fransızlar'la iş birliği yapmasından endişe eden İngilizler, "müslümanların imamı" şeklinde niteledikleri III. Selim'e başvurarak Tîpû'ya bir mektup gönderip ona nasihatte bulunmasını istemişler, padişah da bunu yapmıştır (Syed Mahmud, s. 77; Bayur, III, 205-206). XIX. yüzyılda Osmanlılar'da bu anlayış, sömürgeleşen İslâm memleketlerinden gelen yardım talepleriyle daha da kuvvetlenmiştir. 1819'da tek taraflı olarak Osmanlı Devleti'ne biat ve bağlılık yemini edip durumu bir mektupla Bâbıâli'ye bildiren Buhara Hanı Haydar Şah'a verilen cevap dikkat çekicidir. Burada, Osmanlı padişahının hâdimü'l-haremeyn ve halife sıfatıyla bütün müslümanların sığınacakları merci olduğu, dolayısıyla Haydar Şah'ın ayrıca biatına ihtiyaç bulunmadığı belirtilmektedir (BA, Nâme Defteri, IX, 140). 1850'de Sultan Abdülmecid, II. Selim zamanından beri Osmanlı himayesinde bulundukları gerekçesiyle Hollandalılar'a karşı yardım isteyen Uzakdoğu'daki Açe müslümanlarına cevap vererek bu himayenin mevcudiyetini teyit etmiştir (BA, İrade-Meclis-i Mahsûs, nr. 1524; BA, İrade-Dahiliye, nr. 26941 [1274]).

Tanzimat'la birlikte geleneksel hilâfet anlayışında bir değişiklik meydana gelmiştir. Daha önceki anlayışa göre halife dinin hâdimi ve devletin siyasî reisi iken Tanzimat Fermanı'nın öngördüğü ittihâd-ı anâsır ve eşitlik hedefleri devletin gayri müslim tebaasını hilâfetten çok saltanat itibariyle kuşatmayı düşünmüştür. Bu durumda hilâfet, padişahın sadece müslümanların reisi olması dolayısıyla dinî riyâsete, saltanat ise aynı zamanda gayri müslimleri de kapsadığı için salt siyasî riyâsete dönüşüyordu. İslâm tarihinde daha önce pek rastlanılmayan bu ikilik hilâfetin siyasî güç ve nüfuz bakımından zayıflamasına sebep olmuştur. Bu ayırımın nihaî neticesi, en yüksek dinî-siyasî makamda bulunan (ülü'l-emr olan) halifenin siyasî yetkilerini zamanla saltanata terketmesi ve kendisinin sadece dinî (ruhanî) bir alanla sınırlı kalmasıdır. O sırada Osmanlı

Devleti'nde hilâfet ve saltanat aynı kişide toplandığı için bu ayırımın sonuçlarının nelere yol açabileceği dikkati çekmemişti; ancak hukukî bir aşınmanın mevcudiyeti ortada idi. Nitekim 1876'da ilân edilen Kanûn-i Esâsî'nin 3. maddesi bu sürecin resmî ifadesidir: "Zât-ı Hazreti Pâdişâhî hasbe'l-hilâfe dîn-i İslâm'ın hâmîsi ve bi'l-cümle tebea-i Osmâniyye'nin hükümdarı ve padişahıdır" (Düstûr, Birinci tertip, IV, 4). Bu cümle, Tanzimat dönemi Osmanlı hilâfet anlayışının bir ifadesidir. İslâmiyet sadece Osmanlı Devleti sınırları içerisine münhasır olmadığından böyle bir himaye, yalnız lafzî mânasıyla bile yeryüzünün müslümanlarla meskûn bütün yerlerini içine almaktadır. Şüphesiz burada kastedilen şey siyasî himaye değil mânevî-dinî himayedir. Ancak uygulamada bu ayırıma her zaman riayet edilmemiştir. Meselâ 1873'te Sultan Abdülaziz zamanında Osmanlı Devleti'nin himayesine girmek isteyen Doğu Türkistanlı Yâkub Han'ın yardım talebi kabul edilerek kendisine askerî yardım gönderilmiştir (BA, İrade-Hariciye, nr. 1524). II. Abdülhamid döneminde Osmanlı konsoloslarının, Hollanda sömürgesi Cava'da haksız yere vergi ödemekten şikâyetçi olan müslümanlar adına Hollanda hükümetine başvurmaları ve padişahın da bunu tasdik etmesi buna bir örnek oluşturmaktadır. Yine Ermeniler'in saldırısına uğrayan Kafkasya müslümanlarının haklarını savunup mallarını korumak için Rusya nezdinde girişimlerde bulunulmuştur (BA, İrade-Hususî, nr. 56 [1323]).

II. Abdülhamid, Osmanlı Devleti'nin büyük sıkıntılar içinde bulunduğu bir zamanda tahta geçti. Devlet bir taraftan Tanzimat tecrübesiyle ortaya çıkan yeni problemlerle uğraşırken diğer taraftan da Rusya ile girişilecek büyük bir savaşın eşiğindeydi. Avrupa ülkelerinin gittikçe artan müdahaleleri sonucunda gayri müslim tebaa arasında ayrılıkçı temayüller hız kazanmıştı. Dış siyasette ise devlet giderek bir yalnızlığın içine itilmekteydi. II. Abdülhamid'in önündeki iki âcil mesele birliği korumak ve gittikçe artan dış baskılardan kurtulmaktı. Öte yandan Osmanlılar'ı baskı altında tutan Avrupalı devletlerin bir kısım sömürgelerinin müslümanlardan meydana gelmesi, II. Abdülhamid'i siyasî varlık mücadelesinde içeride ve dışarıdaki müslüman unsurlara yaslanmak gerektiği sonucuna götürdü. Bu anlamda hedef kitle dünya müslümanları olunca onlara yönelik siyasî tavırda hilâfetin ön plana çıkarılması tabii idi. Esasen hilâfet geleneği de buna müsaitti. Ayrıca Osmanlı aydınlarının "ittihâd-ı İslâm" fikri müslüman kamuoyunu bu hedefe yönlendirmişti. Bu dönemde hilâfet artık devletin ve

milletin bekāsı için içeride, devletlerarası rekabette bir koz olarak da dışarıda çok önemli bir fonksiyona sahip olacaktı. II. Abdülhamid, daha saltanatının başlarında Osmanlı hilâfet iddialarını hem teoride hem pratikte kuvvetlendirme gereğini duydu. Onun hilâfet unvanı kullandığı için Fas emîrine gönderdiği mektuptaki ifadeler, bu dönemde Osmanlı hilâfet anlayışının mahiyetini ve nasıl temellendirildiğini net bir şekilde göstermektedir (BA, YEE, nr. 36-139/9-139-XVIII).

Buna göre Osmanlı hilâfetinin meşrûluğu şu dört esasa dayanmaktadır: İlâhî iradenin tecellisi; ecdattan tevârüs etmek; siyasî ve askerî güç sahibi olarak i‘lâ-yi kelimetullah için fütuhatta bulunmak; ulemâ, devlet adamları, askerler ve halkın tasvip ve biatı. Bu husus Osmanlı Devleti’nin resmî salnâmelerinde de yer almıştır. Burada klasik teorideki Kureyş’ten gelme şartından bahsedilmemektedir. Zira Osmanlı anlayışına göre bu şart Hulefâ-yi Râşidîn dönemine münhasırdır. II. Abdülhamid zamanında gerek lâyihaları gerekse diğer yazıları ile tıpkı Kanûnî döneminde Lutfî Paşa’nın yaptığı gibi Osmanlı hilâfetini savunan Cevdet Paşa’ya göre ashabın çoğunluğunun halifenin Kureyş’ten olmasını istemesi bu kabilenin Araplar arasındaki itibarı dolayısıyladır. Ulemânın çoğuna göre ise hilâfet gibi imâmet de din ve dünya işlerinde “riyâset-i umûmiyye” demektir ve bu şekilde ümmetin işlerini üzerine alan kimseye imâmü’l-müslimîn denir. Hilâfet müslümanlar arasında birliği sağlayan bir müessesedir ve ancak güç ve kuvvetle ayakta

kalabilir. Güç ve kudret sahibi olan hükümdara itaat etmek ise farzdır (Kısas-ı Enbiyâ, s. 416). Bu sebeple Osmanlı sultanlarının hilâfetleri meşrû olup onlara karşı gelenler âsi kabul edilir (Tezâkir, I, 149). Cevdet Paşa hilâfet ve saltanatın kesinlikle birbirinden ayrılmaması gerektiğini söyler. Ona göre Abbâsîler zamanında devlet zaafa düşünce hilâfet bir “kuvve-i rûhâniyye” hükmüne girmiş ve halifelerin hükümeti bir “emr-i i‘tibarî” şeklinde kalmışsa da (Târih, I, 23, 24) Yavuz Sultan Selim saltanat ve hilâfeti birleştirerek Osmanlı Devleti’ni yüceltmiş ve müslümanlar yeniden eski güçlerine kavuşmuştur (a.g.e., I, 39).

Büyük oranda Cevdet Paşa’nın fikirlerine göre şekillenen II. Abdülhamid’in hilâfet anlayışında bu unvanın taşıdığı önem kaynağını doğrudan Kur’ân-ı Kerîm’den almaktadır. Halife bir ülü’l-emrdir ve ona itaat Allah ve

Resulü'ne itaattir (en-Nisâ 4/59). Ahmed Midhat Efendi, padişahın isteği üzerine sunduğu lâyihasında bu anlayışı üç noktada değerlendirerek Allah'ın halifeye insanlığın üstünde bir makam verdiğini, Allah ve Resulü'ne itaat emredildiği gibi halifeye de itaatin farz olduğunu, bu emre karşı gelenlerin mürted kabul edileceğini ve büyük günah işledikleri gerekçesiyle öldürülebileceklerini söylemiştir (BA, DUİT, nr. 71/1515 [1315]). Ülke içinde ve dışında milyonlarca müslümanı harekete geçirebilme potansiyeline sahip bir güç olan hilâfete karşı II. Abdülhamid son derece hassas davranmış ve bu kuruma yönelen her türlü tehdide karşı tedbir almıştır. 1878-1880 yılları arasında İngiltere'nin İstanbul büyükelçisi olan Henry Layard'ın şu sözleri de bu hassasiyeti doğrulamaktadır: "Sultan, halifelik sıfatı hakkında gösterdiği hassasiyeti başka hiçbir meselede göstermemektedir ... Onun en büyük gayelerinden biri unvanını muhafaza etmektir ... Halife unvanını sultan unvanından daha kutsal ve ehemmiyetli görmektedir" (Layard Papers, nr. 38938/7). II. Abdülhamid'in en büyük hedefi Osmanlı hilâfetini tartışılmaz bir gerçek olarak ortaya koymaktı. Nitekim İngilizler başta olmak üzere bazı Avrupalılar'ın, Kureyş soyundan gelmediği gerekçesiyle Abdülhamid'in gerçek halife sayılamayacağı yönündeki propagandaları karşısında çok sayıda risâle ve broşür yazdırıldı. Ayrıca İngiltere, Hindistan ve Mısır'daki bazı gazetelere bu hususu desteklemeleri için malî destek sağlandı. Hac mevsimlerinde özel çalışmalar yapıldı; İslâm âleminden itibarlı kişiler davet edilerek misafir edildi. Bu arada İslâm ülkelerindeki Osmanlı konsolosları da büyük çaba harcadılar. Bu faaliyetler aynı zamanda devlete baskı yapan Batılı devletlere gözdağı vermek amacına yönelikti.

II. Abdülhamid, İngilizler'in Araplar'ı kışkırtıp Osmanlı Devleti'ni parçalamak için hilâfet meselesini devamlı şekilde gündeme getirdiklerine inanıyordu. 1882'de Mısır'ın işgalini de bir halife olarak taşıdığı itibara karşı en büyük darbe olarak kabul etti. Ona göre İngiltere'nin asıl hedefi, Araplar'dan bir halife ortaya çıkararak hilâfet merkezini Cidde veya Mısır gibi bir yere taşımak ve hilâfeti kendi maiyetinde bir alet haline getirerek bütün müslümanları istediği gibi yönetmekti (BA, YEE, nr. 9-2638-72). Esasen İngiltere'nin hilâfete olan ilgisi XVIII. yüzyılın sonlarında başlamış ve Tîpû Sultan zamanında Osmanlı halifesinden yardım istenmişti. İngilizler ayrıca, 1857'de bağımsızlık için Hindistan'da ortaya çıkan ayaklanma sırasında Osmanlı halifesinin yardımına başvurmuşlardı.

Nitekim Sultan Abdülmecid'in müslümanlara sükûnet tavsiye eden bir mektubunun Hindistan camilerinde okunduğu ve çok etkili olduğu kaydedilmektedir (Özcan, IX [1995], s. 269-280). Ancak 1870'lerde İngiltere-Osmanlı ilişkilerinde meydana gelen soğukluk ve İngiltere'nin müslüman sömürgelerinde ortaya çıkabilecek direnişlerin hilâfet etrafında güçlenmesi ihtimali İngilizler'i bu kurumun mânevî nüfuzu hakkında endişelendirdi. İngiliz basınında Osmanlı hilâfetinin meşrû olmadığı yolunda yazılar yayımlanmaya başlandı. Ardından siyasetçiler ve devlet adamları da Osmanlı hilâfetinin bir meşruiyetinin bulunmadığını öne sürdüler. Bu arada İngilizler müslüman kamuoyunu etkileyebilmek için iddialarını bazı esaslara dayandırmaya çalışıyorlardı. Bu esaslar kısaca şunlardır: Osmanlılar'ın hilâfet iddiası yeni olup İslâm âleminin tamamı tarafından kabul edilmiş değildir; Osmanlılar Kureyş soyundan gelmemektedir; Osmanlı hilâfeti biatla değil zorla ve tevarüsle gerçekleşmiştir. Bu hilâfet tartışmalarında İngilizler'in adayı Mekke emîri idi. Buna karşılık İngiltere'de tartışmaları ciddi bulmayan ve Osmanlılar'la iyi ilişkilerin sürdürülüp Osmanlı hilâfetine destek verilmesini isteyen gruplar da mevcuttu. Osmanlı Devleti'nin sonuna kadar devam eden bu kabil tartışmalar, esasen İngiltere'nin Bâbıâli ile olan ilişkilerinin durumuna göre değişebilecek alternatif politika arayışlarının bir tezahürüdür. Bunun sonuçları da 1916'da Şerîf Hüseyin'in isyanıyla ortaya çıkmıştır. Bu dönemde Araplar arasında hilâfetin kendilerine intikalini savunan bazı hareketler ortaya çıktıysa da bunlar dar çevreyi aşamamış ve genel kabul görmemiştir.

Otuz üç yıllık saltanatı boyunca II. Abdülhamid İslâm dünyasını genel olarak Osmanlı hilâfeti etrafında birleştirmeyi başarmış ve ortak bir kamuoyu oluşturmuştu. Ancak ülke içinde kendisine karşı başlatılan bazı hareketler yüzünden onun gerçek halife olamayacağı yönünde neşriyat yapılmıştır (Osmanlı, nr. 58, 15 Nisan 1900; nr. 75, 1 Kânunusâni 1901). II. Meşrutiyet döneminde ise hilâfetin kazanmış olduğu milletlerarası mahiyet korunmaya çalışılmış, fakat iç siyasetteki konumu daraltılmak istenmiştir. II. Meşrutiyet'in ilânıyla birlikte ortaya çıkan yeni hukukî durumla ilgili görüşler kısaca şöyledir: Hilâfet bir vekâlettir, vekâleti veren de müslüman ümmet veya millettir; dolayısıyla halifenin millet üstünde değil halifeyi tayin eden milletin onun üzerinde hâkimiyeti vardır. Bu konumdaki halife meşrutî bir idarede hükümet reisi makamında olup hak ve yetkileri sadece

icra ile sınırlıdır; teşrî ve kazâ ise başkalarına aittir. Bu tür yaklaşımların hilâfetin ülke içindeki ağırlığını azaltmayı, buna karşılık meclis ve anayasa gibi yeni kurumları güçlendirmeyi hedef aldığı açıktır. Zira meşrutiyetin ilânından sonra tek kişinin yönetimine rızâ gösterilmediği gibi meşrutiyetin tabiatı da kuvvetler ayırımını gerektiriyordu.

Hilâfet kurumu, Otuzbir Mart Vak'ası'ndan sonra çıkarılan 5 Şâban 1327 (22 Ağustos 1909) tarihli kanunla halifenin hak ve yetkileri daha da sınırlandırılarak güç ve itibar kaybına uğratıldı. Fakat bir müddet sonra İslâm âleminden bu yeni durumla ilgili tepkiler gelmeye başlayınca İttihat ve Terakkî yönetimi, hem bu tepkiler sebebiyle hem de içerideki müslümanların devlete bağlılığını devam ettirebilmek ve dışarıdaki müslüman kamuoyunun desteğini sağlayabilmek amacıyla tekrar hilâfet kurumuna atıflar başlattı. Buna göre Osmanlı Devleti bir makām-ı hilâfet, hilâfetin devamı da bütün müslümanları ilgilendiren bir mesele idi ve dünya müslümanlarının hilâfetten başka sığınacakları bir merci bulunmadığından Osmanlılar'ın el birliğiyle güçlendirilmesi ortak bir sorumluluktu.

Trablusgarp ve Balkan savaşları sırasında İslâm âleminden ve özellikle Hindistan'dan

gelen maddî ve mânevî destek Jön Türkler'i hilâfetin sahip olduğu potansiyel hakkında yeterince bilgilendirmişti. Bu tecrübenin ardından halifenin ilân edeceği bir cihâd-ı ekberden de fayda umularak I. Dünya Savaşı'na girildi. Ancak İngiltere, Fransa ve Rusya kendi müslüman sömürgelerinde gereken tedbirleri almış ve halkı harekete geçirmesi muhtemel bütün kişi ve kuruluşları tasfiye etmişlerdi. Dolayısıyla savaş yıllarında sömürge durumunda olan İslâm ülkelerinden beklenen tepki görülemedi. Aksine İngiltere'nin Araplar'a yönelik çalışmaları sonuç verdi ve Şerîf Hüseyin Osmanlı Devleti'ne isyan etti. Osmanlılar'ın savaşa girmesinden sonra İngiltere'nin Mısır'daki görevlilerinden Henry McMahon, Şerîf Hüseyin'in beklentilerine uygun olarak onu kendi saflarına çekebilmek için hem bağımsızlık hem de hilâfet vaad etmişti. Fakat Şerîf Hüseyin İngilizler'in yanında savaşa katıldıktan sonra İslâm âleminin tepkisinden korkulduğu için kendisine hilâfet meselesini gündeme getirmemesi ve savaş bitimine bırakması tavsiye edildi. Savaştan sonra da İngilizler İslâm âleminden gelen tepkiler üzerine hilâfet meselesine

karışmak istemediklerini bildirdiler. Ancak Şerîf Hüseyin bu konudaki ısrarını sürdürdü ve en son 1923'te Lozan görüşmeleri sırasında kendisine verilen sözü gündeme getirdi. İngiltere bu defa da ona destek vermedi ve 1914'teki taahhüdü, savaş şartlarında bazı görevlilerin yetkilerini aşması olarak nitelendirip bunun İngiliz hükümetini bağlamayacağını açıkladı (India Office Records and Library, L/P & S/18.B.222; L/P & S/10/895). İngilizler'i böyle bir davranışa götüren en önemli sebep, Hindistan'da başlayan kıpırdanmalar ve ortaya çıkan Hindistan Hilâfet Hareketi idi. Zira savaş sırasında İngilizler, Hindistan müslümanlarının tepkisini yatıştırmak için Osmanlı hilâfetine ve mukaddes bölgelerdeki hâkimiyetine halel gelmeyeceğini taahhüt etmişlerdi. Savaştan sonra ortaya çıkan gelişmeler ve Sevr Antlaşması bu taahhüdün yerine getirilmeyeceği gerçeğini ortaya koydu. Bunun üzerine Hint müslümanları Osmanlı hilâfetinin hukukunu korumak üzere büyük bir eylem başlattılar. Hindistan Hilâfet Hareketi denilen bu eylem, aynı zamanda Anadolu'da başlayan Millî Mücadele'nin de dışarıdaki en büyük destekçisi oldu.

I. Dünya Savaşı'ndan mağlûp çıkan devletlere uygulanacak yaptırımlar galipler arasında tartışılırken hilâfeti elinde bulunduran Osmanlılar'ın daima potansiyel bir panislâmist tehdit oluşturacağı ve bu tehdidin bertaraf edilmesi gerektiği fikri arka planda mevcuttu; nitekim Sevr Antlaşması'nın şartları da aynı zamanda bu hedefe yönelikti. Ancak Türkiye'de başlayan Millî Mücadele hareketi buna imkân vermedi. İstanbul işgal altında iken Ankara'da kurulan yeni meclis, padişah-halifenin durumunun "padişah ve halife cebir ve ikrahtan âzâde olduğu zaman" ele alınacağını belirtiyordu. 1921 anayasasında da meclis görevi, "hilâfet ve saltanat ve vatan ve milletin istihlâs ve istiklâlinden olan gayenin husulüne kadar" olmak kaydıyla kabul etti.

Millî Mücadele'nin zaferle sonuçlanmasından sonra Lozan Konferansı'na katılacak Türk heyetinin tesbiti, Ankara ve İstanbul'da mevcut iki hükümetten kaynaklanan iki başlılığın sıkıntılarını gündeme getirdi. İngilizler her iki merkezden de temsilci çağırdılar. Ancak ülkenin iki başlılıktan kurtarılması gerektiğine inanan meclis 1 Kasım 1922'de saltanatı hilâfetten ayırarak lağvetti. Hilâfet ise çetin müzakereler sonunda çıkan kanuna göre sadece dinî muhtevalı bir kurum olarak devam edecek ve halife hiçbir siyasî faaliyete katılmayacaktı. Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin bu

kararını kabullenemeyen son padişah VI. Mehmed, hem can güvenliğinden endişe ettiği hem de unvanlarını korumak istediği için 16-17 Kasım 1922 gecesi İngilizler'e sığındı.

Bunun üzerine veliaht Abdülmecid Efendi ile görüşülerek kendisinden saltanat iddiasında bulunmayacağına dair bir belge alındı. Yeni bir halifenin seçilebilmesi için gereken fetva Şer'iye Vekili Mehmed Vehbi Efendi tarafından yazıldı. 19 Kasım'da yapılan oturumda, hilâfet makamını terkeden Vahdeddin'in yerine Abdülmecid Efendi'nin halife seçildiği belirtildi. Aynı gün Abdülmecid Efendi'nin bir halife olarak nasıl davranması gerektiğini belirleyen bir de çerçeve hazırlandı. Buna göre Abdülmecid Efendi

sadece "halîfe-i müslimîn" unvanını kullanacak, bu unvana başka sıfatlar eklenmeyecekti. Ayrıca İslâm dünyasına hitap eden bir beyannâme hazırlayarak onaylanmak üzere Ankara'ya gönderecekti. Bu beyannâmede Abdülmecid Efendi halife seçilmesinden dolayı duyduğu memnuniyeti ifade edecek, bu arada Vahdeddin'in davranışı tenkit edilecek, Türk Devleti ve Büyük Millet Meclisi'nin bütün İslâm âlemi için çok hayırlı ve faydalı olduğu belirtilecek, Türk hükümetinin hizmetlerinden takdirle bahsedilecek ve halife siyasî sayılabilecek başka hiçbir beyanda bulunamayacaktı (Atatürk, II, 695-696).

Durumun Abdülmecid Efendi'ye resmen bildirilmesi üzerine yeni halife Ankara ile temasa geçip 21 Kasım 1922'de halifeliğe seçilme merasimi yapılmasını, imzasının üstünde "halîfe-i müslimîn ve hâdimü'l-haremeyn eş-şerîfeyn" unvanının bulunmasını, cuma selâmlığında hil'at giymesine ve Fâtih Sultan Mehmed'inki gibi bir sarık takmasına izin verilmesini istediğini ve İslâm dünyası için hazırlayacağı beyannâmede eğer uygun görülürse Vahdeddin hakkında bir şey yazmak istemediğini bildirdi. Abdülmecid Efendi'nin bu isteklerine karşı "halîfe-i müslimîn" ile birlikte "hâdimü'l-haremeyn eş-şerîfeyn" unvanını da kullanabileceği, fakat Fâtih tarzı bir kıyafetin kesinlikle söz konusu olamayacağı, Vahdeddin'in adını anmadan da olsa mutlaka onun zamanında yaşanan olumsuzluklardan bahsetmesi gerektiği cevabı verildi. Birkaç gün sonra Abdülmecid Efendi kendisinden istenen bildiriyi yayımladı fakat Ankara hükümetinin hoşlanmayacağı biçimde gösterişli bir törenle halifeliği üstlendi.

Ancak gerek yeni halife seçimi sırasında meclisteki hilâfet taraftarlarının muhalefeti gerekse Abdülmecid Efendi'nin yayımladığı bildirideki üslûbu çeşitli tartışmalara sebep oldu. Meclisin yeni seçim dönemine yaklaşması ile bu tartışmalar daha da şiddetlendi. Mustafa Kemal Paşa, hem seçim gezisi yapmak hem de son gelişmelerle ilgili halkın beklentilerini öğrenmek için 13 Ocak 1923'te bir yurt gezisine çıktı. Bir gün sonra da meclisteki muhalefet grubu, Karahisarısâhib mebusu Hoca Şükrü Efendi'nin hazırladığı "Hilâfet-i İslâm ve Büyük Millet Meclisi" başlıklı bir risâle dağıttı. Risâlede saltanatın kaldırılmasının uygun görüldüğü, ancak hilâfetin asla kaldırılamayacağı, halifenin sadece ruhanî sorumluluklarının değil dünyevî görevlerinin de bulunduğu ve içinde yaşanan olağan üstü şartların normale dönmesiyle halifenin bunları yerine getireceği belirtiliyor ve İslâm âlemine sabırla beklemesi tavsiye ediliyordu. Mustafa Kemal Paşa bu durumu bir basın toplantısı için hazırlıkların yapıldığı İzmit'te öğrendi. Toplantının ağırlıklı konusunu hilâfet meselesi teşkil etti. Yapılan konuşmalar ve Mustafa Kemal Paşa'nın değerlendirmeleri bundan sonra meydana gelecek olayları açıklar mahiyetteydi; İstanbul başşehir olarak kalmayacak, meclis başkanı aynı zamanda devlet başkanı olacak, gerekirse hilâfet kaldırılacağı gibi Osmanlı hânedanı da sürgün edilebilecek ve inkılâp kanunları uygulanacaktı. Bu arada bir gazetecinin hilâfetin Osmanlı hânedanında bırakılmasının sakıncalı olacağını belirtmesi üzerine Mustafa Kemal Paşa halifelerin, aleyhine bir hareketleri olduğu takdirde milletin onları başından defedebileceğini söyledi (Arar, s. 51).

Bu sırada Lozan'da barış konferansı başlamıştı. Bir taraftan müzakereler devam ederken diğer taraftan mecliste muhalefet gittikçe sertleşerek hükümetin gerek Lozan'daki politikasını gerekse reformlarla ilgili tavrını eleştirmekteydi. Hilâfet ve saltanat meselesi bu eleştiriler arasında üzerinde en çok durulan hususlardı. Lozan Antlaşması'nın meclisin salt çoğunluğu tarafından onaylanmasını isteyen Mustafa Kemal Paşa mevcut durumun buna uygun olmaması sebebiyle meclisi yenilemeye karar verdi. 15 Nisan 1923'te gerçekleştirilen meclisin son oturumunun arkasından seçimlere gidildi. Meclisin kapalı bulunduğu günlerde yapılan ikinci Lozan görüşmelerinden sonra antlaşma 24 Temmuz 1923'te imzalandı. İlk toplantısını 11 Ağustos 1923'te yapan yeni meclis aynı gün bu antlaşmayı onayladı.

29 Ekim 1923'te Cumhuriyet ilân edildi. Bundan sonra sıra sosyal, ekonomik, hukukî, siyasî ve kültürel reformlara gelmişti. Gündemin ilk sıralarında ise hilâfet kurumunun statüsü yer alıyordu. Ancak bu süreç içerisinde mecliste hilâfet etrafında bir muhalefet grubu oluştu ve Halife Abdülmecid Efendi'nin istifa edeceği söylentileri çıktı. Bunun üzerine İstanbul Barosu başkanı Lutfi Fikri Bey ve Tanin gazetesi başyazarı Hüseyin Cahit Bey gibi hilâfet taraftarlarının basında hilâfet kurumunun Türkler'in elinde bulunan mânevî bir güç olduğu, bunun mutlaka korunması gerektiği yolunda yazıları çıkmaya başladı. Bu arada Rauf Bey, Kâzım Karabekir Paşa, Ali Fuad Paşa, Refet Paşa ve Abdülhak Adnan (Adıvar) gibi kişilerin Abdülmecid Efendi'yi ziyarete gitmeleri de kamuoyunu etkilemişti. Ankara'da ciddi rahatsızlıklara sebep olan İstanbul'daki bu gelişmelerden sonra 22 Kasım 1923'te gerçekleştirilen Cumhuriyet Halk Fırkası toplantısında fırkanın genel başkanlığına seçilen İsmet Paşa halifenin ziyaret edilmesine temas edip, "Tarihin herhangi bir devrinde bir halife zihninden bu memleketin mukadderatına karışmak arzusu geçirirse o kafayı behemahal koparacağız" diyerek net bir tavır ortaya koydu (İsmet Paşa'nın Siyasî ve İçtimâî Nutukları, I, 8). Ancak İsmet Paşa'nın bu tavrı hilâfet yanlısı basında eleştirildi. Türkiye'de bu tartışmalar sürerken İslâm âleminde, yeni Türkiye'de ruhanî bir konumda değerlendirilen halifenin hilâfet kurumunun geleceğiyle ilgili endişeleri dile getiriliyordu. Bu sırada Londra'da bulunan Ağa Han ve Seyyid Emîr Ali, Hindistan müslümanları adına Başbakan İsmet Paşa'ya bir mektup göndererek hilâfet kurumunun etkin bir konumda muhafaza edilmesini istediler.

Onlara göre hilâfet hakkındaki belirsizlik müslümanlar arasında ciddi rahatsızlıklar uyandırıyordu ve halifenin itibarının azalması İslâm'ın zayıflamasına yol açabilirdi (The Times, 14.12.1923). Başbakanla birlikte aynı anda gazetelere de gönderilen bu mektup Ankara'ya ulaşmadan birkaç gün evvel 5 Aralık 1923 tarihinde İstanbul gazetelerinde yayımlandı. Konunun bu şekilde gündeme gelmesi Ankara'da büyük bir öfkeye sebep oldu ve İngilizler'in bir taktiği olarak değerlendirildi. 8-9 Aralık gecesi mecliste yapılan gizli oturumda İstanbul'a İstiklâl Mahkemesi gönderilmesi kararlaştırıldı. Tanin, İkdam ve Tevhîd-i Efkâr gazetelerinin sahipleri ve sorumlu müdürleri hilâfet meselesindeki tutumları sebebiyle Hıyânet-i Vataniyye Kanunu'na göre yargılanmak üzere tutuklandılar.

Bu sırada Cumhurbaşkanı Mustafa Kemal Paşa İzmir'e gitti. Başbakan İsmet Paşa 22 Ocak 1924 tarihli bir telgrafla kendisine gazetelerde hilâfet hakkında çıkan yazılardan rahatsızlık duyduğunu, Halife Abdülmecid Efendi'nin hilâfet ödeneğinin arttırılması ve İstanbul'a gelen resmî heyetlerin kendisini de ziyaret etmeleri yolunda isteklerde bulunduğunu bildirdi. Mustafa Kemal Paşa cevabında söz konusu olumsuzluklara halifenin kendisinin sebebiyet verdiğini, davranışlarıyla padişahların yolunu takip eder gibi göründüğünü, cuma alayları düzenleyip yabancı devlet temsilcileriyle ilişki kurduğunu, halifenin ve hilâfet makamının gerçekte ne dinî ne de siyasî bir dayanağının bulunduğunu ve Türkiye Cumhuriyeti için sadece tarihî bir hâtıradan ibaret kaldığını belirterek halifenin yabancı devlet temsilcileriyle görüşme isteğini Türkiye Cumhuriyeti'nin istikbaline açık bir tecavüz olarak nitelendirdi ve halifeyi saltanat hülyası içinde olmaması için uyardı (Nutuk, II, 846). Mustafa Kemal Paşa bundan sonra şubat ayı boyunca İzmir'de ordu kumandanları ve basın mensuplarıyla toplantılar düzenleyerek onlardan hilâfetin kaldırılması konusunda destek istedi ve genel olarak bu desteği aldı. Ancak Hüseyin Cahit ve Velid Ebüzziyâ gibi yazarlar hilâfet yanlısı tutumlarını devam ettirdiler.

25 Şubat 1924'te bütçe görüşmeleri sırasında mecliste halifenin ve hânedanın ödeneği hususunda sert tartışmalar cereyan etti. Basında da hilâfet kurumunun gereksizliği yönünde yoğun bir neşriyat sürdürülüyordu. 3 Mart 1924 günü Halk Fırkası grubunda alınan karar doğrultusunda Urfa mebusu Şeyh Saffet Efendi ve elli üç arkadaşının hazırladığı, hilâfetin kaldırılmasına dair on iki maddeden oluşan bir kanun teklifi meclise getirildi (Düstûr, Beşinci tertip, III, 323). Teklif okunduktan sonra halifenin hal'edildiğini ve hilâfetin kaldırıldığını bildiren 1. maddenin müzakeresine geçildi. İlk sözü Rize mebusu Ekrem Bey alarak teklifin lehinde bir konuşma yaptı. İkinci olarak söz alan Gümüşhane mebusu Zeki Bey aleyhte görüş belirtti ve Kurtuluş Savaşı'nın halifeyi kurtarmak vaadiyle kazanıldığını ileri sürdü. Daha sonra Adliye Vekili Seyyid Bey tasarının lehinde bir konuşma yaptı. Bu konuda çalışma yaptığını ve bir de kitap yazdığını belirten Seyyid Bey'e göre dünyevî bir mesele olan hilâfet hükümet etmek demekti ve bu da esasen milletin işiydi. Son konuşmayı yapan Başbakan İsmet Paşa, asıl tereddütlerin hilâfetin ilgasında değil dinî açıdan ve bu kararın halk tarafından nasıl karşılanacağı meselesinde

olduğunu, halbuki İslâmî kurallar yine yürürlükte kalacağı için böyle bir endişeye mahal bulunmadığını belirtti. Türkiye'nin iki başlılığa katlanamayacağını, Türk milletinin bağımsızlığının Türkiye'nin varlığı için her idealden önce gelen bir esas olduğunu söyledi. Bundan sonra oylamaya geçildi ve 1. madde kabul edildi. Hânedan üyelerinin yurt dışına çıkarılmasına dair 2. madde hakkında Trabzon mebusu Muhtar Bey kadınların hariç tutulmasıyla ilgili bir önerge verdi. Bozok mebusu Süleyman Sırrı Bey ise bunun saltanat özlemlerini sürdüreceğini ileri sürerek önergenin reddedilmesini istedi. Yapılan oylamada 2. madde de aynen kabul edildi. Ardından diğer maddeler de kabul edilerek önerge kanunlaşmış oldu. Hânedan üyelerine yurt dışına çıkmaları için on günlük bir süre tanınmışken Abdülmecid Efendi aynı gece on bir kişilik ailesiyle beraber Çatalca İstasyonu'ndan trene bindirildi; sınıra kadar kendisine İstanbul valisi ve emniyet müdürü refakat ettiler.

Hilâfetin kaldırılması sürecindeki tartışmalarda üzerinde en çok durulan hususlar, genelde hilâfetin Türkler'e daima yük olduğu ve bu yüzden pek çok fedakârlığa katlanıldığı, yeni Türkiye'de halifenin görev ve yetki alanlarının mutlaka belirlenmesi gerektiği, aksi halde anlaşmazlığın sürüp gideceği veya hilâfete yönelik gelişmelerin arkasında Mustafa Kemal Paşa'nın kendini halife seçtirme planlarının bulunduğu gibi meselelerdi. Ancak saltanatla hilâfetin ayrılmasından sonra gelişen olaylar, yeni halifenin kendine tanınan sınırların dışına çıkması, halkın ve bir kısım siyasetçilerin halifeye olan teveccühünün artarak devam etmesi ve nihayet basında başlayan sert tartışmalar, gelişmeleri hilâfetin kaldırılması yönüne sürüklemiştir. Bu arada Emîr Ali ve Ağa Han'ın mektubunun üzerinde çok durulmuştur. Bunun sebebi ise mektubun önem taşıması değil zamanlama açısından bir gerekçe olarak değerlendirilmeye imkân vermesidir. Bu durumdan faydalanan İsmet Paşa, mektubun arkasında İngiliz hükümetinin varlığına işaret eden kuvvetli delillerin bulunduğunu söyleyerek İngilizler'in hilâfetin kaldırılmasını istemedikleri şeklinde yorumlanabilecek bir beyanla meseleye başka bir boyut kazandırmıştır. Hilâfetin kaldırılmasında etkisi görülen gerekçeleri şu şekilde sıralamak mümkündür: 1. Cumhurbaşkanı Mustafa Kemal Paşa, halkın ve bazı siyasetçilerin hâlâ bağlılık gösterdiği İstanbul'da oturan halife ile hiçbir şekilde bir otorite paylaşımına girmek istememiştir. 2. Ankara hükümetine muhalif olanların halifenin etrafında toplanarak bir cephe oluşturmaları

ihtimal dahilindedir. 3. Yeni devletin cumhuriyetçi karakterinin ve öngörülen seküler reformların dinî muhtevalı eski bir müessese ile bir arada yürümesi mümkün değildir. 4. Hilâfetin tarihî geçmişi Batılı devletler nezdinde daima panislâmist ihtiraslar gündeme getirmiştir; bu ise Türkiye Cumhuriyeti'nin mevcudiyeti için her zaman bir tehdit unsuru oluşturacaktır. Nitekim Rauf Bey son Lozan görüşmelerinde İsmet Paşa'ya bu yönde telkinler yapıldığını söylemiş (Kandemir, s. 96), İngilizler de paşanın, hilâfetin kaldırılması durumunda İngilizler'in Türkiye hakkındaki şüphelerinin ortadan kalkacağı ve Musul meselesinde zorluk çıkarmayacakları şeklinde bir kanaat taşıdığını ifade etmişlerdir (İndia Office Records and Library, L/P & S/10/895.). Aynı şekilde Mustafa Kemal Paşa da İzmit'te gazetecilerle yaptığı toplantıda Türkiye'de hilâfetin siyaseten bir menfaat ve kuvvet değil bir zaaf olduğunu belirtmiştir (Arar, s. 50).

Hilâfetin kaldırılması İslâm âleminde büyük bir şaşkınlığa, arkasından da yoğun tepkilere ve çalkantılara yol açtı. Önce bu habere inanılmadı; haber doğrulanınca da karar genellikle İslâm dışı olarak değerlendirildi. Hindistan'dan, Mısır'dan ve Uzakdoğu'dan gelen tepkilerde Ankara hükümeti geri adım atmaya ve bütün müslümanları ilgilendiren bu konuda

yalnız başına karar vermeyip İslâm âleminin kanaatlerine değer vermeye davet edildi. Bütün bunlar sonuçsuz kalınca Mustafa Kemal Paşa'ya halife unvanını bizzat kendisinin alması önerildi. Ancak bu teklif de kabul görmedi. Daha sonra bu şaşkınlık, çeşitli yerlerde birçok halife adayının ortaya çıkmasıyla yerini bir bekleyişe bıraktı; Vahdeddin ile Abdülmecid Efendi'den başka Fas Kralı Yûsuf, Yemen İmamı Yahyâ, Mekke Şerifi Hüseyin, Asîr Emîri Sudanlı Şeyh el-Merâgī, Afgan Kralı Emânullah Han, Haydarâbâd Nizamı Osman Ali Han ve Şeyh Senûsî gibi isimler ortaya atıldı. Önceleri genel eğilim Abdülmecid Efendi'nin halifeliğinin devam etmesi şeklindeydi. Hindistan'da ve Mısır'da Türkiye'nin kararı şiddetle kınanarak çözüm arayışlarına başlandı. Abdülmecid Efendi de bu çabalara katılıyor, İsviçre'de yaptığı açıklamalarda bu hususta kararın İslâm âlemine ait olduğunu söyleyerek Türkiye'nin uygulamasını İslâm'a ve İslâm'ın menfaatlerine aykırı bulduğunu belirtiyordu. Aslında Abdülmecid Efendi bir dinî kongre düzenleyerek meseleyi çözmeyi düşünüyordu; bu amaçla İslâm âlemine yayımladığı bildirisini halife sıfat ve unvanlarıyla imzaladı.

Türkiye'den gelen sert tepkiye de, "Bildirim Türkiye'ye karşı değildir, bana biat etmiş olan müslümanlara karşı bir görevim vardı; yoksa şahsen dûçar olduğum feci haksızlığı vatana olan büyük sevgimle unuturum" şeklinde cevap verdi (Koloğlu, s. 353). Ancak kendisi sürgünde bulunduğu, yardımlarla geçindiği ve kararını destekleyecek siyasî güçten mahrum olduğu için kısa sürede gündemden düştü.

Hilâfet konusunda ilk kongre 1926'da Kahire'de yapıldı. Kral Fuâd'ın kendini halife ilân ettirmek amacıyla 1925'te planladığı, fakat birkaç defa ertelemek zorunda kaldığı kongre öncesinde İslâm dünyasından tepkiler gelmeye başladı. Bu durumda hilâfet meselesi ciddi olarak ele alınmadan kongre 1926 Mayısında sona erdi. Bir diğer önemli kongre de 1931'de Kudüs'te gerçekleşti. Henüz hazırlık aşamasında iken Hindistanlı Şevket Ali'nin Abdülmecid Efendi'yi kastedip, "Müslümanların halifesi şu anda Nice'de sürgündedir, kalbimde ve ruhumda halife odur" şeklinde bir açıklama yaparak hilâfet meselesinin tartışılmasına gerek bulunmadığını söylemesi dikkatleri kongreye çekti. Abdülmecid Efendi bu ümitle toplantılara katıldı ve hâlâ halife olduğunu iddia etti. Türkiye ise gelişmelere sert tepki gösterdi. Kongre, düzenleyiciler arasında çıkan anlaşmazlıklar üzerine bir sonuç alınamadan dağıldı.

Daha sonraki yıllarda hilâfet meselesi İslâm âleminin gündemindeki ağırlıklı yerini kaybetti ve hilâfet daha çok idealist aydınlar ve muhafazakâr halk kesimleri tarafından önemsenmeye devam edildi. Günümüzde de dinî ya da siyasî nedenlerle böyle bir kuruma ihtiyaç duyulduğunu ifade eden çevreler bulunmaktadır. Meselâ Hizbü't-tahrîr hareketinin amaçlarından biri hilâfetin ihyası olup Almanya'da Hilâfet adıyla bir dergi çıkarmaktadırlar.

BİBLİYOGRAFYA

BA, YEE, nr. 2610-72-4, 9-2638-72, 36-139/9-139-XVIII; nr. 9-2006-72-4, 9-2638-72, 15-11266/74-14; nr. 18-94/26-94-44, 13/112-6; nr. 18-553/560-93-38; nr. 18-1867/93-38; BA, MD, nr. V, s. 70; BA, İrade-Hariciye, nr. 1524; BA, İrade-Meclis-i Mahsûs, nr. 1524; BA, İrade-Dahiliye, nr. 26941

(1274), 62253; BA, İrade-Hususî, nr. 56 (1323); BA, Nâme Defteri, IX, 140; BA, DUİT, nr. 71/1515 (1315); BA, Yıldız-Sadâret, Hususî Mâruzât, nr. 4/15; nr. 263-3; nr. 180/61, 165/154; nr. 375/96; Layard Papers, British Museum, nr. 38938/7; India Office Records and Library (IOR. London), L/P & S/10/895; L/P & S/18. B.222; Fatih Mehmed II Vakfiyeleri (nşr. Vakıflar Umum Müdürlüğü), Ankara 1938, s. 20-25; İbn Kemal, Tevârîh-i Âl-i Osmân, VII, 99, 197, 233-235, 465, 525; Lutfî Paşa, Halâsü'l-ümme fî ma'rifeti'l-eimme, MÜİF Ktp., nr. 17723, vr. 22a-b; Feridun Bey, Münşeât, I-II, tür.yer.; Atâ Bey, Târih, s. 92-93; D'Ohsson, Tableau général, I, 269-270; Ebü'l-Hüdâ es-Sayyâdî, Dâʿi'r-reşâd li-sebîli'l-ittiḥâd ve'l-inḳıyâd, İstanbul, ts.; J. W. Redhouse, A Windication of the Ottoman Sultan's Title of Caliph. Showing its Antiquity Validity and Universal Acceptance, London 1877; W. S. Blunt, The Future of Islam, London 1882, s. 84-92; a.mlf., Gordon at Khartum, London 1911, s. 284, 286, 304, 305; Nâmık Kemal, Evrâk-ı Perîşân, İstanbul 1301, s. 348-349; Cevdet, Târih, I, 23, 24, 30, 39, 208; II, 122, 194-200, 324; a.mlf., Ma'rûzât, s. 297; a.mlf., Tezâkir, I, 85, 149; a.mlf., Kısas-ı Enbiyâ, İstanbul 1969, s. 330, 413, 416; Mustafa Kâmil, el-Mesʾeletü'ş-Şarḳıyye, Kahire 1898, s. 16-17; Nazif Sürûrî, Hilâfet-i Muazzama-i İslâmiyye, İstanbul 1315; Abdul Qadir, Maqam-ı Khilafat, Lahore 1907; Mustafa Zihni, İslâm'da Hilâfet, İstanbul 1327, s. 105-107; Düstur, Birinci tertip, IV, İstanbul 1925, s. 4; a.e., Beşinci tertip, III (1964), s. 323; Mecelle-i Umûr-ı Belediyye, I, 277-278; Abdülazîz Çâvîş, Hilâfet-i İslâmiyye ve Âl-i Osmân, İstanbul 1334; The Rise of Islam and the Caliphate (haz. The Direction of the Historical Section of the Foreign Office), London 1919; Ebü'l-Kelām Azād, Khilafat and Jaziratul-Arab (trc. Q. M. Abdul), Bombay 1920; Syed Mahmud, Khilafat and England, Patna 1922; The Times, London 14.12.1923; Ziya Gökalp, Hilâfet ve Millî Hâkimiyet, Ankara 1923; Hoca Şükrü, Hilâfet-i İslâmiyye ve Büyük Millet Meclisi, Ankara 1339; Seyyid Bey, Hilâfetin Mahiyyet-i Şer'iyyesi Hakkında Seyyid Bey Tarafından İrad Edilen Nutuk, Ankara 1340; A. J. Toynbee, Survey of International Affairs 1925, London 1927, s. 571-572; Ali Abdürrâzık, İslâmiyet ve Hükûmet (trc. Ömer Rıza [Doğrul]), İstanbul 1346/1927; İsmet Paşa'nın Siyasî ve İçtimâî Nutukları: 1920-1933, Ankara 1933, I, 8; Mustafa Kemal Atatürk, Nutuk, I-III, İstanbul 1960; Bayur, Hindistan Tarihi, III, 205-206; Nihat Erim, Devletlerarası Hukuku ve Siyasî Tarih Metinleri, Ankara 1953, I, 122; Danişmend, Kronoloji, II, 37; IV, 351-355; Salih Keramet Nigâr, Halife İkinci Abdülmecit, İstanbul 1964;

Feridun Kandemir, Hatıraları ve Söylemedikleri ile Rauf Orbay, İstanbul 1965, s. 92-100; T. W. Arnold, The Caliphate, London 1965, s. 146-147, 205-244; Selâhattin Tansel, Yavuz Sultan Selim, Ankara 1969, s. 211-213 vd.; İsmail Arar, Atatürk'ün İzmit Basın Toplantısı, İstanbul 1969; Halil İnalcık, "The Ottomans and the Caliphate", CHIs., I, 320; A. C. Niemeijer, The Khilafat Movement in India: 1919-1924, The Hague 1972; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Mekke-i Mükerreme Emirleri, Ankara 1972, s. 29, 139-140; a.mlf., "İkinci Abdülhamid'in İngiliz Siyasetine Dâir Muhtıraları", TD, VII/10 (1954), s. 43-60; Ahmet Asrar, Kanuni Devrinde Osmanlılar'ın Dinî Siyaseti ve İslâm Alemi, İstanbul 1972, s. 336-337; a.mlf., "Hilafetin Osmanlılar'a Geçişi ile İlgili Rivayetler" (trc. Süleyman Tülücü), TDA, sy. 22 (1983), s. 91-100; Mahmut Goloğlu, Halifelik Ne İdi? Nasıl Alındı? Niçin Kaldırıldı?, Ankara 1973; M. N. Qureshi, The Khilafat Movement in India: 1919-1923

(doktora tezi, 1974, University of London); C. E. Dawn, From Ottomanism to Arabism, London 1973, s. 133-136; Naşit Hakkı Uluğ, Halifeliğin Sonu, Ankara 1975; Tayyib Gökbilgin, "Kanunî Sultan Süleyman Devri Müesseseler ve Teşkilâtına Işık Tutan Bursa Şer'iyye Sicillerinden Örnekler", İsmail Hakkı Uzunçarşılı'ya Armağan, Ankara 1976, s. 96-99; Bilal Şimşir, Dış Basında Atatürk ve Türk Devrimi, Ankara 1981, s. 332 vd.; a.mlf., Lozan Telgrafları: 1922-1923, Ankara 1990, I, 330, 481; G. Minault, The Khilafat Movement, Religious Symbolism and Political Mobilization in India, New York 1982; Nurşen Mazıcı, Belgelerle Atatürk Döneminde Muhalefet: 1919-1926, İstanbul 1984, s. 63-69, 92, 93; TBMM Gizli Celse Zabıtları, I-IV, İstanbul 1985; M. Yakub Mughul, Kanunî Devri, Ankara 1988, s. 88; Ergün Aybars, İstiklâl Mahkemeleri: 1920-1927, İzmir 1988, s. 221-252; İskender Gökalp François Georgeon, Kemalizm ve İslam Dünyası (trc. Cüneyt Akalın), İstanbul 1990, s. 31-41, 64-69; Mümtaz'er Türköne, Siyasî İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu, İstanbul 1991, s. 93-102; Hulusi Yavuz, Osmanlı Devleti ve İslâmiyet, İstanbul 1991, s. 73-111; Nurettin Güz, Türkiye'de Basın-İktidar İlişkileri, Ankara 1991, s. 95-120; Cezmi Eraslan, II. Abdülhamid ve İslâm Birliği, İstanbul 1992, s. 204-208; Murat Çulcu, Gazeteciler Davası ve Hilafetin Sonu, İstanbul 1992; Yılmaz Çetiner, Son Padişah Vahdettin, İstanbul 1993; Rauf Orbay, Cehennem Değirmeni, Siyasî Hatıralar, I-II, İstanbul 1993; Seçil Akgün, Halifeliğin Kaldırılması ve Laiklik: 1924-1928, Ankara, ts. (Turhan Kitabevi); İsmail

Kara, İslâmcıların Siyasî Görüşleri, İstanbul 1994, s. 145-164; a.mlf., "II. Meşrutiyet'in İlk Yıllarında İslâmcıların Halifelik Meselesine Bakışları", İslâmî Araştırmalar, VII/2, Ankara 1994, s. 171-180; Orhan Koloğlu, Gazi'nin Çağında İslam Dünyası: 1919-1922, İstanbul 1994, tür.yer.; Kadir Mısıroğlu, Geçmişi ve Geleceği ile Hilafet, İstanbul 1995; Azmi Özcan, Abdülhamid ve Hilafet, İstanbul 1995; a.mlf., Pan-İslamizm: Osmanlı Devleti, Hindistan Müslümanları ve İngiltere: 1877-1924, Ankara 1997, s. 5-20, 33-54, 55-85, 235-251; a.mlf., "1857 Büyük Hind Ayaklanması ve Osmanlı Devleti", İslâm Tetkikleri Dergisi, IX, İstanbul 1995, s. 269-280; a.mlf., "Sultan II. Abdülhamid'in 'Pan-Islam' Siyasetinde Cevdet Paşa'nın Tesiri", Ahmet Cevdet Paşa (1823-1895) Vefatının 100. Yılına Armağan, Ankara 1997, s. 123-142; G. P. Badger, "The Precedents and Usages Regulating the Muslim Khalifate", The Nineteenth Century, II, London 1877, s. 277-278; O. W. Leitner, "The Khalifa Question and the Sultan of Turkey", AQR, V/1 (1892), s. 65-74; Ahmed Rıza, "The Caliph and his Duties", The Comtemporary Review, LXX, London 1896, s. 206-209; A. H. Salmone, "Is the Sultan of Turkey the True Caliph of Islam ?", The Nineteenth Century, XXXIX, London 1896, s. 172-180; Osmanlı, sy. 58, Cenevre 15 Nisan 1900; sy. 75, Folkestone 1 Kânunusâni 1901; H. A. R. Gibb, "Lutfi Pasha on the Ottoman Caliphate", Oriens, XV (1962), s. 287-295; L. Hirschowicz, "The Sultan and the Khedive: 1892-1908", MES, VIII/8 (1972), s. 287-311; B. A. Manneh, "Sultan Abdulhamid II and the Sharifs of Mecca: 1880-1900", AAS, IX (1973), s. 1-23; A. Reid, "Nineteenth Century Pan-Islam in Indenosia and Malaysia", JAS, XXVI (1976), s. 268-274; E. Kedourie, "Egypt and the Caliphate 1915-1952", The Chatham House Version and Other Studies, Hanover and London 1984, s. 177-212; C. E. Farah, "Great Britain, Germany and the Ottoman Caliphate", Isl., LXVI/2 (1989), s. 265-266; Faruk Sümer, "Yavuz Selim Halîfeliği Devraldı mı?", TTK Belleten, LVI/217 (1992), s. 675-701; Murat Bardakçı, "Hanedan Yayınları ve Halife Abdülmecid'in Yeşil Kitabı", Müteferrika, sy. 3, İstanbul 1994, s. 49; Mehmet Demiryürek, "Hilafetin Kaldırılmasının Türk Basınındaki Yankıları I-II", Toplumsal Tarih, II/11, İstanbul 1994, s. 49-54; II/12 (1994), s. 45-50; Ş. Tufan Buzpınar, "The Hijaz, Abdulhamid II and Amir Hussein's Secret Dealings with the British: 1877-80", MES, XXXI/1 (1995), s. 99-123; a.mlf., "Opposition to the Ottoman Caliphate in the Early Years of Abdulhamid II: 1877-1882", WI, XXXVI/1 (1996), s. 59-89; A. el-Moudden, "The Idea of Caliphate Between Moroccans and

Ottomans: Political and Symbolic Stakes in the 16th and 17th Century Maghrib”, St.I, II/82 (1995), s. 106-108.

Azmi Özcan

HİLÂFET HAREKETİ

(bk. HİNDİSTAN HİLÂFET HAREKETİ).

HİLÂFİYAT

(bk. HİLÂF).